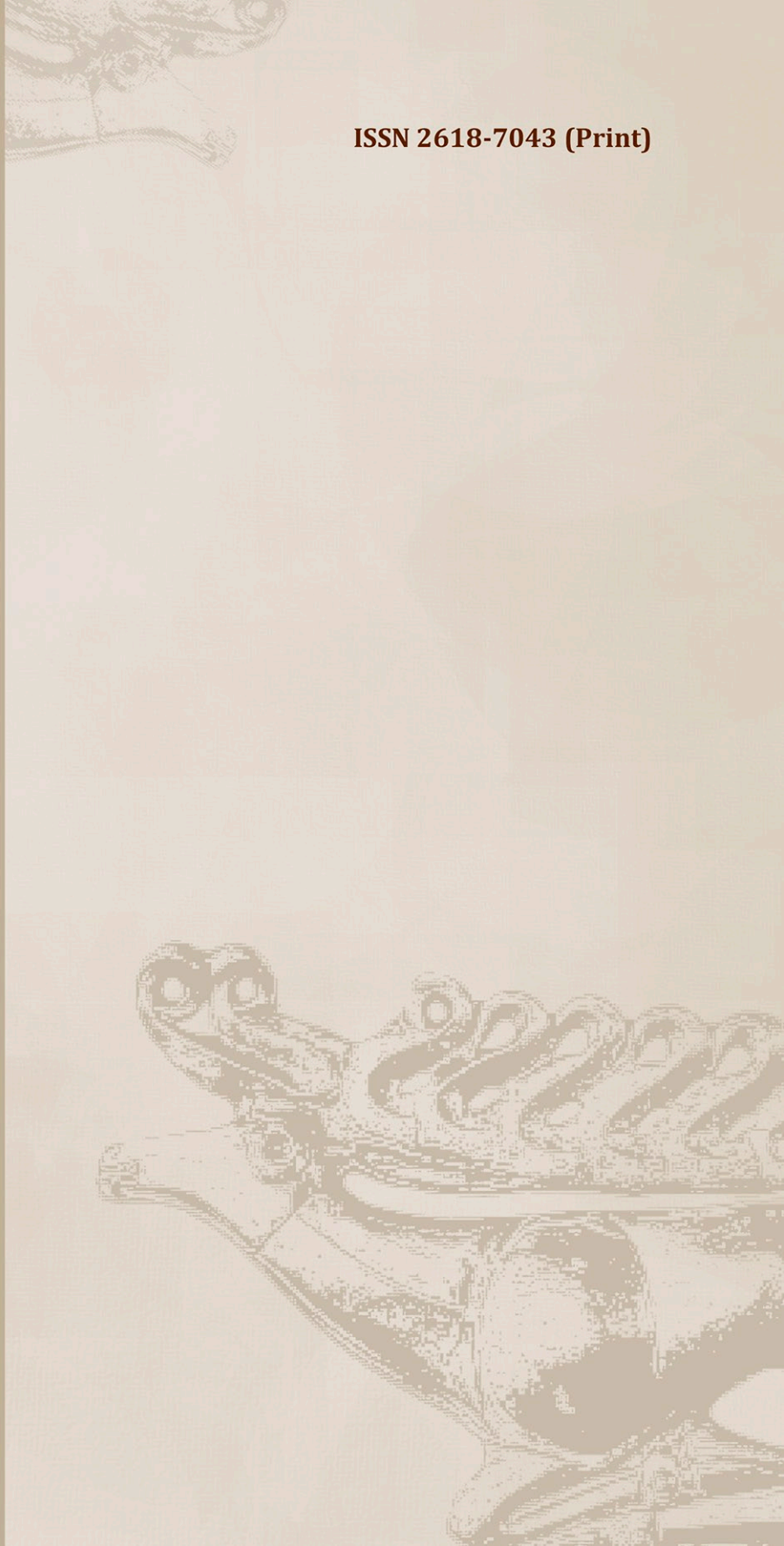


Vol.2,N1

2019

ISSN 2618-7043 (Print)

ORIENTALISTICA



К Востоку! Ad Orientem

Государственному музею Востока – 100 лет

Древняя и самобытная корейская культура долгое время находилась в тени своих прославленных соседей – культур Китая и Японии. Между тем на протяжении веков на Корейском полуострове создавались замечательные памятники, отмеченные чертами неповторимого национального своеобразия, и они по праву вошли в сокровищницу мирового искусства.

Скульптура Будды

VIII в.

бронза, литье,
золочение



Сосуд для вина

Кон. XII – нач. XIII в.

каменная масса,
селадоновая глазурь,
инкрустация глинами

Сосуд в форме дольчатой тыквы (или дыни) украшен орнаментом в виде гибких побегов хризантемы. Этот цветок, ассоциировавшийся с осенним сезоном, олицетворявший постоянство, стойкость, являвшийся одним из символов долголетия, стал излюбленным мотивом корейского искусства.



Хо Рён (1809–1892). Пион

бумага, тушь

Хо Рён – один из крупнейших профессиональных мастеров позднечосонского периода – наряду с пейзажами много работал в жанре «цветы и птицы».

Зрительный образ дополняет и раскрывает выполненная каллиграфическим почерком поэтическая надпись:

*Владыка Востока пожаловал пиону титул князя всех цветов
И подарил самые ценные и прелестные сорта с Неба.*

(Пер. Б. Л. Рифтина)



Государственный

МУЗЕЙ
ВОСТОКА

© Государственный музей Востока
© The State Museum of Oriental Art



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

Vol. 2, N1
2019

ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)
DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-1



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

07.00.00 History and Archaeology

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

09.00.00 Philosophical science

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

10.00.00 Languages of the East

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

Information about the journal

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

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

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

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

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

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

Founder



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

Partners



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



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



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

Publisher

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

Contact information

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



Editor-in-Chief

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

International Advisory Board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Editorial Board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



T.2, № 1
2019

ОРИЕНТАЛИСТИКА

ISSN 2618-7043 (Print)
DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-1



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

07.00.00 Исторические науки и археология

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

09.00.00 Философские науки

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

10.00.00 Филологические науки

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

Информация об издании

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

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

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

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

Учредитель



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

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

Партнеры



Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный Эрмитаж».

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

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



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

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



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

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

Издатель

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

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

Редакция

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

Сайт: www.orientalistica.com

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

E-mail: orientalistica@ivran.ru

© ФГБУН ИВ РАН, 2019

© Государственный музей Востока, 2019

Главный редактор

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

Международный редакционный совет

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Редакционная коллегия

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



CONTENTS

From the Editor

Androsov V. P. Some difficulties in understanding texts written in Oriental languages and translating technical terms into Russian 11

HISTORY AND ARCHAEOLOGY

Buddhist Studies

Androsov V. P. What is the Russian for “Bodhi” an “enlightenment” or an “awakening”?..... 21

Wallace V. A. Imagination, Desire, and Aesthetics in Engendering a Vision of Śambhala (In Eng.)..... 40

Vyrshikov Ye. G. The tathagata as the character of verbal duel.....51

Syrtypova S.-Kh. D. Vajradhara Buddha in Mongolia 62

PHILOSOPHY

Philosophy of Religion and Religious Studies

Ibn-Sina (Avicenna). Al-Isharat wa-t-tanbihat [on metaphysics]. Part three. (Transl., foreword and comm. by *T. Ibrahim, N. V. Efremova*) 79

LANGUAGE

Linguistic studies

Serikoff N. I. A note about the Greek script and the Greek language as found in *Kitāb al-Fihrist* by Ibn an-Nadīm 119

Text Critical Studies and History of Literature

Desnitsky A. S. The history of Ancient Israel as a modern problem.... 134

Ostanin V. V. Architectonics of the Bhagavata-Purana 150

Bondarev A. V., Prigarina N. I. “Persian Miniature” from the Lev Gumilev’s Museum-apartment: the riddle of textual decor 159

CHRONICLE

Tyulina E. V. George Roerich Annual International Meeting (Ancient and Medieval India and Central Asia Text and memory of Culture)..... 191

Krylova A. S. Lexical semantics of oriental languages. Theory and praxis 204

СОДЕРЖАНИЕ

Колонка редактора

- Андросов В. П.* Сложности понимания восточных текстов и перевода терминов на русский язык 11

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ

Буддология

- Андросов В. П.* Бодхи – это просветление или пробуждение?..... 21
- Wallace V. A.* Imagination, Desire, and Aesthetics in Engendering a Vision of Śambhala (In Eng.)..... 40
- Вырщиков Е. Г.* Татхагата как персонаж словесного поединка 51
- Сыртыпова С.-Х. Д.* Будда Ваджрадхара в Монголии..... 62

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Философия религии и религиоведение

- Ибн-Сина (Авиценна).* Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть третья. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии *Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой*) 79

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

Языкознание

- Сериков Н. И.* Заметка о греческом письме и греческом языке в сочинении арабского автора X в. Ибн ан-Надйма *Kitāb al-Fihrist* и ее происхождение 119

Литературоведение и текстология

- Десницкий А. С.* История Древнего Израиля как современная проблема..... 134
- Останин В. В.* Архитектоника «Бхагавата-пураны»..... 150
- Бондарев А. В., Пригарина Н. И.* «Персидская миниатюра» из Музея-квартиры Л. Н. Гумилёва: загадки текстового оформления..... 159

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Тюлина Е. В.* Ежегодная международная конференция «Рериховские чтения 2018 (58). Текст и память культуры: древняя и средневековая Индия и Центральная Азия»..... 191
- Крылова А. С.* Теоретические и практические разработки в области лексической семантики восточных языков 204

From the Editor

Колонка редактора

DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-1-11-18
УДК 93/94

Редакционная статья
Editorial

Сложности понимания восточных текстов и перевода терминов на русский язык

В. П. Андросов

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

Some difficulties in understanding texts written in Oriental languages and translating technical terms into Russian

V. P. Androsof

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

Думается, нам стоит поздравить читателей, авторов и создателей нашего журнала: с этого номера «Ориенталистика» входит во второй год своего существования. Существования нужного и, смею надеяться, полезного, судя по тому, что портфель редакции растет, а число читателей увеличивается. Наличие двух форм распространения – на бумажном и электронном носителях – делает журнал еще более востребованным. Члены редколлегии придерживаются строгих правил научности и следят за тем, чтобы представленные материалы касались только истории, истории культуры, филологии, текстологии и переводов памятников древности и Средневековья стран, обществ, цивилизаций Востока. Авторы пишут статьи на русском или одном из основных европейских языков.

Так, в данном номере представлена статья на английском языке, посвященная сложнейшим проблемам тантрического наследия Индии, Тибета и Монголии: созданию «Калачакра-тантры», ее базисных текстов и знаменитого учения о Шамбале¹. Шамбала – это страна радости и счастья, цель тысячелетних поисков бесчисленных буддистов, продолжав-

¹ **ЩАМБАЛА** (санскр. *Sambhala*, тиб. *sham bha la*) — мифическая страна, в которой Учение Будды хранилось в виде текстов *Калачакра-тантры*, являющейся одним из основных разделов сакрального знания (пять томов *Кангьюра*) школы *гелук*. Вероятно, в буддийской мифологии получил развитие вишнунитский миф (из «Махабхараты» и «Пуран») о Шамбхале — месте последнего (десятого) воплощения (аватара) Вишну под именем Калкин, который будет уничтожать всех врагов индуизма в конце современной эры Кали. В русской традиции чаще пишут это имя как «Шамбала», что неправильно, ибо заимствовано из английского языка, в котором нет звука-буквы «Щ».



шихся и в XX в., например семьей Рерихов. Автор статьи – известный специалист по текстологии Vesna A. Wallace (Весна А. Уоллес)², знаток восточных языков, в первую очередь тибетского и монгольского. Это позволило ей рассмотреть сложнейшие тексты, содержащие легенды, мифы и другие материалы, посвященные позднему учению индийского тантрического буддизма (X–XI вв.) и раннему тибетскому буддизму.

Поиск Страны счастья – это идея еще ранних махаянских сутр (I–III вв.). Изначально Страна счастья называлась Сукхавати. Когда махаянские сутры были переведены на китайский язык во II–V вв., то именно этот комплекс представлений послужил широкому и всенародному распространению буддизма на Дальнем Востоке (Китай, Корея, Япония, Вьетнам). Верующих звали искать Страну счастья посредством «легких практик», т.е. произнесением молитв и мантр в честь Будды Амиды, бодхисатвы Авалокитешвары и их «чистого неба» Сукхавати. Первым провозвестником этого направления Махаяны и его практик считался Нагарджуна (II–III вв.). В странах же Центральной Азии получила развитие другая традиция истолкования Страны счастья – Щамбала. Эта традиция идет от «Калачакра-тантры». Думаю, эти материалы будут интересны и на Западе, и на Востоке.

По стечению обстоятельств, данный номер богат статьями по буддологии. Е. Г. Вырщикова раскрывает секреты палийского канона, который в России известен лишь по редким переводам и практически не исследовался как величайшее собрание индийских древностей. Тем более не изучался канон ни с точки зрения этапов его сложения, ни с точки зрения роли его отдельных частей в создании самостоятельных буддийских учений, выросших из этого массива текстов, и никак иначе. Е. Г. Вырщикова делает в этом направлении первые самостоятельные шаги, ищет подходы, переводит, исследует. Будем надеяться, что эти начинания будут достойны объекта.

В. П. Андросов останавливается на краеугольном понятии всех направлений буддизма. Он задается вопросом о том, что такое Бодхи («Просветление»), которое в контексте буддийских представлений семантически является важнейшим? С события Бодхи, случившегося под деревом Просветления в индийском местечке Бодх-гайя, начинается собственно буддизм. Обретение Просветления как особого дара всезнания и всеведения знаменовало и достижение нирваны при жизни – конечной цели устремлений всякого буддиста. Автор просматривает историю отечественной буддологии и показывает, как долго российские ученые шли к правильному переводу термина и пониманию его. Следует отметить, что в двухсотлетней истории российской буддологии это отнюдь не единственный пример поиска семантически правильного выражения

² Весна А. Уоллес является членом нашего международного редакционного совета.



по-русски непривычных для нашей культуры духовных представлений индо-тибетского, палийского и любого дальневосточного буддизма.

Столь же трудно, как понимание Бодхи, дается российским буддологам понимание тибетского и индийского терминов, которые зачастую переводят как «перерождение», «перерожденец» и т.д. Речь идет о терминах *тулку* и *нирмана-кайя*. Дело в том, что по-русски эти термины имеют негативный коннотат, почти как «вырождение» и «вырожденец», поэтому называть так великих духовных лиц и их живую цепь перевоплощений – это значит опешлять и извращать буддизм в России. *Тулку* (тиб. *sprul sku*, воплощенное тело): 1) тибетский перевод с санскрита понятия *нирмана-кайя*; 2) духовное лицо, признанное воплощением будд, небесных *бодхисаттв*, *дакинь*, ряда мифологических персонажей, а также выдающихся деятелей буддизма. Сложная религиозная доктрина духовного родства и определения очередного носителя «титула» возникла в XIII–XIV вв. среди направления «черных шапок» тибетской школы *кагью* для установления линии духовной преемственности главы этой ветви – *Кармапы*. Это направление также называется *карма-кагью*, и его первым воплощающимся вновь и вновь на земле *бодхисаттвой* *Авалокитешварой* был назван ученик Гампопы (1079–1153) – Дюсум Кхьенпа (1110–1193). Но и каждый последующий воплощенец (а их уже 17) являл земное воплощение *Авалокитешвары* (*Ченрези*). Основанная на махаянской идее Тела воплощения (*нирмана-кайя*) Будды, данная доктрина получила дальнейшее развитие в школе *гелук* при избрании очередных *далай-лам* и *панчен-лам*, а затем распространилась на наставников фактически всех монастырей Тибета, Гималаев и Монголии, а также на всех «нерядовых» *лам* и даже некоторых ханов. В XX в. насчитывались уже сотни линий духовной преемственности, причем некоторые персонажи *Махаяны* и *Ваджраяны* имеют не одну родословную, к примеру, *далай-ламы* – это тоже воплощение *Авалокитешвары*. Чем выше земной титул *тулку*, тем сложнее процесс избрания его посмертного преемника. Как правило, такой *лама* дает обет возродиться вновь и помогать существам, сообщает приметы своего будущего воплощения и нередко – место рождения. Через пять и более лет после смерти *ламы* его приближенные подбирают мальчика соответствующего возраста, удовлетворяющего названным и другим условиям, экзаменуют его и воспитывают должным образом в монастыре. Иногда находят три *тулку* – воплощения тела, речи и ума будд и других духовных персонажей.

Сложившийся в средневековом Тибете институт *тулку* стал своего рода противовесом кровнородственной наследственности в знатных родах, которые не стремились к единству и привели страну к феодальной раздробленности. Отдельные уделы князей некогда единой державы становились легкой добычей монгольских, джунгарских и китайских правителей. Поэтому собственно религиозное значение института *тулку*



очень скоро приобрело социально-политическое: «живые боги» тибетского буддизма приобрели более высокий статус, чем родовые князья, чьи семьи стали стремиться получить воплощенца среди своих потомков. Для этого делались пожертвования, возводились храмы и содержались монастыри, а тем временем высшие *тулку* руководили страной и духовно, и политически. Именно институт *тулку* вылился в одну из форм единения тибетских земель. Сначала в XIV–XV вв. кармапы (Третий, Четвертый и Пятый), будучи наставниками китайских императоров (из монгольской династии Юань и следующей), имели и политическое влияние над всем Тибетом, а с XVI в. уже далай-ламы, начиная с Третьего, получили верховную духовную и светскую власть не только над тибетцами, но и над монгольскими народами, а также над тувинцами. И ныне, когда тибетцы рассеяны по всему свету, институт *тулку* объединяет всех последователей этой формы буддизма, сохраняясь как ее неотъемлемое свойство [1, с. 308–309, 364–365].

Таким образом, понятия «духовное воплощение», «воплощенец» и «линия воплощений» или духовной преемственности имели не только глубокое религиозное значение, но и послужили социально-историческим целям. Согласно буддизму Махаяны и Ваджраяны, будды, бодхисаттвы и другие титулы духовного совершенства имеют мириады воплощений во все времена существования человечества, но только тибетские буддисты создали особую процедуру избрания и воспитания таких лиц. В XIX–XX вв. *тулку*-воплощенцы избирались уже не только из тибетцев, но и из монгольских буддистов школы гелук. Последние 50 лет, когда Ваджраяна распространилась в странах западной культуры, а также в России, стоит ожидать появления *тулку* и среди других народов.

10–11 апреля 2019 г. в Москву приехали двое известных буддистских деятелей – тибетский *тулку* Арджа Ринпоче и российский *тулку* Дэло Тулку Ринпоче (религиозный глава буддистов Калмыкии). Прием состоялся в Институте востоковедения РАН в Актовом зале в присутствии около сотни ученых из Москвы, Бурятии и Калмыкии. И как же прискорбно было слышать, когда многие, в том числе переводчик, говоря о них, произносили «перерожденец», что естественно вызывало недоумение у русских ученых, незнакомых с особенностями и ошибками языка современной российской буддологии. Наверное, можно было бы использовать латинский термин «реинкарнация», который тесно связан с греческим термином «метемпсихоз». Но, к сожалению, эти термины близки кругу представлений о «воплощении души», о «переселении душ», что совершенно не годится для применения в буддизме, один из главных доктринальных принципов которого – отсутствие души (*атман*), как и отсутствие Бога Творца.

Поэтому лучше русского слова «воплощение» и производных от него нам вряд ли удастся найти, чтобы передать махаянский смысл: после



смерти каждого существа, и в первую очередь – человека высоких, средних и низких духовных способностей, совокупность плодов совершенных им деяний (физических, вербальных и умственных), называемых карма, ищет «свое тело», т.е. стремится воплотиться соответственно «статусу» сознания. По буддийским представлениям, череда рождений (*сансара*) безначальна, если предыдущая жизнь человека осуществлялась ради духовно-нравственного совершенствования, то следующая должна продолжать начатый процесс. И так пока не будет обретено Просветление, бессмертие, всеведение, после чего будды и бодхисаттвы либо уходят в нирвану, либо рождаются вновь и вновь, чтобы содействовать остальным людям в обретении правильного Пути. Последнее считается предпочтительнее. Вот откуда берутся тибетские *тулку*, именно из этого сонма идей.

С.-Х. Сыртыпова, искусствовед-монголист, представляет художественную панораму образа Ваджрадхары, который впервые появился в буддизме благодаря сложению текста «Гухья-самаджа-тантры» (VII в.)³. Он «один из главных будд Ваджраяны, в мифологии которой он символизирует молниеносное состояние Просветления как обретение знания недвойственности. В тибетских школах *кагью*, *сакья* и *гелук* он отождествляется с Ади-Буддой, изображается с телом синего цвета, со скрещенными на груди руками, с ваджрой (символом мужской духовности) в правой руке и колокольчиком (символом женской духовности, интуитивной мудрости, праджни) в левой, ибо каждый будда – единство мужского и женского начал, блаженства и пустоты. Ваджрадхара предстает на изображениях как один, так и в союзе (*яб-юм*) с супругой. Свое учение он мистическим образом передает великим и совершенным (*махасиддха*) йогинам, например, Тилопе, от которого ведет происхождение тибетская школа *кагью*» [1, с. 171].

«Согласно тантристам, саморожденный Ади-Будда всегда в нирване. Этот Будда различим лишь адептами *шуньяты*, поскольку представляет собой вселенскую пустоту, «наполняющую» видения созерцателя. В этом случае Изначальный Будда называется также *Ваджрадхара*, или «Держатель громовника», посредством которого он дарует своим приверженцам Просветление, дающее знание истинного учения и право его проповедовать» [2, с. 316]. В статье приводятся фотографии изображений прекрасных ликов Ваджрадхары.

История культуры средневековой Индии представлена статьей В. В. Останина, которая посвящена «Бхагавата-пуране» – величественной книге бхагаватизма, вишнуизма, индуизма. Это один из самых крупных памятников раннесредневековой религиозной литературы, уступающий по объему разве только эпическим сказаниям Индии. Ее русский перевод (к сожалению, с английского) составил 26 томов [3]. Замечательно, что автор приступил к изучению первоисточников одной из самых дей-

³ См. перевод и исследование В. П. Андросова [2].



ственных «новых» индийских религий России и Запада – кришнаизма, или Общества Сознания Кришны. «Новая» религия таковой является только для европейцев и нас, россиян, тогда как сама по себе насчитывает многие века непрерывной учительской преемственности.

Настоящий номер журнала замечателен и тем, что в нем один из самых остро мыслящих знатоков Библии и ее переводчик – А. С. Десницкий [4–6] – открывает серию статей об истории Израиля и Ближнего Востока в древности. И как всегда, главное для автора – найти адекватный подход: «Границы между “сферами ответственности” религии и науки, разница в их целях, методах и языках описания несколько десятилетий назад выглядели куда более понятными и четкими, нежели сегодня. И если часть религиозного сообщества стремится к тому, чтобы быть принятыми в научном мире “на равных” (признание степеней по теологии и проч.), то, в свою очередь, у научного сообщества возникает необходимость выработки строго научного языка описания традиционных религиозных текстов, который в то же время не воспринимался бы верующими как враждебный».

Читателей ждет захватывающий экскурс в реальные исторические события, соотнесенный с не менее увлекательными поисками способов истолкования древних библейских книг, их экзегетики применительно к истории Израиля и Палестины. И опять речь идет о сложностях понимания восточных текстов и о передаче терминов на русский язык, что невозможно без овладения методом правильного истолкования, экзегетикой.

Ближневосточным материалам посвящена и статья Н. И. Серикова. В ней рассматривается настоящая филологическая редкость: собрание арабских сведений о происхождении различных видов греческой письменности и ее ближневосточном происхождении. Наряду с исследованием, в статье представлен перевод оригинального арабского текста X в. по Р. Х. и его древнегреческого источника.

Статья А. В. Бондарева и Н. И. Пригариной «“Персидская миниатюра” из Музея-квартиры Л. Н. Гумилева: загадки текстового оформления» является попыткой проникнуть в символический смысл дарения Анной Андреевной Ахматовой своему сыну Льву Николаевичу Гумилеву картины, условно называемой «Персидская миниатюра». Эту картину можно видеть на стене музея квартиры Л. Н. Гумилева. Особенным в ней оказывается все – прежде всего, подарок неразрывно связан с историей семьи и семейных отношений матери, отца и сына. Пока до конца не раскрытым оказываются ее происхождение, авторство, соотношение времени создания и возраста вклеек стихотворных строк на персидском языке, приводимых в рамке вокруг изображения. Словом, изучаемая миниатюра, как оказалось, содержит целый ряд явных и скрытых символов и смысловых пластов, требующих особой дешифровки. Авторы – старший научный сотрудник Музея-квартиры Л. Н. Гумилёва А. В. Бондарев



и главный научный сотрудник Института востоковедения РАН Н. И. Пригарина отвечают на многие из поставленных вопросов, предлагают основанное на источниках определение сюжета и интерпретацию стихотворных строк, принадлежащих разным авторам; в статье показана связь поэтических строк с замыслом «миниатюры». Это позволяет не только интерпретировать ряд иконографических особенностей произведения, но и в особом свете увидеть сам факт передачи его сыну двух великих поэтов – Н. С. Гумилева и А. А. Ахматовой.

Общий контекст данного номера журнала прекрасно дополняет последняя глава перевода трактата Ибн-Сины (Авиценны), посвященная труднейшим исламским обоснованиям сотворения мира (космоса) Творцом и Создателем. Монистическая теология ислама не так часто обсуждается в российском востоковедении, в отличие, например, от христианской. Т. Ибрагим и Н. В. Ефремова не только перевели трактат и откомментировали в нем буквально каждое положение, но также снабдили перевод предисловием, имеющим самостоятельную ценность. В нем они подробно остановились на аристотелевско-птолемеевской космологии Первоначала Вселенной, а также на философии предшественника Ибн-Сины – аль-Фараби. При этом авторам удалось рельефно представить и оттенить непосредственный вклад Ибн-Сины в эти разделы исламской философии.

Раздел «Научная жизнь» и в этом номере журнала продолжает информировать о многочисленных мероприятиях, проходивших в рамках празднования 200-летия Института востоковедения РАН. Превосходно и полно представлена информация об очередных 58-х Рериховских чтениях, проведенных под руководством В. В. Вертоградской и отмеченных необычайно широким спектром исследований индологов, буддологов, тибетологов, китаистов и других специалистов по древним и средневековым предметам из области языкознания, лингвистики, текстологии и т.д. Это был фестиваль знаний маститых и молодых ученых – не только российских, но и зарубежных.

В номере представлен обзор, посвященный межинститутской конференции «Востоковедные чтения – 2018. Лексикология и лексикография», состоявшейся в год 200-летия Института востоковедения РАН. Важнейшими затронутыми темами явились проблема критериев определения слова в восточных языках и такие смежные понятия, как лексические комплексы и устойчивые словосочетания. Были прочитаны доклады об истории лексикографии восточных языков, обзоры различных типов словарей – от традиционных двуязычных и толковых до современных словарей интернет-сленга и знаков препинания, а также сделано много интересных наблюдений в области лексикологии и лексической семантики восточных языков.

Эту конференцию проводил отдел языков народов Азии и Африки ИВ РАН, «родитель» более 70 словарей, как традиционных, так и компьютерных лексикографических разработок.



Одним словом, в год славного юбилея 200-летия в Институте востоковедения РАН прошли не только формальные мероприятия – Конгресс, политико-экономические конференции, множество встреч, но состоялись и сугубо научные форумы, результаты которых воплотятся в издания сборников, публикации в журналах, в том числе исторических и филологических, и оставят свой след в отечественном востоковедении.

Литература

1. Андросов В. П. *Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь*. М.: Ориенталия; 2011.
2. Андросов В. П. *Очерки изучения буддизма Древней Индии*. М.: ИВ РАН; Наука; Восточная литература; 2019.
3. Шримад Бхагаватам. *The Bhagavata Book Trust*. М.; 2012–2017.
4. Десницкий А. *Современный библейский перевод: теория и методология*. М.: Изд-во ПСТГУ; 2015.
5. Десницкий А. С. *Вожди и цари Израиля*. М.: Рипол-Классик; 2018.
6. Десницкий А. С. *Пророки Израиля*. М.: Рипол-Классик; 2018.

References

1. Androsova V. P. *The Buddhism in India and Tibet. Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Orientalia; 2011. (In Russ.)
2. Androsova V. P. *Selected Essays on Buddhism in Ancient India*. Moscow: Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Nauka; Vostochnaya literature; 2019. (In Russ.)
3. Shirmard Bhagavatam. *The Bhagavata Book Trust*. Moscow; 2012–2017.
4. Desnitsky A. S. *Translating the Scriptures today: theory and methods*. Moscow: Izdatelstvo PSTGU; 2015. (In Russ.)
5. Desnitsky A. S. *The Leaders (Judges) and Kings of Israel*. Moscow: Ripol-Klassik; 2018. (In Russ.)
6. Desnitsky A. S. *The Prophets of Israel*. Moscow: Ripol-Klassik; 2018. (In Russ.)

Для цитирования: Андросов В. П. Сложности понимания восточных текстов и перевода терминов на русский язык. *Ориенталистика*. 2019;2(1):11–18. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-11-18.

For citation: Androsova V. P. Some difficulties in understanding texts written in Oriental languages and translating technical terms into Russian. *Orientalistica*. 2019;2(1):11–18. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-11-18.

Информация об авторе

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

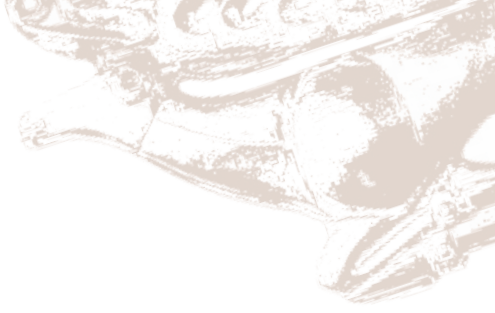
Information about the author

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

HISTORY AND ARCHAEOLOGY



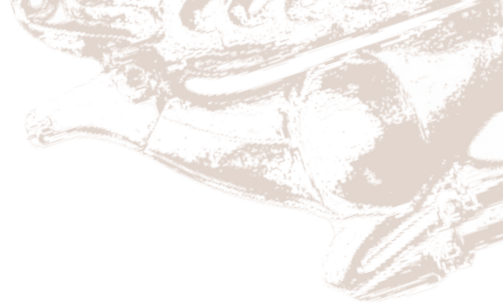
■ **Buddhist Studies**



ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ



■ Буддология



Бодхи – это просветление или пробуждение?

В. П. Андросов

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация,

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9653-7678>, e-mail: vandrosov@yandex.ru

Резюме: в данной статье рассматривается ключевая загадка пути Шакьямуни-Будды к освобождению от страданий, обретению совершенного знания, всеведения, достижения нирваны и многого другого. Тексты традиций однозначно величают это событие термином «Бодхи». Содержание этого термина есть сердцевина понимания буддизма, отличающего его от всех религий человечества. Но статья посвящена более прозаическому вопросу: как осмысленно передать по-русски значение «Бодхи»? На примере двухсотлетней истории российской буддологии показаны примеры постепенного постижения смыслов термина. Удачным пониманием признается термин «Просветление», поддержанный ученой традицией от Ф. И. Щербатского и С. Ф. Ольденбурга до Ю. Н. Рериха, его учеников и учеников последних. Термин «Пробуждение» отвергается, как не отвечающий семантике русского языка и как свойственный другим сюжетам буддийских традиций¹.

Ключевые слова: буддизм, абсолют; буддизм, Будда; буддология, Россия; Бодхи; Истинносущий, истинносущее; С. Ф. Ольденбург; просветление; Ю. Н. Рерих; Упанишады; Ф. И. Щербатской

Для цитирования: Андросов В. П. Бодхи – это просветление или пробуждение? *Ориенталистика*. 2019;2(1):21–39. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-21-39.

What is the Russian for “Bodhi” an “enlightenment” or an “awakening”?

V. P. Androsov

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9653-7678>, e-mail: vandrosov@yandex.ru

Abstract: this article addresses the key mystery of Shakyamuni-Buddha’s path to liberation from suffering, the attainment of perfect knowledge, omniscience, achievements of nirvana, and much more. Various texts of the Buddhist traditions unequivocally describe this event by the term “Bodhi”. The correct understanding of the content of this term means the understanding of the phenomenon of Buddhism, a religion, which remains unique among all religions of mankind. In particular, the article addresses the problem of translating (or interpreting) the term of “Bodhi”

¹ Термины, пришедшие из языков санскрита и пали, приводятся в статье в авторской транскрипции.



into Russian. The author traces the translations of this term in the Russian studies of the Buddhist culture and religion, which cover the period of two centuries. He argues that the most exact rendering of this term is the *prosvetlenie* (an “enlightenment”, “illumination”), supported by the such eminent scholars as F. I. Stcherbatsky, S. F. Oldenbourg and Yu. N. Roerich and their pupils. Another translation as *probuzhdenie* (an “awakening”) should be rejected. In this context it has different connotations and, besides, is also reserved to describe in Russian other phenomena of the Buddhist cultural and religious tradition.

Keywords: absolutum in Buddhism; Bodhi; Buddhism, Buddha; Buddhist studies, Russia, Really-being; enlightenment; Oldenbourg S. F.; really-nature; Yu. N. Roerich; Th. I. Stcherbatsky; Upanishads

For citation: Androsov V. P. What is the Russian for “Bodhi” an “enlightenment” or an “awakening”? *Orientalistica*. 2019;2(1):21–39. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-21-39.

В предыдущем выпуске журнала «Ориенталистика» в статье И. В. Грунина «Тринакирана мудра в буддийской иконографии Мьянмы и Таиланда» [1] рассматривается известный сюжет, касающийся краеугольного события буддизма, происходившего под «древом Бодхи». В первом же абзаце автор переводит «древу Бодхи» как «древу Пробуждения», на следующей странице вновь возвращается к наименованию «древу Бодхи», а затем вдруг пишет (с. 378): «Будда... приближается к дереву Бодхи в поисках места для трона Просветления». После этого (с. 379) повествование продолжается так: «И только встав к востоку от дерева Бодхи, Бодхисаттва находит точку равновесия Вселенной, единственное место, где может находиться “непоколебимый трон” (пали *Aparajita Pallanka*²) и где все Будды достигали просветления».

В примечании 4 на той же странице этому трону опять возвращается название «Трон Пробуждения (*Pallanka vematta*)»³. На с. 381 появляется еще одно название – «прекрасный Трон Победы». И в дальнейшем в тексте статьи автор свободно заменяет этими названиями «древу Бодхи», свободно их чередуя (с. 381, 382, 386): «Трон Победы» (с. 382, 387), «место (Трон) Пробуждения» (с. 382, 387, 389). Согласитесь, что «Пробуждение», «Просветление», «Победа» – очень разные понятия в русском языке. Эти мои замечания вовсе не являются критическими ни по отношению к тексту, ни по отношению к автору. Проблема в понимании и соответственно в переводе «Бодхи».

² Собственно, на пали *Pallanka* – это место, где можно сесть, скрестив ноги. В буддийской традиции это место осмысленно называют «троном», чтобы придать высокое значение тому, что произошло там.

³ Это ошибка автора, поскольку *vematta* (на пали «различие», «отличие») отнюдь не Пробуждение. Указанное сочетание слов имеет совсем другое значение: «место, которое отличается от всех прочих», т.е. – где все будды достигали Бодхи. Благодарю за консультацию Е. Г. Вырщикова.



Относительно «Трона Победы» (*Pallanka jaya/vijaya*) ясно, что это позднее (наверное, I в. н.э.) осмысление эпически-агиографического жития Щакьямуни, а именно сюжет о его победе над воинством бога зла Мары, которая произошла как раз под деревом Бодхи. Этой битве посвящена глава XIII замечательной санскритской поэмы Ащвагхоши (I в. н.э.) «Жизнь Будды» («Буддха-чарита»), которая так и называется «*Māra-vijaya*». В свою очередь, такого рода тексты могли служить продолжением и развитием сюжетов об аскетизме Гаутамы (пали *Готама*) и о достижении того особого состояния Бодхи, как о том было поведано в некоторых палийских суттах, например – в «Махасаччака-сутте» («Сутта о великой истине», «Маджджхима-никая», 36). Наверняка такие сутты были и в канонах других школ раннего буддизма, а не только в тхераваде.

Статья является прекрасной демонстрацией того, что уже 200 лет остается непонятным для русскоязычного читателя: какова природа дара Бодхи, что случилось под деревом Бодхи, какого рода обретение получил аскет Готама (Гаутама), или мудрец из рода щакьев (Щакьямуни), на Троне Бодхи? Что это за «точка равновесия Вселенной... где все Будды достигали просветления»? Приходится признать, что это остается непонятным не только интересующимся буддизмом, но и ученым, профессионально его изучающим. Ведь только после события Бодхи Щакьямуни осмелился назвать себя «Татхагатой» (Истинносущим) и «архатом» (достойным) перед аудиторией пяти отшельников, с которыми шесть лет занимался йогическими практиками, и перед которыми произнес свою Первую проповедь⁴, повернув Колесо Законоучения (Дхарма-чакра).

Вопрос можно сформулировать проще: как осмысленно перевести на русский язык санскритский (и даже ведийский), а затем и палийский термин «Бодхи», и каково его духовное содержание? Что произошло под деревом Бодхи? Ибо с этого события начинается историческое основание буддизма⁵. Нужно понять природу происшедшего, исходя из которой можно будет распространить эти смыслы и на другие пучки терминов-значений буддизма на русском языке. Ведь Россия – страна будди-

⁴ См. перевод В. П. Андросова в: [2, с. 34–43]. См. также в переводе В. В. Вертоградской: [3, с. 134–137].

⁵ Тогда как традиционное летоисчисление буддизма ведется со дня паринирваны Щакьямуни, или с прекращения его череды рождений (*сансара*). Но нельзя забывать, что уже в Первой проповеди он нирвану отождествил с «самбодхи». И значит, «Бодхи» – это то же самое, что и «нирвана». «Нирвана является состоянием покоя только в смысле отсутствия страстей; во всем же остальном она – проявление высшей деятельности и энергии духа, свободного от оков низменных привязанностей. Такое понимание нирваны находилось бы в соответствии с личным опытом Будды, который, достигнув нирваны, в течение нескольких десятилетий продолжал свою проповедь» [4, с. 46].



стов **исторически**⁶, а российские буддисты и 400 лет спустя не могут передать по-русски даже главнейшие догматы своего учения, как и российские буддологи.

Все дело еще и в том, что ни в христианстве, ни в мусульманстве, ни в иудаизме не было ничего подобного Бодхи. Поэтому понять буддистов и буддийские тексты христианским ученым крайне сложно – сравнивать не с чем. Вместе с тем сами буддисты и их тексты твердят, что это событие доступно каждому человеку. Но чтобы повторить опыт Бодхи, нужно пройти Путь Будды. И согласно буддистам, его уже прошли десятки (по палийским источникам), тысячи (по махаянским текстам), мириады (по ваджраянским тантрам) людей, и продолжают постоянно достигать Бодхи даже в настоящее время, и соответственно становиться буддами.

Если это было Пробуждение (раз «пробуждение», надо понимать – ото сна), значит, аскет Гаутама (Готама) не занимался йогическими практиками, созерцаниями, не напрягал свою волю, не сосредотачивал ее для единого прорыва. Все это время он беспробудно спал на охапках травы под деревом, возможно, вкушал удовольствие от ярких снов, и вдруг неожиданно пробудился и заявил, что познал истину, истинносущее, обрел Знание и нирвану, и поэтому стал достойным (архатом). Следовательно, повторить его опыт равносильно призыву: давайте больше спать.

В русском языке «пробуждать» – значит «разбудить, поднимать со сна, прерывать сон» [5, с. 469] и т.д.; подразумевается, что нужен кто-то посторонний для осуществления этого действия. По отношению к Бодхи это совершенно нелепо, ибо по всем канонам буддизма Бодхи, Самбодхи, есть самостоятельное действо, окончательное духовное совершенство. Даже в Великой (Махаяне) и Алмазной (Ваджраяне) колесницах просветленные существа (бодхисаттва) могут лишь подсказать Путь, но не достижение. В современном языке «пробудиться»: «1... то же, что проснуться, пробудиться ото сна. Весной природа пробудилась (перен.). 2... перен. Возникнуть, обнаружиться, проявиться. Пробудилось желание. // несов. Пробуждаться... // сущ. Пробуждение» [6, с. 492]. Но сказать: «Пробудилось всеведение, пробудилась нирвана» – по-русски нельзя.

В древнеиндийских культурных реалиях «Пробуждение» можно истолковать и как пробуждение от иллюзий (маяя) в состоянии бодрствования. Но комплекс представлений об иллюзии приобрел первостепенное значение только в текстах Великой колесницы (Махаяна), что

⁶ Ведь еще в 1576 (или 1578) г. случилось массовое и повсеместное принятие буддизма монголами, которые и до этого примерно четыре века кочевали среди буддийских народов (китайцы, тибетцы, тангуты, уйгуры и др.). Приняли буддизм и бурят-монголы и западные ойраты, образовавшие Джунгарское ханство. Впоследствии выходцы из этого царства – калмыки – переселились в Нижнее Поволжье и уже в 1608 г. добровольно приняли российское подданство. Присягая на верность русскому царю, калмыки целовали образ Будды (монг. *Бурхан*). Через 40 лет так же поступили буряты Забайкалья.



случилось на рубеже эр, т.е. несколько позднее палийского канона. И опять-таки пробудиться в земном мире, который и является, как и сон, иллюзией, нельзя. Получается тавтология: пробуждение от иллюзий в очередной иллюзии дня или ночи. Бессмыслица.

Если же это было Просветление, т.е. в какой-то момент своих титанических усилий, невероятного йогического напряжения, сосредоточения всех сил организма в одной точке сознания (как сообщают источники), вдруг у аскета случается прозрение из тьмы к свету, и он, полностью отринув себя, пребывая в этих лучах сияния, вдруг видит все мироздание – и дали вселенной, и глубины собственного сознания, и потоки сознания других существ, вот это состояние, наверное, можно было бы назвать всеведением, всевидением и т.д. Это действительно сродни подвигу по шкале духовного совершенства.

В интерпретации догматов нужно учитывать и другие стороны буддийской культуры, и в первую очередь мифологию. Согласно последней, род Щакьямуни происходит от солнечной династии (Сурья-вамща), и самый яркий представитель этой династии, разумеется, должен представляться в свете. Не случайно ранние европейские писатели и исследователи Востока величали буддизм «Светом Азии»⁷. Очевидно, «свет» в слове «Просветленный» гораздо значимее, важнее и осмысленнее других вариантов. Помимо мифологических описаний, существуют и другие, например психологические⁸.

Напомню, что изначально в странах распространения буддизма, прежде всего Китае, Корее, Японии, Тибете, Монголии, все термины и даже имена переводились на местные языки. Почему же мы по-русски не в состоянии это сделать? Почему мы 200 лет повторяем и повторяем: Будда, Бодхи, Татхагата, Сугата, Дхарма (у которой десятки значений) и так до бесконечности? Неужели русские ученые не могут вскрыть смыслы былых событий? Почему мы, как дети, открыв словарь, смотрим лишь на первое слово списка? Ведь тем самым мы не только нарушаем завет Щакьямуни не передавать его Учение (Дхарма) на языке ученых (пандита) Индии (санскрит), но и не стремимся понять его смыслы. Главная опора (прибежище, пратищарана) при передаче Учения гласит: «Опора на значение (смысл, артха), а не на букву (вьянджана) [Закона]»⁹.

«Вы не должны перекладывать слова Будды на ведийский язык. Кто делает так, тот совершает грех. Я говорю вам, бхикшу, учите слова Будды каждый на своем собственном диалекте» (Чулла-вагга, 5, 33) [4, с. 37].

⁷ См. красивое поэтическое жизнеописание Будды 1879 г.: [7; 8].

⁸ Их обозрение и пересказ см.: [9, с. 87–104; 10, с. 42–61].

⁹ Согласно «Чатух-пратищарана-сутре», изложение текста и комментарии в «Дхарма-санграхе» LIII, см.: [11, с. 521–525; 12, с. 523–527].



Источники единодушны в том, что значение, смысл текста гораздо важнее его речевого выражения, которое, правда, тоже должно быть правильным и пригодным для понимания. Те монахи, которые ограничиваются лишь запоминанием текстов духовного наследия, не стремясь исследовать их смысл, значения понятий и высказываний, не достигнут цели, согласно палийской «Маджджхима-никайе», I. Забурившие непонятое монахи вредят Учению, согласно «Ангуттара-никайе», II, III. Поэтому толкование лишь отдельных звуков и выражений, т.е. чисто филологический комментарий, не касающийся содержательной стороны, губит дух учения и лишает текст смысла, согласно «Ланка-аватара-сутре»¹⁰.

Кратко просмотрим историю российской буддологии в отношении ее оценок понятия «Бодхи», а также «Будда», «нирвана», «Татхагата»¹¹. Наши первые востоковеды-буддологи Бенджамин Бергман (1772–1856) и Исаак Якоб Шмидт (1779–1847) оба были специалистами по Монголии, а второй – еще и тибетологом. Ученик последнего О. М. Ковалевский (1801–1878) был выдающимся монголоведом. Именно в этих дисциплинах востоковедения зарождались ростки отечественной школы буддологии. Собственно буддологом можно назвать ученика О. М. Ковалевского – В. П. Васильева (1818–1900) – монголоведа, китаиста и тибетолога, который первым создал труды по истории буддизма в Древней Индии [14; 15]. К сожалению, он не знал индийских языков, и индолог А. А. Шифнер (1817–1879) помогал ему воссоздавать индийские имена и понятия, поскольку и по-китайски, и по-тибетски, и по-монгольски они звучали и писались совершенно иначе. К примеру, в своей первой работе [14] автор называет Щакьямуни – «Шигемуни» [14, с. 11], а Будда – «это просто значит мудрый (кит. шэнь)» [14, с. 12].

Первым собственно буддологом-индологом следует считать Ивана Павловича Минаева (1840–1890), ученика В. П. Васильева. Его книга [16] замечательна уже тем, что начинается с транскрипции [16, с. 2], причем санскритскую он приводит в кириллице, а палийскую – в латинице, привычно для индолога разбивая звуки на гортанные, нёбные, язычные, зубные, губные, полугласные, шипящие, анусвара и висарга, при этом соблюдая и долготу гласных. Единственной его особенностью в кириллице являются шипящие, начинающиеся с «Ҙ», вместо «Щ», поэтому по всей книге у И. П. Минаева читаем «Ҙакјев», «АҘока» и т.д. В отличие от Васильева – Шифнера он транскрибирует придыхательные согласные, поэтому Будда = Буддха, синонимами которого выступают Вещий, вещей, Учитель, Первоучитель, великий учитель. Более того, И. П. Минаев первым пытается передать по-русски значения «Бодхи» – это «всеведение»

¹⁰ Все ссылки на пали и санскрите см.: [13, р. 6–9, 20].

¹¹ Напомню, что еще в Первой проповеди Будда возвестил, что, познав Срединный Путь, он обрел проникновенное видение, знание, Бодхи и нирвану, см.: [2, с. 37–43].



[16, с. 107], «прозрение» [16, с. 108], и соответственно «Буддха» – «прозревший» [16, с. 161–163, 167].

Обратите внимание: приведенные термины не имеют никакого отношения к русским словам «просыпаться, пробуждаться» или «Пробужденный», как до сих пор понимают отечественные индологи и буддологи¹². Потому что санскритский корень *budh* значит «будить, пробуждать», «учить, изучать понимать, знать» и это все – активный залог. Причастие прошедшего времени от этого глагола есть *Buddha* – это «тот, кто будит, пробуждает, учит, понимает, знает». Если это слово переводить как «Пробужденный», значит, его кто-то пробудил, что противоречит всем традициям буддизма на всех языках¹³. Ибо палийские и ранние санскритские источники однозначно утверждают, что его духовный подвиг самостоятельный – *sambodhi*, и потому он – *sambuddha* – обрел его самостоятельно, и никакой бог, или Бог, не участвовал в этом. Более того, его Путь и способ достижения открыт для каждого. **Термин «Пробужденный» частично христианизует буддизм.**

Да, санскритские словари переводят *buddha* словом «пробужденный(?)» [21, с. 467], «awakened» [22, р. 733; 25, р. 197], «erwacher» [24, S. 227]. Ученые знают¹⁴, что первое слово в словарной статье является общеупотребительным, а не специальным термином определенного религиозного или идеологического направления. Так, читаем в первом из названных словарей: *buddha* – «просветленный, умудренный, ученый, мудрец...», во втором: “(with Buddhists) a fully enlightened man who has achieved perfect knowledge of the truth...”, в третьем: “Erleuchteter, Einer, der durch die Erkenntniss der Wahrheit...”. Со всей определенностью и даже без общеупотребительного слова перевод дан Т. Рис-Дэвидсом [25, р. 111]: “one who has attained enlightenment... human & divine, by his knowledge of the truth...”.

Соответственно относительно *bodhi*: «совершенное познание или просветление...» [25, с. 469] – у Макдонелла этого термина вообще нет, у Моньер-Уильямса: “(with Buddhist or Jainas) perfect knowledge or wisdom (by which a man becomes a Buddha or Jina)...” [22, р. 734], у Бётлинга слова тоже нет, Рис-Дэвидс переводит с пали так: “(supreme) knowledge, enlightenment, the knowledge possessed by a Buddha (see also sambodhi & sammā-sambodhi...)» [25, р. 111]. Так же переводит с английского языка на пали великий индийский современный ученый Локеш Чандра и его соавтор проф. Рагхувира [26, р. 143].

¹² См. и в упомянутой статье И. В. Грунина [1], а также: [17, с. 150, 162 и др.; 18, с. 159, 172], и в переводе П. Л. Гроховского «Самадхи-раджа-сутры» см.: в [19, с. 117, 119], и в трудах китаиста-буддолога Е. А. Торчинова [20, с. 13], и во многих других работах.

¹³ Правильнее *Buddha* по-русски в общеупотребительном смысле – «проснувшийся», «пробудившийся сам».

¹⁴ Они ведь не первоклашки санскритских или палийских школ.



У Ивана Павловича Минаева было два талантливейших ученика – Сергей Федорович Ольденбург (1863–1934) и Федор Ипполитович Щербатской (1866–1942). К сожалению, в трудах первого совсем ничего не говорится о понимании «Бодхи». В имени «Будда» С. Ф. Ольденбург убирает придыхательный звук [27, с. 227–232], в русском языке в нем нет необходимости. Собственно «Будду» в своей знаменитой лекции 1919 года он величает «Просветленным» [28].

Ф. И. Щербатской, несомненно, является крупнейшим буддологом России первой половины XX в. Одна из его главных книг посвящена как раз проблемам нирваны, йогического созерцания (самадхи), процессам медитации (дхьяна), но, к сожалению, она была создана на английском языке [29]. В 1988 г. вышел в свет перевод этой книги на русский язык, выполненный учеником Ф. И. Щербатского Б. В. Семичовым и А. Н. Зелинским, под редакцией В. Н. Топорова [30, с. 199–263]. Здесь читаем: «В хинаяне процесс просветления¹⁵ описывается как двоякий момент: он состоит из момента ощущения и момента познавания. Ощущение – это удовлетворение (*kṣānti = ruci*), после чего в последующий момент приходит интуиция, видение элементов бытия (*dharmajñāna*). Интуиция относится сперва к окружающему грубому миру, а затем, как это всегда имеет место, она переносится в воображаемые миры транса (*anvaya-jñāna*). Так в 16 последовательных моментах интуиция будущего святого охватывает будущую вселенную, ее истинные и воображаемые миры, и обзревает их в свете четырех ступеней их эволюции к успокоению. Высший момент просветления и является центральным пунктом учения о пути спасения. Огромная литература, особенно в махаяне, посвящена этому пониманию мистической интуиции» [30, с. 216].

Не менее важно и то, что Ф. И. Щербатской нашел русский оригинальный термин для передачи буддийского понятия «абсолюта». Абсолют – условный термин для обозначения самой сокровенной тайны бытия, а также обозначение для того, что вне двойственности, вне каких бы то ни было условий и опор. Термины-аналоги абсолюта в переводе с санскрита: 1) истинно сущее (*matxata*) вне времени и пространства; 2) подлинная реальность (*дхармата*); 3) основа сущего (*дхарма-дхату*); 4) высшая реальность (*таттва*); 5) сущее, как оно есть (*йатха-бхута*); 6) недвойственность (*адвайта*) и т.д. Эти и другие термины не должны затемнять сути: абсолют вне каких бы то ни было свойств, характеристик, концепций и прочего интеллектуального инструментария; он открывается только тому, кто способен полностью освободить (опустошить) свое сознание, которое через пустоту (*шуньята*) сливается воедино с абсолютном.

Абсолют – это не нирвана, не благо и не ценностная или морально-этическая категория, поскольку абсолют вне определений. В буддизме

¹⁵ В английском оригинале “illumination” [29, p. 17].



абсолют не плод философских спекуляций, а искомое неопишемое состояние сознания, знающее все и не прилипающее ни к чему, не останавливающееся ни на чем. Абсолют не противостоит относительности, как и взаимозависимому происхождению. Ибо только в относительности происходит становление. Прекращение взаимозависимого происхождения (*бхава-ниродха*, или *духкха-ниродха*) считается *нирваной* – тем состоянием, в котором тоже открывается и осуществляется абсолют.

Ф. И. Щербатской первым употребил термин «Истинно-сущее» [31, с. 11], и первым назвал Щакьямуни – «Истинно-Сущий (Будда)» [32, с. 54]. Все это потому, что отечественный буддолог, как и древние переводчики, держался строго правила перевода: «Мы не оставили ни одного термина непереуведенным. Мы вообще старались по мере возможности проникнуть в мысль автора в полном ее объеме и передать ее на русском языке так, как передал бы ее сам автор, если предположить, что ему пришлось бы писать на этом языке. В тех же случаях, когда поневоле приходилось отступать от санскритского текста довольно значительно или делать необходимые для понимания текста вставки и дополнения, мы помещали буквальный перевод в примечании. Но при этом нужно заметить, что буквальный перевод может иметь значение только для лиц, знакомых с санскритским языком...» [31, с. 58].

Обратите внимание на то, что одинаково употребление названных терминов, притом что переводы осуществлялись с двух языков: санскрита и тибетского. «Истинно-сущее» – это *tathātā* на санскрите и *de bzhin nyid* по-тибетски. «Истинно-Сущий (Будда)» – это *tathāgata* на санскрите и *de bzhin pa* по-тибетски. И О. О. Розенберг – ученик Ф. И. Щербатского, – работавший с японскими и китайскими источниками, тоже использовал термин «истинно-сущее» [33, с. 184–194]¹⁶.

Относительно проблем, поднимаемых данной статьей, я нашел в книге О. О. Розенберга лишь небольшой фрагмент: «По традиционному толкованию, предмет изучения буддизма разбивается на четыре отдела, четыре так называемые “святые истины”, понимание которых озарило Будду тогда, когда он предавался созерцанию под деревом прозрения» [33, с. 95]. Таким образом, Розенберг остался верен пониманию «Бодхи» Минаевым – Прозрение.

Второй выдающийся ученик Ф. И. Щербатского – Е. Е. Обермиллер – создавал свои труды (исследования и переводы санскритских и тибетских текстов, а также их издание) на английском языке, в том числе в соавторстве с учителем [35]. Естественно, он пользовался терминологией наставника. Перевод Е. Е. Обермиллера «Истории буддизма» тибетца Бутона (1290–1364) с тибетского на английский перевели и на русский язык. В нем «Бодхи» есть «Прозрение» [36, с. 130–131 и др.].

¹⁶ Первое издание этой книги см.: [34].



С середины 1930-х до конца 1950-х гг. в российской буддологии и в российском буддизме произошел трагический спад, связанный с государственной политикой воинствующего атеизма, вылившейся в уничтожение российских ученых-буддологов, запрещение культовых отправлений, массовые аресты и казни буддийского монашества [37].

Своим возрождением отечественная буддология обязана Юрию Николаевичу Рериху (1902–1960) – великому ученому-востоковеду, который всего лишь за последних три года жизни и работы в Московском Институте востоковедения Академии наук сумел подготовить плеяду новых индологов, буддологов, тибетологов, востоковедов. Среди них: Т. Я. Елизаренкова, Ю. М. Парфионович, В. С. Дылыкова, Ю. М. Алиханова, В. Н. Топоров, О. Ф. Волкова, А. Я. Сыркин, А. М. Пятигорский, В. В. Вертоградова, А. В. Герасимов, Г. М. Бонгард-Левин и полдюжины других имен, менее близких к индологии и буддологии (см.: [38]).

В Тибетско-русско-английском словаре, созданном Ю. Н. Рерихом, Ю. М. Парфионовичем и В. С. Дылыковой, приводится понятие «*byang chub – bodhi* 1) будд. Просветление, высшее (совершенное) знание, знание Будды / Enlightenment... 2) дерево мудрости, священное дерево бодхи, смоковница... *byang chub kyī snying po – bodhi-maṇḍa* “сущность бодхи” (почва под деревом бодхи или место (трон), где сидел Будда в момент достижения высшего просветления)» [39, с. 212]. «*de bzhin nyid – tathatā* будд. Истинная сущность (всех элементов), Абсолютная реальность, шуньята...» [40, с. 186].

Владимир Николаевич Топоров в уже упоминавшемся исследовании «Дхаммапады» пользуется терминами и «Просветление», и «просветленный», и «Будда» [5, с. 6–53]. В переводе же только «Просветленный» [4, с. 126, 129]. В палийском тексте в этих строфах (387, 398, 419, 422)¹⁷ упомянут именно *buddha*. И самое замечательное под углом зрения рассматриваемых проблем перевода, что Будда здесь неразрывно связан со светом и солнцем: «Солнце сияет днем, луна светит ночью. Воин сияет в доспехах, брахман сияет при размышлении. Но день и ночь напролет ярким блеском сияет просветленный» (387): ...*atha sabbamahorattiṃ [sabbamahorattaṃ], Buddho tapati tejasā*¹⁸. «Я называю брахманом того, кто знает все о смерти и рождении живых существ, кто свободен от привязанностей и просветлен, кто *сугата*» (419) [4, с. 129]¹⁹... Я называю брахманом того, кто мощен, как бык, благороден, мужествен, победоносен, обладает великой мудростью, свободен от желаний, совершенен и просветлен» (422).

¹⁷ См.: Электронный ресурс: Tipitaka.org.

¹⁸ Там же и в переводе В. Н. Топорова [4, с. 124].

¹⁹ В. Н. Топоров не перевел слово «сугата». В рассматриваемом контексте это – «Благосущий».



Все ученики Ю. Н. Рериха, занимавшиеся исследованием буддизма и переводом, использовали для передачи слова «Бодхи» термин «просветление», а Будду зачастую называли «Просветленным»²⁰. Очевидно, больше всех в этом отношении сделал А. М. Пятигорский, особенно благодаря своему психологическому подходу в изучении ранних буддийских техник медитации, сосредоточения, духовных практик [42, с. 170–211]. Хотя он только один раз в этой работе в переводе употребил термин «совершенное просветление» [42, с. 182, примеч. 28], но сам проведенный анализ ряда палийских сутт убеждает читателя в том, что речь идет именно о глубоко личном опыте переживаний транс в состоянии Бодхи.

Убеждает он еще и потому, что после смерти учителя его ученики ежегодно собирались на Рериховские чтения, продолжающиеся в Институте востоковедения до сих пор благодаря подвижнической деятельности В. В. Вертоградовой (до нее Чтениями руководили Т. Я. Елизаренкова, Ю. М. Цыганков и др.). Как раз в 60-е гг. XX в. А. Я. Сыркин перевел упанишады на русский язык [43–45]. В этих ведийских текстах поведано учение о состояниях сознания. Более раннее в Брихадараньяке (IV, 3, 9–23 и др.) повествует о двух и трех состояниях, где сказано: «Этот [сон] у него – то же, что и состояние пробуждения, ибо, что он видит при пробуждении, то – и во сне. Здесь [во сне] этот *пуруша* сам бывает своим светом» [43, с. 120]. Значит, древние индийцы полагали, что *свет* нужен даже во сне. Что же говорить о самом высоком состоянии сознания?

В средних упанишадах, которые создавались одновременно с ранними текстами джайнов и буддистов, сформулировано было уже учение о четырех состояниях сознания:

Видящий [это] видит все, он всюду достигает всего.
Наделенный глазом,двигающийся во сне,
[крепко] спящий и находящийся за пределами сна –
Таковы четыре разных его состояния;
Четвертое – высшее среди них²¹.

Эти четыре уровня сознания суть *jāgarita-*, *svapna-*, *suṣupta-* и *turiya-sthāna*, или бодрствование, легкий сон, глубокий сон без сновидений и турья [46, с. 161; 47, с. 241]. Последнее означает просто «четвертое состояние». Авторы упанишад еще не могли подобрать подходящий термин, не нашли точного определения этому высшему состоянию сознания. Нашли его джайны и буддисты, назвав его Бодхи, а сумевших достичь его – будды и пратьека-будды (будды-одиночки, не учившие других). И Пробуждение тут совершенно неуместно, потому что «*пуруша* сам бывает своим светом», и потому что среди имен Будды – Сурья-вамща,

²⁰ См.: Г. М. Бонгард-Левин и А. В. Герасимов [41, с. 85], В. В. Вертоградова [3, с. 135–137].

²¹ См.: Майтри упанишада, 7, 11 [45, с. 168], а также: Мандукья упанишада, 9–12 [45, с. 202].



или «тот, кто из солнечной родословной, кто из солнечной линии преемственности, преемник солнца» [48, с. 1, под № 76].

Дальнейшее состояние российской буддологии характеризуется отсутствием школы. В стране живут более полумиллиона буддистов, трудятся десятки буддологов, индологов, востоковедов, но нет школы, где бы целенаправленно и организовано исследовали буддизм как предмет изучения. Нет школы с обязательным преподаванием древних и восточных языков, языкознания, лингвистики, где бы обучали теории и практике перевода, истории, психологии, агиографии, прочтению отдельных жанров текстов и т.д., и т.п.

Московские ученые следуют, как правило, трактовкам учеников Ю. Н. Рериха, а ученые Санкт-Петербурга – наоборот²². Правда, и московские буддологи отказываются придерживаться принципов перевода Ф. И. Щербатского и очень редко дают переводы всех терминов. Особенно в этом отношении не повезло термину «дхарма», который якобы вошел в русский язык и всем понятен. Кому понятен? Может быть, только тем, кто отождествляет его с «учением» Будды. А как быть с десятком других значений и смыслов? Ведь этот термин свойствен практически всем видам и жанрам санскритской литературы, и в каждом жанре свои нюансы смыслов и значений. Да и в буддизме у «дхармы» масса значений.

Вот что по этому поводу думает Далай-лама XIV: «*Дхарма* – санскритское слово, которое значит «опора». С самой широкой точки зрения это слово может относиться ко всем явлениям, поскольку любое из них опирается на свою собственную сущность. Однако, рассматривая связь *дхармы* и мира, скажем, что *дхармой* можно назвать любую практику воздержания, благодаря использованию которой личность способна избежать страха. Это может быть воздержание или защита от страданий, а также от их причин, т.е. страстей. Мы пытаемся сдерживать ум, и упражнения по контролю над умом суть *дхарма*. Опираясь на них, мы удерживаемся от страха и других плохих чувств, которые могли быть вызваны страстями» [50, р. 31]²³.

Отмечу, что в цитируемой книге Далай-лама настойчиво повторяет о «светлой», «светящейся», «сияющей» природе ума и сознания – «The Luminous Nature of the Mind», и о Пути к Просветлению – «The Path to Enlightenment». В книге нет даже намека на какое-то «Пробуждение». Иначе и быть не может, потому что Далай-лама – это не просто глава тибето-монголо-российских буддистов, а мастер тантрических практик Ваджраяны и земное воплощение бодхисаттвы сострадания,

²² Особенно это проявилось в новейшей диссертации на соискание степени кандидата исторических наук Е. С. Бушуева [49]. По всем показателям, человек знает и предмет, и языки, и культуру, тем не менее упорно твердит о «пробуждении», не задумываясь и не объясняя, кого и кем.

²³ См. также в русском переводе: [51, с. 44].



Авалокитешвары. Согласно текстам Наивысшей Йога-тантры, «Бодхисаттва есть сияющее просветленное существо» (*bodhisattva-samarabhaḥ*)²⁴. В этой же тантре «совершенное существо» (сиддха) названо «единственным светом» (*eka-avabhāśakaḥ*)²⁵.

Аналогично взывают к свету и тексты-комментарии к «Хеваджра-тантре». «Ибо то, чем будет Путь к Просветлению, то создается формой недвойственного (*адвайя*) сияния (*пракаша*)» (*kim punar bodhi-mārgo bhaviṣyati, atha-advaya-prakāśa-rūpeṇa bhāvyaeran*)²⁶.

Завершим данное расследование фрагментами цитаты из «Махавайрочана-сутры», в которой спрашивается [55, с. 47–50]:

«Повелитель тайн, что есть просветленность (*bodhi*)? Скажу так: это – истинное познание своего сердца. Повелитель Тайн, это – состояние высшей, полной и совершенной просветленности (*anuttarā samyaksambodhi*)... Поскольку состояние полной пустоты и есть *bodhi*, нет ни просветляющего, ни того, чему просветляются. Отчего? Поскольку бодхи не имеет признаков (формы), о Повелитель Тайн, не имеют формы и все дхармы, подобно облику полной пустоты»

Тогда Ваджрапани вновь спросил Будду: «Почитаемый Миром, где ищут полной мудрости? Кто обретает истинную просветленность?..»

Будда отвечал:

«Повелитель Тайн! *Bodhi*, всю и всяческую мудрость следует искать в своем сердце... Облик сознания – полная пустота – вне как всех разделений, так и отсутствия всех разделений... природа, будучи равной полной пустоте, одинакова с сознанием, равна просветленности (*бодхи*)... сознание, мир полной пустоты и *бодхи* недвойственны. Их изначальная основа – сострадание...

Поведай, Почитаемый Миром,
как в сердце рождается *бодхи*?

Посредством каких образов
узнают о проявленности просветленного сознания?..

Лишь Великий Муни в состоянии раъяснить

Различие между сердцем [обыденным] и сердцем [просветленным].

Итак, единственно правильный ответ на вопрос: что такое Бодхи, – это Просветление, овладение светом познания, проникновения во все внутренние и внешние миры посредством силы света. К этому стремятся все буддийские подвижники: слушатели и последователи буддийских истин (*шраваки*), просветленные одиночки (*пратьека-будды*), просветленные существа (*бодхи-саттвы*), свято просветленные (*самъ-як-самбуддха*).

²⁴ Гухья-самаджа-тантра, XIII, 18 (см.: [52, с. 606; 53, р. 39]).

²⁵ Гухья-самаджа-тантра, XIII, 52 (см.: [52, с. 616; 53, р. 42]).

²⁶ Хеваджра-тантра, I, 19 (см.: 54, р. 21; 52, с. 655]).



Для термина «пробуждение» тоже немало возможностей быть использованным в буддийской литературе. На мой взгляд, будет верным характеризовать как пробуждение эффекты от знаменитых четырех встреч молодого Сиддхартхи из жизнеописаний Щакьямуни с согбенным стариком, с ущербным инвалидом, похоронной процессией и с нагим аскетом-йогином. Это были первые четыре пробуждения от иллюзий молодости. Были у аскета Гаутамы и другие пробуждения в его долгой и усердной йогической практике вплоть до самого Просветления.

И в тантрической литературе применяется термин «пробуждение». Но это не *Бодхи*. Это термин «*бодхана*», тоже чрезвычайно многозначный, но в тантрах Наивысшей йоги его значение таково: «пробуждать кого-то кем-то, заставить кого-то прозреть или помочь кому-то просветлеть и т.д.». Соответственно имеются и активные деятели (*бодхака*), умеющие это делать. Бодхисаттвы, которых еще Нагарджуна называл «делателями Просветленных» (*буддха-кара*), сиддхи, махасиддхи, тары и т.д. Но это предмет уже следующего рассмотрения.

Литература

1. Грунин И. В. Тринакирана мудра в буддийской иконографии Мьянмы и Таиланда. *Ориенталистика*. 2018;1(3-4):371–393. DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-371-393](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-371-393).
2. Андросов В. П. *Буддийская классика Древней Индии. Слово Будды и трактаты Нагарджуны в переводах с палийского, санскритского и тибетского языков с комментариями*. М.: Алмазный путь; 2010.
3. Коростовцев М. А., Кацнельсон И. С., Кузищин В. И. (ред.) *Хрестоматия по истории Древнего Востока*. Ч. 2. М.: Высшая школа; 1980.
4. Топоров В. Н. (пер.), Рерих Ю. Н. (ред.). *Дхаммапада*. М.: Восточная литература; 1960.
5. Даль В. И. *Толковый словарь живого великорусского языка*. Т. 3. М.; 1882.
6. Ожегов С. И. *Словарь русского языка*. М.: Русский язык; 1988.
7. Arnold Ed. *The Light of Asia, Or the Great Renunciation (Mahabhinishkramana): Being the Life and Teaching of Gautama, Prince of India and Founder of Buddhism, As Told in Verse by an Indian Buddhist*. Taylor & Francis Group; 2016.
8. Анненская А. Н. (пер.). *Свет Азии*. СПб.: Типо-литография В. А. Тиханова; 1890.
9. Андросов В. П. *Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов*. М.: Восточная литература; 2001.
10. Андросов В. П. *Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь*. М.: Ориенталия; 2011.
11. Андросов В. П. *Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты*. М.: Восточная литература; 2000.
12. Андросов В. П. *Основоположник Махаяны Нагарджуна и его труды*. Т. 1: Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. 2-е изд., испр. М.: Восточная литература; 2018.



13. Lamotte É. The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism. *Buddhist Studies Review*. 1985;2(1–2):4–24.

14. Васильев В. П. *Буддизм, его догматы, история и литература*. Ч. 1: Общее обозрение. СПб.: Тип. Императорской академии наук; 1857.

15. Васильев В. П. *Буддизм, его догматы, история и литература*. Ч. 3: Дараната. История буддизма в Индии. СПб.: Тип. Императорской академии наук; 1869.

16. Минаев И. П. *Буддизм: исследования и материалы*. Т. 1, вып. 1. СПб.: Тип. Императорской академии наук; 1887.

17. Степанянц М. Т. (ред.). *Индийская философия. Энциклопедия*. М.: Восточная литература; Академический проект; Гаудеамус; 2009.

18. Степанянц М. Т. (ред.). *Философия буддизма. Энциклопедия*. М.: Восточная литература; 2011.

19. *Стержень жизни. Книга о Будде и его учении*. СПб.: Дхарма Центр; 1997.

20. Торчинов Е. А. *Введение в буддологию*. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество; 2000.

21. Кочергина В. А. *Санскритско-русский словарь*. 2-е изд. М.: Русский язык; 1987.

22. Monier-Williams M. *A Sanskrit-English dictionary*. Oxford: Oxford At the Clarendon press; 1899.

23. Macdonell A. A. *A Practical Sanskrit Dictionary*. Oxford: Oxford University Press; 1924.

24. *Sanskrit-Wörterbuch in kurzerer Fassung bearbeitet von O. Böhtlinck*. Vierter Theil. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften; 1883.

25. Rhys Davids T. W., Stede W. (ed.). *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. London: Pali Text Society; 1924.

26. Lokesh Candra (ed.). *English-Pali Dictionary by Prof. Raghuvira*. New Delhi; 2018.

27. Ольденбург С. Ф. *Культура Индии*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991.

28. Ольденбург С. Ф. *Первая буддийская выставка в Петербурге*. Пг.: Изд. Отдела по делам Музеев и охране памятников Искусства и Старины; 1919.

29. Stcherbatsky Th. *The Conception of Buddhist Nirvāna*. Leningrad: Publishing Office of the Academy of Sciences of the USSR; 1927.

30. Щербатской Ф. И. *Избранные труды по буддизму*. М.: Наука; ГРВЛ; 1988.

31. Щербатской Ф. И. *Теория познания и логика по учению позднейших буддистов*. Ч. 1. «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармоттары. Санскритские параллели. СПб.: Аста-Пресс LTD; 1995.

32. Щербатской Ф. И. (пер.). Дхармакирти. *Обоснование чужой одушевленности* (с толкованием Винитадева). Пг.: Ясный Свет; 1922.

33. Розенберг О. О. *Труды по буддизму*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991.

34. Розенберг О. О. *Проблемы буддийской философии*. Пг.: Изд. Факультета Восточных языков Петроградского ун-та; 1918.

35. Stcherbatsky Th., Obermiller E. (ed.). *Abhisamayāṅkāra-Prajñāparamitā-upadeśa-śāstra. The Work of Bodhisattva Vaitreya*. Fasc. I. Leningrad; 1929.



36. Будон Ринчендуб. *История Буддизма*. СПб.: Евразия; 1999.
37. Терентьев А. *Буддизм в России – царской и советской*. СПб.: Нартаг; 2014.
38. Росов В. А. (ред.). *Юрий Рерих: Живое наследие. Материалы к биографии*. Вып. 1. М.: ГМВ; 2012.
39. Рерих Ю. Н. *Тибето-русско-английский словарь с санскритскими параллелями*. Вып. 6. М.: Наука; 1986.
40. Рерих Ю. Н. *Тибето-русско-английский словарь с санскритскими параллелями*. Вып. 4. М.: Наука; 1985.
41. Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. *Мудрецы и философы Древней Индии*. М.: Наука; 1975.
42. Пятигорский А. М. О психологическом содержании учения раннего буддизма. В: *Труды по востоковедению*. Т. 1. Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 201. Тарту; 1968.
43. Сыркин А. Я. (пер.). *Брихадараньяка-упанишада*. М.: Наука; 1964.
44. Сыркин А. Я. (пер.). *Чхандогья-упанишада*. М.: Наука; 1965.
45. Сыркин А. Я. (пер.). *Упанишады*. М.: Наука; 1967.
46. Сыркин А. Я. К систематизации некоторых понятий в санскрите. В: Давыдова Г. А. (ред.) *Семиотика и восточные языки*. М.: Наука; ГРВЛ; 1967. С. 146–164.
47. Сыркин А. Я. *Некоторые проблемы изучения упанишад*. М.: Наука; ГРВЛ; 1971.
48. *Mahāvīyutpatti*. 2-е изд. СПб.: Тип. Императорской академии наук; 1911.
49. Бушуев Е. С. *Санскритские письменные источники по истории тантрического буддизма VII–XI вв.* СПб.: Изд. ИВР; 2018.
50. Hopkins J. (ed.). *The Fourteenth Dalai Lama. Kindness, Clarity, and Insight*. N. Y.: Snow Lion Publications; 1984.
51. Андросов В. П. (пер.). *Далай-лама XIV. Доброта, ясность и постижение сути*. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Открытый мир; 2007.
52. Андросов В. П. *Очерки изучения буддизма Древней Индии*. М.: ИВ РАН; Наука; Восточная литература; 2019.
53. *The Guhyasamāja Tantra*. A New Critical Edition by Yukei Matsunaga. Osaka: Toho Shuppan, Inc.; 1978.
54. Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi (eds). *Hevajratantram with Muktāvalī Pañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Ratnākaraśānti*. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies; 2001.
55. Фесюн А. Г. (пер.). *Махавайрочана-сутра*. М.: Восточная литература; 2018.

References

1. Grunin I. V. Trinakirana mudra in Buddhist iconography of Myanmar and Thailand. *Orientalistica*. 2018;1(3–4):371–393. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-371-393](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-371-393).
2. Androsov V. P. *The Buddhist classics of the Ancient India. Buddha's Word and the writings by Nagarjuna*. Moscow: Almaznyi put; 2010. (In Russ.)



3. Korostovtsev M. A., Katsnelson I. S., Kuzischin V. I. (eds). *A Reader on the History of the Ancient East*. Part 2 Moscow: Vysshaya shkola; 1980. (In Russ.)
4. Toporov V. N. (transl.). Roerich Yu. N. (ed.). *Dhammapada*. Moscow: Vostochnaya Literatura Publishers, 1960. (In Russ.)
5. Dal V. I. *A Thesaurus of spoken Language of the Great Russia*. Vol. 3. Moscow, 1882. (In Russ.)
6. Ozhegov S. I. *A Russian Thesaurus*. Moscow: Russkii yazyk; 1988. (In Russ.)
7. Arnold Ed. *The Light of Asia, Or the Great Renunciation (Mahabhinishkramana): Being the Life and Teaching of Gautama, Prince of India and Founder of Buddhism, As Told in Verse by an Indian Buddhist*. Taylor & Francis Group; 2016.
8. Annenskaya A. N. (transl.). *The Light from Asia*. St Petersburg: Tipo-litografiya V. A. Tikhanov; 1890. (In Russ.)
9. Androsov V. P. *Buddha Shakyamuni and the Indian Buddhism. A modern interpretation of the Ancient texts*. Moscow: Vostochnaya literature; 2001. (In Russ.)
10. Androsov V. P. *The Indo-tibetan Buddhism. An encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Oriantalia; 2011. (In Russ.)
11. Androsov V. P. *The Buddhism of Nagarjuna. Writings on Religion and Philosophy*. Moscow: Vostochnaya literature; 2000. (In Russ.)
12. Androsov V. P. *The founder of Mahayana. Nagarjuna and his writings*. Vol. 1: The Buddhism of Nagarjuna. Writings on Religion and Philosophy. 2nd ed. Moscow: Vostochnaya literature; 2018. (In Russ.)
13. Lamotte É. The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism. *Buddhist Studies Review*. 1985;2(1–2):4–24.
14. Vasiliev V. P. *Buddhism, its dogmatic teachings, history and literature*. Part 1: A general survey. St Petersburg: The Imperial Academy of Sciences Publishers; 1857. (In Russ.)
15. Vasiliev V. P. *Buddhism, its dogmatic teachings, history and literature*. Part 3: Daranata. The history of Buddhism in India. St Petersburg. The Imperial Academy of Sciences Publishers; 1869. (In Russ.)
16. Minaev I. P. *Buddhism: sources and scholarly research*. Vol. 1, iss. 1. St Petersburg: The Imperial Academy of Sciences Publishers; 1887. (In Russ.)
17. Stepanyants M. T. (ed.). *The philosophy of India. An Encyclopaedia*. Moscow: Vostochnaya literatura; Akademicheskii proekt; Gaudeamus; 2009. (In Russ.)
18. Stepanyants M. T. (ed.). *The Buddhist Philosophy. An Encyclopaedia*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2011. (In Russ.)
19. *The core of life. A book about Buddha and His Teachings*. St Petersburg: Dkharma Tsentr; 1997. (In Russ.)
20. Torchinov E. A. *An introduction to the Bhuddist studies. A University lecture course*. St Petersburg: The St Petersburg Philosophical Society; 2000. (In Russ.)
21. Kochergina V. A. *A Sanskrit-Russian Dictionary* 2nd ed., Moscow: Russkii yazyk; 1987. (In Russ.)
22. Monier-Williams M. *A Sanskrit-english dictionary*. Oxford: Oxford At the Clarendon press; 1899.
23. Macdonell A. A. *A Practical Sanskrit Dictionary*. Oxford: Oxford University Press; 1924.



24. *Sanskrit-Wörterbuch in kurzerer Fassung bearbeitet von O. Böhtlinck*. Vierter Theil. St Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften; 1883.

25. Rhys Davids T. W., Stede W. (ed.). *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. London: Pali Text Society; 1924.

26. Lokesh Candra (ed.). *English-Pali Dictionary by Prof. Raghuvira*. New Delhi; 2018.

27. Oldenbourg S. F. *India and its culture*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991. (In Russ.)

28. Oldenbourg S. F. *The first exhibition of the Buddhist artefacts in St Petersburg*. Petrograd: Published by the Department of Museums and preservation of Art and Antiquities; 1919. (In Russ.)

29. Stcherbatsky Th. *The Conception of Buddhist Nirvāna*. Leningrad: Publishing Office of the Academy of Sciences of the USSR; 1927.

30. Stcherbatsky F. I. *Selected works on Buddhism*. Moscow: Nauka; GRVL; 1988. (In Russ.)

31. Stcherbatsky F. I. *Theory of knowledge and logic according to the teachings of later Buddhists*. Part 1. «A manual on logic» by Dharmakirti commented by Dharmottara. St Petersburg: Asta-Press LTD; 1995. (In Russ.)

32. Stcherbatsky F. I. (transl.). *Dharmakirti A Justification of the alien animation (commented by Vinitadeva)*. Petrograd: Yasnyi Svet; 1922. (In Russ.)

33. Rosenberg O. O. *Works on Buddhism*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991. (In Russ.)

34. Rosenberg O. O. *The problems of the Buddhist philosophy*. Petrograd: The Petrograd University Faculty of the Oriental Languages; 1918. (In Russ.)

35. Stcherbatsky Th., Obermiller E. (ed.). *Abhisamayāṅkāra-Prajñāparamitā-upadeśa-śāstra. The Work of Bodhisattva Vaitreya*. Fasc. I. Leningrad; 1929.

36. Budon Rinchendub. *The history of Buddhism*. St Petersburg: Evraziya; 1999. (In Russ.)

37. Terentyev A. *Buddhism in Czarist and Soviet Russia*. St Petersburg: Nartag; 2014. (In Russ.)

38. Rosov V. A. (ed.). *Yury Roerich: The Living Heritage. Materials for his biography*. Iss. 1. Moscow: GMV; 2012. (In Russ.)

39. Roerich Yu. N. *The Tibetan-Russian-English Dictionary with Sanskrit parallels*. Iss. 6. Moscow: Nauka; 1986. (In Russ.)

40. Roerich Yu. N. *The Tibetan-Russian-English Dictionary with Sanskrit parallels*. Iss. 4. Moscow: Nauka; 1985. (In Russ.)

41. Bongard-Levin G. M., Gerasimov A. V. *The Wise men and Philosophers in the Ancient India*. Moscow: Nauka; 1975. (In Russ.)

42. Pyatigorsky A. M. The psychological contents of the Early Buddhist Teachings. In: *Orientalist Research Papers. Vol. 1. Memoirs of the Tartu University*. Iss. 201. Tartu; 1968. (In Russ.)

43. Syrkin A. Ya. (transl.). *Brihadaranyaka-upanishada*. Moscow: Nauka; 1964. (In Russ.)

44. Syrkin A. Ya. (transl.). *Chhandogya-upanishada*. Moscow: Nauka; 1965. (In Russ.)

45. Syrkin A. Ya. (transl.). *The Upanishads*. Moscow: Nauka; 1967. (In Russ.)



46. Syrkin A. Ya. Regarding the systematization of some ideas in the Sanskrit language. In: Davydova G. A. (ed.) *Semiotics and the Eastern languages*. Moscow: Nauka; GRVL; 1967, pp. 146–164. (In Russ.)

47. Syrkin A. Ya. *Some research questions regarding the Upanishads* Moscow: Nauka; GRVL; 1971. (In Russ.)

48. *Mahāvvyutpatti*. 2nd ed. St Petersburg: The Russian Imperial Academy of Sciences, 1911. (In Russ.)

49. Bushuev E. S. *The written texts in Sanskrit regarding the history of Tantric Buddhism in the 7th–12th cent.* St Petersburg: IVR; 2018. (In Russ.)

50. Hopkins J. (ed.). *The Fourteenth Dalai Lama. Kindness, Clarity, and Insight*. N. Y.: Snow Lion Publications; 1984.

51. Androsov V. P. (transl.). *Dalai-Lama XIV. Kindness, clarity and insight*. 2nd ed. Moscow: Otkrytyi mir, 2007. (In Russ.)

52. Androsov V. P. *Selected Essays on Buddhism in Ancient India*. Moscow: Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Nauka; Vostochnaya literatura; 2019. (In Russ.)

53. *The Guhyasamāja Tantra*. A New Critical Edition by Yukei Matsunaga. Osaka: Toho Shuppan, Inc.; 1978.

54. Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi (eds). *Hevajratantram with Muktāvalī Pañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Ratnākaraśānti*. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies; 2001.

55. Fesyun A. G. (transl.). *Mahavajrochana-sutra*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2018. (In Russ.)

Информация об авторе

Андросов Валерий Павлович, доктор исторических наук, профессор, директор Института востоковедения Российской академии наук, Москва, Российская Федерация.

Information about the author

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

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 16 января 2019 г.
Одобрена рецензентами: 12 февраля 2019 г.
Принята к публикации: 25 февраля 2018 г.

Article info

Received: January 16, 2019
Reviewed: February 12, 2019
Accepted: February 25, 2019



DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-1-40-50
УДК 294.3

Original Paper
Оригинальная статья

Imagination, Desire, and Aesthetics in Engendering a Vision of Śambhala

V. A. Wallace

University of California, Santa Barbara, United States of America,
e-mail: vwallace@religion.ucsb.edu

Abstract: the legend of Śambhala and a related eschatological battle between the twenty-fifth *kalkī* king of Śambhala and the enemy of Dharma, which initially appeared in the eleventh-century Indian, Buddhist tantric tradition of the *Kālacakrantra*, proliferated in the later Tibetan and Mongolian sources. In the nineteenth, and particularly in the early twentieth-century Mongolia, when the demolishing of Buddhist monasteries and persecution of Buddhist monks were carried out by the Mongolian Peoples' Revolutionary Party, a wealth of literature on meditational and ritual practices related to the transference of consciousness (*pho ba*) to the Buddhist kingdom of Śambhala emerged. Witnessing the executions of monks and a destruction of Buddhism in Mongolia, Mongolian lamas in the country's capital felt the urgency to compose practical guides to a swift transference of consciousness to Śambhala for the lamas who were facing an immanent death. The instructions on the transference of consciousness to Śambhala abound in meditations with visualization and imagination practices and accompanying rituals.

Keywords: Kālacakra, Kalāpa; *pho ba*, *kalkī*, Sukhavatī, *sadhana*; Śambhala; transference of consciousness

For citation: Wallace V. A. Imagination, Desire, and Aesthetics in Engendering a Vision of Śambhala. *Orientalistica*. 2019;2(1):40–50. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-40-50.

Воображение, желание и эстетика в воплощении видения Шамбалы

В. А. Уоллес

Калифорнийский университет, Санта-Барбара, США,
e-mail: vwallace@religion.ucsb.edu

Резюме: легенда о Шамбале и связанной с ней эсхатологической битве между двадцать пятым кальки-царем Шамбалы и врагом Дхармы, первоначально в XI в. по Р. Х. появившись в индийской буддийской тантрической традиции калачакратантры, впоследствии получила распространение и в более поздних тибетских и монгольских источниках. В Монголии в XIX, и особенно в начале XX в., в период разрушения буддийских монастырей и преследования буддийских монахов Революционной партией монгольских народов появилось много литературы по медитативным и ритуальным практикам, связанным с перене-



сением сознания (фо ба) в буддийское царство Щамбалы. Будучи свидетелями казней монахов и разрушения буддизма в Монголии, монгольские ламы в столице страны чувствовали необходимость составить практические руководства по быстрому переносу сознания в Щамбалу для лам, которым грозила неминуемая смерть. Инструкции по переносу сознания в Щамбалу изобилуют медитациями, сопряженными с практиками визуализации и воображения, а также сопутствующими ритуалами.

Ключевые слова: калапа; Калачакра; сознание, перенесение его; Щамбала; 'pho ba, kalkī, Sukhavatī, sādhan

Для цитирования: Wallace V. A. Imagination, Desire, and Aesthetics in Engendering a Vision of Śambhala. *Ориенталистика*. 2019;2(1):40–50. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-40-50.

Among the abundant Tibetan-language sources in Mongolia that date from the late nineteenth and early twentieth centuries, one finds a number of ritual texts and prayers dealing with imagination and visualization practices pertaining to rebirth in Śambhala. Sources that form a basis for this presentation are Agvan Damdinsüren's (Ngag dbang rta mgrin bsrud) *The Swift Path to Kalāpa: A Compilation of the Layout of Śambhala and Ritual Offering to The Dharma Kings and Kalkīs* (*Shambha la'i zhing gi bkod pa'i 'don sgrigs chos rgyal rigs ldan rnam la mchod pa'i cho ga ka la par bgrod pa'i myur lam zhes bya ba bzhug so*), Minjüür Dechin Shiirev's *The Jewel Steps of a Fortunate Disciple, A Prayer for a Sure Rebirth in the Land of Śambhala of the Great Siddhi, in the Land that Captivates a Person's Mind for a Definite Meeting with the Dharma of Raudra Kalkī* (*Khünii Oyunyg Barigch Oron, Deed Büteliin Shambalyn Orond Magadtai Törökh khiigeed Rigden Dagvyn Shashintai Magad Uirakhyn Erööl, Khuvytai Taviin Erdeniin Gishgüür Khemeekh Orshvoi*), and Zava Damdin's (*Blo bzang rta dbyangs*) *Elucidation of the Swift Path – A Guidance Manual to Transference of Consciousness to the Pure Land of Śambhala* (*Zhing mchog shambha la'i 'pho 'khrid myur lam gsal byed ces bya ba bzhugs so*). All three of these transference of consciousness ('pho ba) texts were composed in the early twentieth century, on the eve of the Communist revolution and shortly after, during the period of the immanent peril of Buddhism in Mongolia. The anxiety caused by social and personal crises and the sense of helplessness intensified desire for escape into an alternate world of experiences and enhanced the proliferation of literature related to 'pho ba practices for rebirth in Śambhala. As one would expect, the imagination and visualization practices described in these 'pho ba texts are about transformation from death in this troubled and perilous world to a new life in the idyllic Śambhala, in the enduring realm of Buddha Dharma. The imagination and visualization practices in the mentioned texts are ritual, trans-historical processes that look beyond the present world and its troubling circumstances. They function as a means for achieving the specific, intentional result and the practitioner's transformation in a new world.



As we will see later one, imagination integrates multifarious, concurrent, and complementary cognitive activities. A mental imagery that is created, evoked, manipulated, and examined in these processes necessitates the activation of the memory derived from previous perceptions of visual presentations such as painting. For example, in his *Elucidation of the Swift Path – A Guidance Manual to Transference of Consciousness to the Pure Land of Śambhala*, Zava Damdin instructs the practitioner that prior to engaging in the transference of consciousness practice, one should properly display an image of the Buddha Kālacakra and of the landscape of Śambhala as a general and a particular support of the body, speech, and mind with these words:

Here, having relied on the *yoga* of the indivisibility of one's own root *guru* and glorious Kālacakra, one who desires to practice the instruction on a travel to glorious Śambhala, a celestial realm of humans, should in an isolated place agreeable to the mind appropriately display an image of Kālacakra or of the layout of Śambhala as a general support of the body, speech, and mind, perform a *pūja* in front of it, and sincerely arrange a beautiful display of whatever one has¹.

Likewise, the act of imagination in this practice also activates the verbal and physical participation. In the context of these '*pho ba* practices, prescribed visualizations mutually differ in their contents, structures, functions, and applications. For this reason, it is difficult to apply a single, theoretical model to all of them. Nevertheless, there are several discernable, common features among the practices of imagination and visualization in the examined '*pho ba* texts. In all of them, imagination is an intentional mental activity and not an entirely spontaneous. Memory plays an important role in the production of mental imagery that appears as perceptions. Therefore, we see in these practices the interweaving of imagination and perception, in which a duality between imagination and perception is diminished. The perception of a mental imagery is thus codetermined not only by external visual and linguistic factors but also by imaginary refinements of the reproduced, external world of Śambhala. An imaginative visualization of Śambhala, its kings, and others is a discursive, inter-subjective, and symbolic structuring of that world, which begins in each case with the same view of emptiness. Moreover, although the procedures and contents of visualizations in the examined '*pho ba* practices are shaped by theoretical assumptions shared by the Gelug community of Mongolian *Kālacakratantra* practitioners, the observable, procedural and visual differences may be an outcome of the authors' affiliations with different Gelug monastic lineages in Mongolia and Tibet.

¹ Zhing mchog shambha la'i 'pho 'khrid myur lam gsal byed ces bya ba bzhugs so, folio 1a: *dir rang gi rtsa ba'i bal ma dang dpal dus kyi 'khor lo dbyer med kyi rnal 'byor ba brten nas, mi'i mkha' spyod dpal ldan shambha lar bgröd pa'i man ngag nyams su len par 'dod pas/ dben zhing yid dang mthun pa'i gnas su sku gsung thugs kyi rten spyi dang khyad par dus 'khor gyi sku brnyan nam shambha la'i zhing bkod ci rigs bkram zhing/*



Mental images and their cognitive effects, hidden away from the external observer, remain within the inner, subjective space and discrete experience, shaped by one's perspective and other factors. While recognizing this, merely for pragmatic reasons, I provisionally classify visualization practices prescribed in the three mentioned texts into two general types: the inwardly and outwardly oriented visualizations. I refer to those visualization practices that involve some kind of imaginative self-transformation as inwardly oriented. An example of the inwardly oriented visualization is the following practice described in Zava Damdin's work as preliminary to the core *'pho ba* visualization:

On the top of crown of your head, on the upper end of the *jāti*,
Is the supreme, root lama, Ādibuddha.

Your body is reddish-white in color, and your facial expression is pleased and smiling,

Clothed with the three Dharma robes and golden *paṇḍita* hat.

Your two hands hold a *vajra* and bell while sounding a *damaru*.

Your two feet are crossed in the *vajra* posture,

And inside the great central channel in your upright, seated body,

At the level of your heart, in the jeweled palace in Kalāpa,

Is the essential nature in the aspect of Kālacakra,

Present in the form of the ten powerful syllables [of the Kālacakra *mantra*].

The three places [on your body] are marked with the three seed syllables (*om āḥ hūṃ*),

And from the syllable *hūṃ* light spreads forth to the Pure Realms of the ten directions,

Inviting all the *buddhas* and *bodhisattvas*,

Which dissolve into yourself, transforming you into an embodiment of all objects of refuge².

In contrast, I refer to those practices that involve visualizations of Śambhala as a geographical space as outwardly oriented. In these practices, the visualization and imagination are inextricably interconnected. In some instances, imagination involves a mental construction of visual images. In other instances, when the imagined evades visual representation, a mental image is not visual but rather a thought. An example of this is a practice in which one imagines that the essential nature of the external offerings and symbolic representations of Śambhala and its deity laid out on the altar is that of

² Zhing mchog shambha la'i 'pho 'khrid myur lam gsal byed ces bya ba bzhugs so, folios 2b–3a:
*rang gi jāti'i yar sna spyi bo'i steng/
dang po'i sangs rgyas rtsa ba'i bla ma mchog/
sku mdog dkar dmar dgyes pa'i 'dzum zhal can/
chos gos gsum dang gser mdog pan zhwas mdzes/
phyag gnyis rdo dril cang te'u 'khol tshul mdzad/
zhabs gnyis rdo rje skyil krung gis bzhugs pa'i sku yi drang por rtsa chen dbu ma'i nang/
snying thad nor bu'i pho brang k' la bar//
ngo bo dus kyi 'khor lo rnam pa ni/
rnam bcu dbang ldan yi ge'i gzugs su gnas/*



primordial consciousness, or gnosis (*ye shes*). While Agvaan Damdinsüren and Minjüür Dechin prescribe various outwardly and inwardly oriented visualization practices, a considerably shorter text of Zava Damdin, like many other Mongolian, short ritual prayers and *'pho ba* practices for rebirth in Śambhala, is exclusively concerned with the inwardly oriented visualizations.

The practices of visualizing the land of Śambhala, as given in the first two mentioned texts, entail bringing to mind an alternate reality and implicitly one's participation in it. A visualization of Śambhala is a symbolic enactment of one's visit to Śambhala. Although a visual experience of an imagined Śambhala is a temporal departure from the present time and space, it is deemed conducive to the future transcendence of time and space. A visualization of Śambhala is a mental process in which one produces new mental imprints by means of the patterns contained in a mental image. This, in turn, one familiarizes the mind with a vision of Śambhala and its culture and creates new memories conducive to the *bar do* (intermediate state between death and rebirth) experience that leads one to Śambhala. Moreover, based on the premise that a mentally constructed image is not something other than the mind, that it is a reflection of the mind itself, the degree of subtlety of a visualized image is understood to correlate to the degree of the subtlety of the mind that creates it. It is on this premise that the first two of the mentioned texts structure a sequence of visualization practices that could bring about increasingly subtler visions of Śambhala and corresponding mental states.

Various preliminary practices to the core *'pho ba* practice, which include visualizations, offerings, recitations of the versified homage, invocations, and eulogies to Kālacakra and the kings of Śambhala, have a theurgical significance. Imbued by intentionality, they catalyze visionary experiences of Śambhala, its inhabitants, deities, and the like. Whether in the context of preliminary practices or in the context of the innermost *'pho ba* practices, one finds both the synchronicity of recitation and visualization practices and the turning away from the words of prayer and eulogy to silent images. While certain visualization practices are characterized by the merging of visual and auditory elements, in other visualization practices one finds the coalescence of light with a wide range of forms, including anthropomorphic, environmental, and syllabic forms. With the words of prayer and eulogy the practitioner establishes an intimate connection with the lineage of the kings of Śambhala and paves the way to the actual encounter with them. In fact, in Agvaan Damdinsüren's work, soon after the initial expressions of refuge and brief preliminary practices, one is introduced to each of the Dharma-kings and *kalkī* of Śambhala. Only after that introduction is one informed about the location of Śambhala within the world of the Small Jambudvīpa:

As for the northern Śambhala, in the center of the Small Jambudvīpa is Vajrāsana (Bodhgaya), the place where the Buddhas of the fortunate (*bhadra*) era arrive. In the east is the five-peaked mountain (Wu-tai), which is an abode of



Mañjuśrī. In the south is the Potala Mountain, which is an abode of Avalokiteśvara. In the west is Oḍḍiyāna (Urgyan), which is an abode of *dākiṇīs*. In the north is Śambhala, which is an abode of human *vidyādharas*. [3A] The fifth of those five abodes is a residence of the Dharma kings and the *kalkīs*. Moreover, corresponding to three types of oceans, Small Jambudvīpa [measures] 25,000 leagues from the south to the north and is divided into three regions. The northern section among those three regions is divided into six great territories, and it is in the fifth [of those six territories. [Yet, it is said] in the great *Stainless Light Commentary* (*'Grel chen dri med 'od*) that the fifth [territory] is Greater China³, and the sixth [territory] is Himālaya. Thus, it belongs to the Himālayan [region]⁴.

Imagining Śambhala's geographical location within the Small Jambudvīpa, one at the same time imagines the larger world itself. This marks the initial phase in a sequence of the visualizations of Śambhala in Agvaan Damdinsüren's work, in which the practice progresses from constructing a larger visual image of Śambhala as a physical and geographic place to gradually smaller and subtler visual images of Śambhala as an inner, spatial world of the mind. Like in many tantric visualization practices of *maṇḍalas* and their deities or in tantric *sādhana*s on Pure Lands of various *buddhas* and *bodhisattvas*, here too, each of these visualizations of Śambhala is situated within specific phase of a larger context of the practice in accordance with their individual goals and functions. Analysis of the subsequent meditations on a mentally constructed image Śambhala gives us some insight into the power and value of visual imagination, combined with power of desire. It also reveals the dialectic between the aesthetic features of a visualized image of Śambhala and desire for rebirth there. On the one hand, it is an aspiration for rebirth in Śambhala that drives the visual desire for Śambhala; and on other hand, contemplation on the attractive features of a visualized Śambhala intensifies that desire. An image of the imaginatively recreated Śambhala corresponds to that desire. Moreover, an aspiration to be born in Śambhala is tied to imagination in which one affectively projects oneself into that aesthetically and spiritually alluring place. For instance, in Agvaan Damdinsüren's work, one is told that in order to generate a strong aspiration for rebirth in Śambhala, one must dwell on the majestic beauty of Śambhala's landscape, the excellent ethical qualities of its inhabitants, the attractive features of their bodies and clothing, the magnificence and splendor of the *kalkī*'s body, the unparalleled glamour of his palace in Kalāpa, the grandeur of his vast retinue of wives, ministers, army, and handsome ruling princes with their splendid appearances, 900 million towns with two-storied houses, the unimaginable abundance of wealth and provisions for everyone, including for shaven monks and ascetics who uphold the Vinaya with great devotion, the widespread Dharma teachings,

³ In the *Stainless Light Commentary* (*Vimalaprabhā*), the Greater China is mentioned as Mahācīna in addition to China (Cīna).

⁴ *Shambha la'i zhing gi bkod pa'i 'don sgrigs chos rgyal rigs ldan rnam la mchod pa'i cho ga ka la par bgrod pa'i myur lam zhes bya ba bzhus so*, folios 2b–3a.



especially those of Tsong kha pa, which, he says, are more widespread in Śambhala than in Tibet, the extraordinary abilities of Śambhala's *vidyādhara*s, and so on. As for described facets of Śambhala that one cannot visually recreate, like the ethical qualities of its inhabitants and the like, one can imagine them not only conceptually but also visually in the attractiveness of the inhabitants' bodies, which implies their ethical qualities. What we also find at work here, like in other sets of visualization practices within the works of Agvaan Damdinsüren and Minjuur Dechin, is a method of projecting images from a detailed textual description, rich in suggestive imagery, to the derived images, or visualized forms. Although the causal connection between the text and image generated in meditation with visualization is undeniable, the processes of reading and imagining are also concomitant, since textual descriptions themselves set images in motion that are reproduced in a silent meditation.

By the fact of being prescribed, visualization practices in these texts, as in virtually all tantric texts, do not allow one to freely choose what to imagine and how to imagine. Disallowing free-floating images, a guided visualization delineates the boundaries of a phenomenological horizon, requiring on the part of the practitioner a commitment to suspend his unrestricted and playful creativity. This restriction of autonomy in the performance of a prescribed visualization and one's mental perception of Śambhala is grounded in the assumption that Śambhala is not exclusively a mental space enacted in the practitioner's mind, but also an empirical, spatial world with its specific landmarks, measurements, landscapes, and customs, existing in a geographical locale, and verifiable through the physical senses. However, since Śambhala is also understood here to be an interior world, a representation of a mental space, activated through a process of imagination, one can say that the visualization of Śambhala encompasses both realms, mental and physical. For this reason, the mental image must approximate the described image of Śambhala. In other words, before Śambhala can be objectified and verified through the physical senses, it must be internalized and subjectivized as a mentally constructed image. Thus, a mental image of Śambhala, which is precursory to the perception of Śambhala in the future life, also exists simultaneously with the image of the terrestrial Śambhala that it imitates, at the time of its arising and for the period of its duration. According to Minjüür Dechin, among the five types of wishful prayers for rebirth in Śambhala, the first one is a prayer for establishing a connection with structure of Śambhala land through a *sādhana* on its layout and geographical features⁵.

⁵ Khünii Oyunyг Barigчh Oron, *Deed Büteliin Shambalyn Orond Magadtai Törökh khiigeed Rigden Dagvyn Shashintai Magad Uirakhyn Erööl, Khuvytai Taviin Erdeniin Gishgüür Khemeekh Orshvoi* (2003): 10, the five types of prayer for rebirth in Śambhala are:

1. prayer for having a connection with the organization of the land of Śambhala
2. prayer to be conceived in someone's womb there
3. prayer to meet the kalkā
4. prayer to meet his Dharma
5. prayer to attain awakening there.



After bringing to mind the previously described appearance of Śambhala and generating the aspiration for rebirth there, one is to visualize it again. But this time, the visualized Śambhala resembles a celestial Pure Land, a purely mental space, rather than a geographical region. While the previous vision of Śambhala was to approximate the realm within a spatial and temporal world as seen by the ordinary mind, this vision of Śambhala seems to reference the invisible realm devoid of any objective correlate in the physical world. However, this may not be entirely true for some authors. In Minjüür Dechin's work, Śambhala is a special type of Sukhāvātī, an esoteric Sukhāvātī of the human realm, or, as Minjüür Dechin calls it, "the place of the highest *siddhi*," "where one can attain Buddhahood within a single lifetime"⁶. Referencing the Tibetan sources such as Vagindra's *Wish-Prayer for Śambhala*, the Second 'Jam dbyangs Bzhad pa's⁷ *Response to Questions regarding Śambhala*, and Dkon mchog Darmabazar's *Composition on the Land of Śambhala*, Minjüür Dechin assures us that this is the reason why even Bodhisattvas in celestial Sukhāvātī pray for their rebirth in Śambhala. Similarly, in another, not previously mentioned, Mongolian source, titled *The Precious Crystal Stairway: Illuminating the Way to Śambhala, The Supreme and Glorious Abode for Accomplishing Siddhis*, composed by Shes rab rgya mtsho (Prajñāsāgara, Mong. Brazna Sagara) in 1921, Śambhala is spoken of as "a sublime *maṇḍala* of the earth, rotated by the Wheel of Dharma of the guaranteed Awakening, and celebrated by the illusory dance of the Sons of Jinas – the seven Dharma kings and twenty-five *kalkīs*"⁸.

A transition from visualizing Śambhala as a physical, geographical local to a somewhat intangible place in this phase of practice marks a move to a subtler visual realm of a mental state that bridges the initial and the final stages of the 'pho ba practice. It is a phase of a further refinement and approximation of the vision of Śambhala to a spatial world created by the mind of the king Sucandra, an emanation of Vajrapāṇi, which Minjür Dechin calls "a land of Vajrapāṇi" and "the marvelous Pure Land"⁹. In this visualization practice, one is to imagine in front of oneself the earth as being of the nature of various jewels, vast, very lovely, and smooth like the palm of the hand, beautified with trees made of various jewels and various rivers perfumed with *uragasāra* sandalwood and the like, covered by a golden lattice filled with various jeweled lotuses. The ground, intervening space, and the whole sky are completely and evenly engulfed by a bounty of pleasures to delight the senses, including divine para-

⁶ *Khünii Oyunyng Barigch Oron, Deed Büteliin Shambalyn Orond Magadtai Törökh khiigeed Rigden Dagvyn Shashintai Magad Uirakhyn Erööl, Khuvytai Taviin Erdeniin Gishgüür Khemeekh Orshvoi* (2003): 19–22, 25–27.

⁷ 'Jigs med Dbang po (1728–1791).

⁸ *Grub pa'i gnas dpal ldan sham bha lar bsgrod ba'i lam gsal bar byed ba'i rin chen shel gyi them skas shes bya ba bzhugs so*, folio 2a, a xylographic copy from the private collection.

⁹ *Khünii Oyunyng Barigch Oron, Deed Büteliin Shambalyn Orond Magadtai Törökh khiigeed Rigden Dagvyn Shashintai Magad Uirakhyn Erööl, Khuvytai Taviin Erdeniin Gishgüür Khemeekh Orshvoi* (2003): 17, 27.



sols, victory banners, pennants, and canopies. In the center lies a palace, ablaze with seven kinds of jewels. Great light rays spread forth, expansively filling incalculable world systems. In its center, a great throne made of various kinds of jewels and supported by eight large lions, rests on various kinds of jeweled lotuses, and is beautifully embellished with vast, divine fabric, and is imbued with limitless excellent qualities, and so on. Here, as in all the examined Śambhala related *'pho ba* practices, Śambhala as a subtle world is not approached *via-negativa*, but by means of percepts and concepts, through relatable images. The fact that an invisible reality can be envisioned in sensory images and symbols refutes the notion of it being an ineffable experience. Perhaps this is a reason why in these practices images are not rejected in favor of an unmediated perception of Śambhala. A visual image of the otherworldly Śambhala is an intermediary between the tangible and the intangible realms. Since one is told to mentally place this image in front of oneself, the image can be also described as being both an inner and outer mental perception.

After visually constructing the otherworldly Śambhala, one is to imaginatively act in that sacred space by generating a bathhouse to which one invites the deities (Kālacakra and the kings of Śambhala), bathes them, anoints their bodies, dresses them in the fine, soft, and light clothing, offers them ornaments, and imagines them returning to their seats after they have been attended to in this way. Once they are seated, one eulogizes them, addressing each one by his name, and offers them the objects of the sense faculties, *maṅḍala* offering, and ritual cakes (*gtor ma*). While making the offerings, one is to imagine them to be of the nature of the gnosis of bliss and emptiness, filling the earth, intermediate space, and sky. In this visualization practice, in which one does not dwell on a mentally created image as a mere observer but engages in the imagined ritual performance in the visualized space, one becomes both a visualizing subject and an objective agent in the imaginary event. One is told that by this type of visualization, in which an image becomes a dramatization of the act of worship, one generates a field of merit and induces blessings in one's mind-stream, conducive to the core practice of *'pho ba* and its beneficial results. So far, we have seen that the two varying procedures of visualizing Śambhala and the corresponding contents and levels of subtlety of generated mental images are closely connected to their individual purposes: the generation of aspiration and generation of merit and blessings.

This intermediate stage of practice, in which one visualizes the subtler, otherworldly Śambhala is followed by earnest prayers for one's own and all sentient beings' rebirth in Śambhala and by the core *'pho ba* practice. One is here reminded that the best transference of consciousness is to recall the *guru* Kālacakra for a moment at the time of death. But while one is not yet near the death, one should engage in a visualization practice in which the mental state and images are even subtler than in the immediately preceding visualization. According to Agvan Damdinsüren, in this visualization practice one imagines



the *guru* Kālacakra on the top of one's head and imagines one's own mind manifesting as a white *vajra* at the level of the heart, as sparkling and hovering, light and mobile, as being on the verge of soaring upward through the central *nāḍī* imagined as being of the width of a reed arrow that extends from beneath the navel to the Brahmā aperture. Having visualized this, praying for guidance to Śambhala, one imagines the hook-like rays of light emerging from the *guru*'s heart, and striking the sparkling white *vajra* at one's own heart, and so on. At this point one is instructed to practice a long-life *sādhana* by engaging in another set of visualization practices for the sake of achieving the *siddhi* of immortality. According to Zava Damdin's exposition on the core '*pho ba* practice for rebirth in Śambhala, one visualizes one's own body similar to the nature of a crystal, outwardly and inwardly translucent, empty, and luminous on the right and left sides, in the center, and on the back and front. A little toward the backside, one visualizes the *avadhūti* as having the width of a bamboo shoot, with its upper end open at the Brahmā aperture, while its lower end is a tube four finger-widths beneath the navel, white and blocked with swirling light, and imbued with four qualities, like an inverted trumpet (*rag dung zhabs ldog*). The Brahmā aperture is white, and in the center of the *avadhūti* is one's *prāṇa*-mind in the form of the syllable *hūṃ*, about the size of a bean, pulsing with radiant blue light that is quickly transferred to heart of the *guru*¹⁰. In both instances of the core '*pho ba* practice, the visualization culminates in the subtlest image, in light at the heart, in a symbolic representation of one's *prāṇa*-mind that will arise in the *bar do* period and lead to the direction of Śambhala.

As pointed out by Minjüür Dechin in his text, for the aspirant who has successfully accumulated the necessary conditions for rebirth in Śambhala, at death, when the clear light of death appears along with the dissolution of the four great elements, a stirring of the subtle mind with *prāṇa* for rebirth in Śambhala occurs, immediately followed by the dissolution of the clear light of death. As soon as the *bar do* being for Śambhala is formed, a white light appears in the direction of Śambhala in the northern direction. Following the direction of that white light without fear, exhaustion, or shock, the *bar do* being reaches the land of the majestic Śambhala in a single moment¹¹. It appears that by imaginatively perceiving itself as a spatial realm of light, that subtle mind familiarizes itself with its eventual appearance in the *bar do* state, in which it can realize that Śambhala is nothing other than its own, inner light. Thus, the understanding is that every appearance and experience of Śambhala, whether as a geographical place or as purely mental, is contingent on the perceiving mind.

In conclusion, one may say that in the context of the *bar do* practice, the discussed modes of visual perception, imaginative recreation, and familiariza-

¹⁰ *Zhing mchog shambha la'i 'pho 'khrīd myur lam gsal byed ces bya ba bzhugs so*, 2b.

¹¹ *Khünii Oyunyng Barigch Oron, Deed Büteliin Shambalyn Orond Magadtai Törökh khiigeed Rigden Dagvyn Shashintai Magad Uirakhyn Erööl, Khuvytai Taviin Erdeniin Gishgüür Khemeekh Orshvoi* (2003): 50.



tion through recollection are the means of generating incrementally new types of awareness. The expressive capacities of mental images in Śambhala-oriented practices provide us with a venue for understanding the power of imagination in recreating the world and one's own experiences in it. Similarly to physical pictorial representations, mental images are constituents of the tradition, and as evident in the first of the aforementioned visualizations, a mental imagery is grounded in its sectarian affiliation.

References

1. Blo bzang rta dbyangs. *Zhing mchog shambha la'i 'pho 'khrid myur lam gsal byed ces bya ba bzhugs so*. Collected Works, *tha* volume. Ulaanbaatar: Mongolian State Library.
2. Jambadorj. *Bolor Toly*. Vol. 1. Ulaanbaatar: Mongolian National University, Center for Mongolian Studies; 2006.
3. Minjüür Dechin Shiirev. *Khünii Oyunyг Barigч Oron, Deed Büteliin Shambalyn Orond*. 2003.
4. *Magadtai Törökh khiigeed Rigden Dagvyn Shashintai Magad Uirakhyn Erööl, Khuyvtai Taviin Erdeniin Gishgüür Khemeekh Orshvoi*. Ulaanbaatar: Admon.
5. *Shambha la'i smon tshig bzhugs so*. Xylographic copy held in Mongolian National Library.
6. Ngag dbang rta mgrin bsrud. *Shambha la'i zhing gi bkod pa'i 'don sgrigs chos rgyal rigs ldan rnams la mchod pa'i cho ga ka la par bgrod pa'i myur lam zhes bya ba bzhug so*. Xylographic edition in a private collection.
7. *Shambal-yin orun-u baidal qayun-ud-un üy-e kiged zorčiqui-yin yosu ary-a jam noyud-i üjügülegsen sudur ene bolai*. Anonymous, manuscript copy in private collection.
8. *Shambald Zorchson Nuuts Temdeglel*. Translated from Tibetan by O. Sükhbaatar, D. Buyambasüren and B. Batsanaa. Ulaanbaatar: Shambhal Niigemleg; 2005.
9. Shes rab rgya mtsho. *Grub pa'i gnas dpal ldan sham bha lar bsgrod ba'i lam gsal bar byed ba'i rin chen shel gyi them skas shes bya ba bzhugs so*. Xylographic edition in a private collection in Ulaanbaatar.

Information about the author

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

Информация об авторе

Весна Уоллес, доктор исторических наук, профессор, заместитель директора Департамента религиозных исследований, Университет Калифорнии, Санта-Барбара, США.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Article info

Received: January 12, 2019
Reviewed: February 10, 2019
Accepted: February 15, 2019

Информация о статье

Поступила в редакцию: 12 января 2019 г.
Одобрена рецензентами: 10 февраля 2019 г.
Принята к публикации: 15 февраля 2019 г.



Татхагата как персонаж словесного поединка

Е. Г. Выршиков

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5240-8871>, e-mail: bimbisara@yandex.ru

Резюме: данная статья рассматривает особую связь *татхагаты* с «говорением правды». Ценный материал для изучения этой связи в деталях нам предоставляют сутры «Дигха-никаи». И именно в этих деталях *татхагата* чрезвычайно схож с неким персонажем ранних упанишад («Брихадараньяка-упанишада» и «Чхандогья-упанишада»), называемым *браhmиштха*. Это персонаж загадочный, в более поздней брахманистской и индуистской традиции он не закрепляется. В статье делается предположение, что термин *татхагата* в древности был общеиндийским, лишь впоследствии закрепившимся исключительно в буддистских текстах, *браhmиштха* же был и остался периферийным термином, а обозначаемый им персонаж – героем локальной традиции.

Ключевые слова: брахманы; буддизм; палийский канон; татхагата; упанишад; шраманы

Для цитирования: Выршиков Е. Г. *Татхагата* как персонаж словесного поединка. *Ориенталистика*. 2019;2(1):51–61. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-51-61.

The tathagata as the character of verbal duel

Ye. G. Vyrshikov

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5240-8871>, e-mail: bimbisara@yandex.ru

Abstract: this article considers the special relationship of the Tathagata with “speaking truth”. Valuable material for studying this relationship in detail we take from the Sutras of “Digha-Nikaya”. And in these parts the Tathagata is extremely similar to a certain character of early Upanishads (“Brihadaranyaka Upanishad” and “Chandogya Upanishad”), who called *brahmishtha*. This character is mysterious, in the later Brahministic and Hinduistic traditions it is not fixed. The article makes the assumption that *Tathagata* was in the ancient pan-Indic term, only subsequently established exclusively for Buddhism, *brahmishtha* was and remained a peripheral term, the hero of local traditions.

Keywords: brahmanas; Buddhism; shramanas; Tathagata; the Pali Canon; Upanishads

For citation: Vyrshikov Ye. G. The *tathagata* as the character of verbal duel. *Orientalistica*. 2019;2(1):51–61. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-51-61.



Введение

В одной из прошлых работ автора [1], которая посвящалась теме татхагаты и ситуации словесного поединка в Древней Индии, было установлено, что татхагата – не просто некое прозвище Будды Шакьямуни (как и всех прочих будд будущего и прошлого). На основании эпизода из «Махапариниббана-сутты»¹ автор не только уточнил этимологию слова *татхагата*, но и предположил, что термин обозначает специфическое свойство будд, связанное с говорением правды. Было показано, что в палийских списках «качеств» Будды Шакьямуни он стоит особняком по отношению к «качествам» *будда* и *архат*, а значит, эти слова не являются полными синонимами. Надо иметь в виду, что данные «списки качеств Будды» имеют древнее допалийское происхождение. Их источником является «перечисление имен Будды» и «перечисление имен будд» – гипотетический древнейший вид буддийской литературы, развившийся в махасангхике и махаяне в несколько ином направлении, нежели в палийском каноне (см.: [2; 3]).

Ошибочно, однако, думать, что данное утверждение о связи свойства «татхагатовости» с говорением правды – лишь плод реконструкции. Палийская «Амбаттха-сутта» (DN, I.3) прямо (т.е. прямой речью Будды и последовавшими событиями в повествовании) описывает связь *татхагаты* с правдивым речением; связь, впрочем, иного рода, нежели в «Махапариниббана-сутте»: здесь неправдивый ответ на вопрос татхагаты, или уклонение от ответа, или даже просто молчание могут иметь печальные последствия для отвечающего. Вопросание татхагаты требует правдивого прямого ответа. Рассмотрим отрывок из данной сутры (DN, I.3.1):

16. *Atha kho Bhagavato etad ahoṣi – “Atibāḷhaṃ kho ayaṃ Ambaṭṭho māṇavo Sakyesu ibbha-vādena nimmādeti. Yaṃ nūnāhaṃ gottaṃ puccheyya”nti. Atha kho Bhagavā Ambaṭṭhaṃ māṇavaṃ etad avoca – “Kathaṃ-gotto ‘si, ambaṭṭhā”ti? “Kaṇhāyano ‘haṃ asmi, bho Gotamā”ti. Porāṇaṃ kho pana te Ambaṭṭha mātāpettikaṃ nāma-gottaṃ anussarato ayya-puttā Sakyā bhavanti; dāsi-putto tvam asi Sakyānaṃ. Sakyā kho pana, Ambaṭṭha, rājānaṃ Okkākaṃ pitāmahaṃ dahanti.*

“Bhūta-pubbaṃ, Ambaṭṭha, rājā Okkāko yā sā mahesī piyā manāpā, tassā puttassa rajjaṃ pariṇāmetukāmo jeṭṭha-kumāre raṭṭhasmā pabbājesi – Okkāmuḥhaṃ Karaṇḍuṃ Hatthinīyaṃ Sinipuraṃ. Te raṭṭhasmā pabbājītā Himavanta-passe pokkharāṇiyā tīre mahāsāka-saṇḍo, tattha vāsaṃ kappesuṃ. Te jāti-sambheda-bhayā sakāhi bhaginīhi saddhiṃ saṃvāsaṃ kappesuṃ.

“Atha kho, Ambaṭṭha, rājā Okkāko amacce pārisajje āmantesi – ‘kahaṃ nu kho, bho, etarahi kumārā sammantī”ti? ‘Atthi, deva, Himavanta-passe pokkharāṇiyā

¹ DN, II.3, 1.



tīre mahāsāka-saṅḍo, tatthetarahi kumārā sammanti. Te jāti-sambheda-bhayā sakāhi bhaginīhi saddhiṃ saṃvāsaṃ kappenti'ti. Atha kho, Ambaṭṭha, rājā Okkāko udānaṃ udānesi – 'Sakyā vata, bho, kumārā, parama-sakyā vata, bho, kumārā'ti. Tadagge kho pana Ambaṭṭha Sakyā paññāyanti; so ca nesaṃ pubba-puriso.

"Rañño kho pana, Ambaṭṭha, Okkākassa Disā nāma dāsī ahoṣi. Sā kaṇhaṃ janesi. Jāto Kaṇho pabyāhāsi – 'dhovatha maṃ, amma, nahāpetha maṃ amma, imasmā maṃ asucismā parimocetha, atthāya vo bhavissāmi'ti. Yathā kho pana Ambaṭṭha etarahi manussā pisāce disvā 'pisācā'ti sañjānanti; evaṃ eva kho, Ambaṭṭha, tena kho pana samayena manussā pisāce 'Kaṇhā'ti sañjānanti. Te evaṃ āhaṃsu – 'ayaṃ jāto pabyāhāsi, Kaṇho jāto, pisāco jāto'ti. Tadagge kho pana, Ambaṭṭha Kaṇhāyanā paññāyanti, so ca Kaṇhāyanānaṃ pubba-puriso. Iti kho te, Ambaṭṭha, porāṇaṃ mātāpettikaṃ nāma-gottaṃ anussarato ayya-puttā Sakyā bhavanti, dāsī-putto tvam asi Sakyāna"nti.

<...>

20. *Atha kho Bhagavā Ambaṭṭhaṃ māṇavaṃ etadavoca – "Ayaṃ kho pana te, Ambaṭṭha, sahadhammiko pañho āgacchati, akāmā vyākātabbo. Sace na vyākarissasi, añña vā aññaṃ paṭicarissasi, tuṅhī vā bhavissasi, pakkamissasi vā etth'eva te sattadhā muddhā phalissati. Taṃ kiṃ maññasi, Ambaṭṭha, kin ti te sutāṃ brāhmaṇānaṃ vuddhānaṃ mahallakānaṃ ācariya-pācariyānaṃ bhāsamānānaṃ kuto pabhutikā Kaṇhāyanā, ko ca Kaṇhāyanānaṃ pubba-puriso"ti?*

Evaṃ vutte, Ambaṭṭho māṇavo tuṅhī ahoṣi. Dutiyam pi kho Bhagavā Ambaṭṭhaṃ māṇavaṃ etad avoca – "taṃ kiṃ maññasi, Ambaṭṭha, kin ti te sutāṃ brāhmaṇānaṃ vuddhānaṃ mahallakānaṃ ācariya-pācariyānaṃ bhāsamānānaṃ kuto pabhutikā Kaṇhāyanā, ko ca Kaṇhāyanānaṃ pubba-puriso"ti? Dutiyam pi kho Ambaṭṭho māṇavo tuṅhī ahoṣi.

Atha kho Bhagavā Ambaṭṭhaṃ māṇavaṃ etad avoca – "vyākarohi idāni Ambaṭṭha, na dāni, te tuṅhī-bhāvassa kālo. Yo kho, Ambaṭṭha, Tathāgatena yāva tatiyakaṃ sahadhammikaṃ pañhaṃ puṭṭho na vyākaroti, etth'ev'assa sattadhā muddhā phalissati"ti.

21. *Tena kho pana samayena vajirapāṇī yakkho mahantaṃ ayo-kūṭaṃ ādāya ādittaṃ sampajjalitaṃ sajotibhūtaṃ Ambaṭṭhassa māṇavassa upari vehāsaṃ ṭhito hoti – "Sacāyaṃ Ambaṭṭho māṇavo Bhagavatā yāva tatiyakaṃ sahadhammikaṃ pañhaṃ puṭṭho na vyākarissati, etth'ev'assa sattadhā muddhaṃ phālessāmi"ti. Taṃ kho pana vajirapāṇiṃ yakkhaṃ Bhagavā ceva passati Ambaṭṭho ca māṇavo.*

Atha kho Ambaṭṭho māṇavo taṃ disvā bhīto saṃviggo loma-haṭṭha-jāto Bhagavantaṃ yeva tāṇaṃ gavesī Bhagavantaṃ yeva leṇaṃ gavesī Bhagavantaṃ yeva saraṇaṃ gavesī – upanisīditvā Bhagavantaṃ etad avoca – "kim etaṃ bhavaṃ Gotamo āha? Puna bhavaṃ Gotamo brumetū"ti.

"Taṃ kiṃ maññasi, Ambaṭṭha? Kin ti te sutāṃ brāhmaṇānaṃ vuddhānaṃ mahallakānaṃ ācariya-pācariyānaṃ bhāsamānānaṃ kuto-pabhutikā



Kaṇhāyaṇā, ko ca Kaṇhāyaṇānaṃ pubba-puriso'ti? "Evam eva me, bho Gotama, sutam yatheva bhavaṃ Gotamo āha. Tato-pabhutikā Kaṇhāyaṇā; so ca Kaṇhāyaṇānaṃ pubba-puriso'ti.

Авторский перевод фрагментов текста

16. Бхагаван же так [про себя] сказал: «Мощно, воистину, этот манаве Амбаттха шакьям Речью [поношения] иббхов (1) врезал. А спрошу-ка я о его роде (готре (2))». Тогда Бхагаван так сказал манаве Амбаттхе: «Какого рода ты, Амбаттха?»

«Я – Канхаяна, почтенный Готама».

«Если, Амбаттха, вспомнить изначальное имя рода твоей матери и отца, то шакьи – дети кшатриев, а ты – сын рабыни шакьев. Ведь шакьи, Амбаттха, [своим] предком царя Оккаку считают. Некогда, Амбаттха, царь Оккака (3), желая передать царство сыну [своей] приятной и очаровательной главной царицы, старших царевичей из страны выслал бродяжничать, – Оккамукку, Каранду, Хаттхинию, Синипуру. Из страны уйдя бродяжничать, на склоне Гималаев, на берегу лotosового пруда, в большой роце деревьев шака – там они зажили. Они, из опасения смешения каст и племен (4) со своими сестрами вступили в сожительство».

Тогда, Амбаттха, царь Оккака к сановникам, членам совета обратился: «Где теперь, почтенные, пребывают царевичи?»

«Есть, божественный, на склоне Гималаев, на берегу лotosового пруда, большая роца деревьев шака – там они зажили. Они, из опасения смешения каст и племен со своими сестрами вступили в сожительство».

И тут, Амбаттха, царь Оккака с криком выдохнул: «Воистину, почтенные, шакьи [те] царевичи; наивысшие [из] шакьев, воистину, почтенные, [те] царевичи!»

С тех пор, Амбаттха, шакьи [в миру] известны. Он же – [царь Оккака] – родоначальник шакьев. У царя Оккаки, Амбаттха, была рабыня по имени Диса. Она черного [младенца] родила. Новорожденный Канха (Черный) [тут же] заголосил: «Омой меня, мама, искупай меня, мама, от этой нечистоты освободи меня, мама, я буду вам полезен». Воистину, Амбаттха, как люди называют теперь демонов демонами, точно так же, Амбаттха, люди называли в то время демонов «черными». Они так говорили: «Этот новорожденный [тут же] заголосил. "Черный" родился, демон родился!» С тех пор, Амбаттха, Канхаяны ("от Черного происходящие") [в миру] известны. Он же [– Черный –] родоначальник Канхаянов. Воистину так, Амбаттха, если вспомнить изначальное имя рода твоей матери и отца, то шакьи – дети кшатриев, а ты – сын рабыни шакьев.

<...>

20. Тогда Бхагаван Амбаттхе-манаве так сказал: «Итак, тебе, Амбаттха, задан вопрос, связанный с дхармой, [и] из бесстрастности



[должен исходить твой] ответ. Коли не ответишь [правдиво], или будешь блуждать в противоречиях, [уходя от прямого ответа], или безмолвным пребудешь, или уйдешь прочь – тогда голова твоя расколется на семь частей. Так что ты думаешь об этом, Амбаттха? Что тобою услышано из бесед высших [по положению] старых брахманов, учителей твоих учителей – откуда происходит [готра] Канхаяна, и кто первопродок Канхаянов?»

Так было сказано, [но] Амбаттха-манавя пребывал безмолвным. Тогда Бхагаван вторично Амбаттхе-манаве так сказал: «Что ты думаешь об этом, Амбаттха? Что тобою услышано из бесед высших [по положению] старых брахманов, учителей твоих учителей – откуда происходит [готра] Канхаяна, и кто первопродок Канхаянов?» Но и вторично Амбаттха-манавя был безмолвен.

Тогда Бхагаван Амбаттхе-манаве так сказал: «Отвечай сейчас же, Амбаттха, нет у тебя уже времени на молчание. Ведь, Амбаттха, кто, Татхагатой трижды спрошенный, на вопрос, связанный с дхармой, не отвечает – у того голова на семь частей расколется».

21. И в этот момент якша Ваджирани (5) с огромным железным молотом – горящим, в [языках] пламени, пылающим – над Амбаттхой-манавой в воздухе является [с такой мыслью]: «Если этот Амбаттха-манавя, Бхагаваном трижды спрошенный, на вопрос, связанный с дхармой, не ответит – голову ему на семь частей расколю». И того якшу Ваджирани так [представшим] и Бхагаван видит, и Амбаттха-манавя. И когда Амбаттха-манавя увидел того [якшу] – напуганный, смятенный, с поднявшимися дыбом [от ужаса] волосами на теле (6), защиты у Бхагавана ищущий, укрытия у Бхагавана ищущий, прибежища (7) у Бхагавана ищущий, припав к ногам Бхагавана, [он] так заговорил: «Что это [такое] почтенный Готама сказал? Да повторит почтенный Готама еще раз».

«Что ты думаешь об этом, Амбаттха? Что тобою услышано из бесед высших [по положению] старых брахманов, учителей твоих учителей – откуда происходит [готра] Канхаяна, и кто первопродок Канхаянов?»

«Так то мною и услышано, почтенный Готама – как сказал почтенный Готама, таково происхождение [готры] Канхаяна, и он [– Черный –] первопродок Канхаянов».

Комментарий:

(1) Речи [поношения] иббхов (пал. **ibbha-vāda**) связаны с предшествующими событиями в тексте сутры, где Амбаттха поносит Будду как «черного простолюдина» (пал. **kaṇha/ kiṇha ibbha**);

(2) Готра (пал. **gotta**) – здесь: брахманский род, имеющий общего мужского первопродка-основателя;

(3) Оккака (пал. **Okkāka**) – по-видимому, Икшваку, основатель легендарной Солнечной династии;



(4) Пал. *jāti-sambheda-bhaya* (букв. 'боязнь смешения каст') – из текста трудно судить, подразумевается ли здесь именно закон несмешения каст (*jāti*), или речь идет об обычной для Индии племенной эндогамии, либо имеется в виду и то и другое одновременно (контекст позволяет думать и так);

(5) *Якши* – в древности: боги и богини племен Северо-Восточной Индии, где, по-видимому, изначально не поклонялись *дэвам*; вероятно, благодаря распространению буддизма, джайнизма, а также диффузии племен получили общеиндийское распространение; *Ваджиранин* (пал. *vajirapāṇin*) буквально означает 'державший в руках ваджру' и, возможно, не является личным именем (в «Махабхарате», например, это просто эпитет Индры); роль *ваджры* в данном тексте играет пылающий молот;

(6) ...с поднявшимися дыбом... волосами на теле... – стандартное описание крайней степени возбуждения в текстах Древней Индии;

(7) К категории *saraṇa-* ('прибежище') относятся «три прибежища» буддиста (Будда, Дхарма, Сангха); значит, ища у Будды прибежище этого рода, Амбаттха признает самого Будду в качестве такового прибежища.

В целом сюжет этой сутры связан с полемикой, навязанной Будде Амбаттхой, учеником брахмана Поккхарасади. Полемика эта, однако, странного свойства. Она не касается никаких вопросов вероучения и в доказательной части не содержит никаких философско-спекулятивных приемов. В начале в своих обвинительных речах (так называемых *иббхавадах*) Амбаттха обличает Будду как «черного иббху (простолюдина)», и как бы подразумевается, что «черный» не может учить дхарме по определению, так как распространяет в миру лишь «несуразность». Ответ Будды (именно он дан в переводе) и вовсе с тройным дном. Он отвергает низкокастовое происхождение шакьев и попутно припоминает самому Амбаттхе его происхождение от «черного». Однако это лишь ловушка. Как покажут дальнейшие события в сутре, происхождение Амбаттхи от Канхи («черного») никакого отрицательного значения для Будды не имеет («*тот Канха был великим риши*» (DN, I.3.1, 23)). Происхождение готры Канхаяна интересует Будду лишь постольку, поскольку позволяет (почти буквально) выколотить из Амбаттхи правдивый ответ на очень неудобный вопрос (Амбаттха на него отвечать не собирался), и так продемонстрировать и ему, и прочим манавам, что Готама воистину Татхагата и Будда, и именно это дает ему право проповедовать дхарму (этот эпизод выделен в тексте и переводе, см. выше). В пользу именно такой трактовки эпизода говорит и завязка сутры, когда брахман Поккхарасади посылает ученика своего Амбаттху проверить, не явился ли в мир «великий человек»-*махапуруша* (пал. *mahāpurisa*) в соответствии с доктриной локаятиков, а также эпизод, в котором Амбаттха пытается проверить, обладает ли Будда всеми трид-



цатью двумя чертами-лакшанами (пал. **lakkhana**), свойственными *махануруше* (опять же в соответствии с доктриной локаятиков (DN, I.3.1, 4–5)). В результате даже у Амбаттхи, изначально уверенного в обратном, не остается сомнений: находящийся перед ним шраман Готама в соответствии с доктриной локаятиков – *махануруша*, в соответствии со шраманскими представлениями – Будда и Татхагата.

Таким образом, при рассмотрении данной проблемы субъектно-объектный подход неприменим. Татхагата не только источник правды, но и ее страж, блюститель. Не только сам Татхагата не скажет неправды, но и в ответ на его вопрос нельзя ни сказать неправду, ни утаить правду тем или иным способом («кто, Татхагатой трижды спрошенный, на вопрос, связанный с дхармой, не отвечает – у того голова на семь частей расколется», см. выше). И хотя термин *татхагата* сугубо буддийский, во-первых, раннебуддийские тексты, как и ашокинская эпиграфика указывают на добуддийское происхождение терминов *будда*, *татхагата*, *архат*; а во-вторых, сам персонаж с подобными характеристиками появляется уже в ранних упанишадах. И некоторые детали сюжетов упанишад обнаруживают удивительное сходство с «Дигханаикая».

Рассмотрим эпизод из «Брихадараньяка-упанишады», содержащий важные для нас аналогии (BrhU, III). Это словесная схватка брахмана Яджнявалкьи с учеными брахманами стран Куру-Панчала, состоявшаяся при дворе благочестивого Джанаки, царя Видехи. Схватка разгорается из-за того, что Яджнявалкья уводит со двора царя Джанаки особое стадо коров, предназначенных *пребывающему сознанием в наивысшей сути Брахмана* (скр. **brahmīṣṭha**-). Прочие брахманы возмущаются таким поступком, и неспроста: некоторые признаки указывают на экстраординарный статус этого стада. Имеется в виду вовсе не его материальная ценность, хотя и она очень велика: коров тысяча, и к рогам каждой прикреплено по десять пад золота. Но дело и не в столкновении амбиций, и даже не в том, что Яджнявалкья «взял не по чину». В речах брахманов изредка проскальзывает священный ужас от совершенного Яджнявалкьей поступка – вот что самое интересное. Поэтому в данном вопросе следует разобраться особо. Перечислим по порядку те места текста, которые касаются этой проблемы и могут показаться необычными, благо их немного.

Первое, что надо отметить: в ответ на предложение Джанаки брахманам взять это стадо тому, кто является *брахмиштха* – молчание (BrhU, III.1, 2), все дружно отказываются от такой чести (кроме Яджнявалкьи, естественно). И лишь после того как ученик Яджнявалкьи уже угоняет это стадо, а на вопрос брахманов самому Яджнявалкье, вправду ли он считает себя *брахмиштхой*, тот отвечает дерзкой шуткой, очень похожей на вызов, – только тогда разгорается словесная схватка.

Итак, завязка сюжета (а значит, и всей полемики) происходит вокруг проблемы – является ли Яджнявалкья *брахмиштхой*? Однако, как уже



говорилось, дело тут не в личных амбициях. Как покажет следующий эпизод, *брахмиштха* вообще фигура экстраординарная и, кроме того, находится в сакральной связи (и очень конкретной притом) с угоняемым стадом.

То есть, по мнению брахманов (а в их глазах Яджнявалкья *брахмиштхой* не является), угоняя такое стадо (скр. **Brahmagavīr** – '[стадо] коров, [принадлежащих] брахмиштхе' или просто 'коровы Брахмана'), Яджнявалкья совершает святотатство, кара за которое неминуема. Так что, как и покажут последующие события, перед нами бой не за личные амбиции, а за веру. О последнем ясно говорит Уддалака Аруни (BṛhU, III.7), когда обещает Яджнявалкье, что того ждет за угон подобных коров («коров Брахмана»), если тот не ответит немедленно на вопрос Уддалаки: *...твоя голова отвалится... (...mūrdhā te vipatiṣyati...)*. Значит, перед нами не обычный спор об основах вероучения: здесь каждый вопрос несет для Яджнявалкьи нешуточную опасность.

Однако подобная угроза встречается в эпизоде словесного боя не единожды. Еще до упомянутой брахманы эта угроза звучит в брахмане, описывающей первую схватку Яджнявалкьи с Гарги Вачакнави (BṛhU, III.6). Гарги в числе прочего интересна тем, что, в отличие от остальных спорщиков, активно использует спекулятивные приемы ведения полемики. Здесь, последовательно вопрошая Яджнявалкью о первоосновах тех или иных сущностей мироздания, она пытается завести противника в «дурную бесконечность». Яджнявалкья послушно, как может показаться, следует за ее вопросами, но когда она спрашивает о первооснове Брахмана, вдруг вместо ответа обрывает ее угрозой: *ты должна прекратить задавать вопросы о первооснове Брахмана ...дабы голова твоя не отвалилась... (...mā te mūrdhā vyapaptat...)*. После этого Гарги замолкает, схватка окончена. Что ее так испугало, станет ясно далее: головы в итоге лишается вступивший в схватку последним Видагдха Шакаля, так и не признавший Яджнявалкью *брахмиштхой*, несмотря на свое очевидное поражение.

Вачакнави, надо заметить, персонаж в данной адхьяе очень важный. Ей одной дозволяется вступить в схватку не один раз, а дважды; именно она после вторичного поражения предостерегает брахманов от продолжения боя (ее послушался только Видагдха Шакаля, в итоге поплатившийся *головой*). Известно о ней, правда, столько же, сколько о большинстве спорящих (то есть только то, что она из рода Вачакну). Однако то, что известно о двух из участников полемики (сам Яджнявалкья не в счет), заставляет полагать, что авторами упанишады здесь для словесного боя собраны избранные. Что касается самого боя, трудно сказать, происходил ли он в действительности или, что скорее, был сконструирован авторами третьей адхьяи на основе известного сюжета «Шатапатха-брахманы» (ŚBr, XI.6.3.11), где Шакалю постигает проклятие Яджнявалкьи.



Как уже говорилось, о двух противниках Яджнявалкьи известно, помимо их собственных и родовых имен, лишь чуть больше. Эти двое, без сомнения, особо почитаемые в упанишадах брахманы-наставники, особенно если мы говорим о ранних упанишадах как об особом пространстве текста. Дело в том, что первый из них, Ушаста Чакраяна (BṛhU, III.4), в «Чхандогья-упанишаде» (ChU, I.10–11), где он зовется Ушаста Чакраяна (скр. **Uṣasti Cākṛāyana**), – герой-протагонист, знающий Брахман. Характерно, что там о своем «пребывании в Брахмане» Ушаста Чакраяна предупреждает жрецов уже знакомой нам по рассмотренному эпизоду угрозой «отпадения головы» (ChU, I.10, 9–11); жрецы, вняв предупреждению, обращаются к нему за наставлением без боя (ChU, I.11, 4–9). Что же касается Уддалаки Аруни, этот персонаж фигурирует в ранних упанишадах неоднократно. Это учитель самого Ваджасанейи Яджнявалкьи (BṛhU, VI.3, 7; 5, 3). Не исключено, что Уддалака Аруни и есть тот самый Гаутама (BṛhU, VI.2), получивший истинное знание от кшатрия Праваханы Джайвали: некий Гаутама назван отцом Шветакета Арунея, а Уддалака Аруни и есть его отец – об этом прямо говорится в «Чхандогья-упанишаде» (ChU, VI). Тот же сюжет присутствует в ChU, V, 3–10; там также отцом Шветакета Арунея назван некий Гаутама (как и в BṛhU, VI.2). Любопытно, однако, что в ChU, V, 11–24 Уддалака Аруни получает истинное знание не от Праваханы Джайвали, а от кшатрия Ашвапати Кайкея – налицо расхождение, возникшее, как это случается при трансляции устной традиции, в процессе сложения текстов. По-видимому, для авторов в этих эпизодах были важны не сами имена наставников (к тому времени уже легендарных), а то, что в начале каждой ветви традиции непременно стоит кшатрий – это служит знаком ее подлинности. Третьим кшатрием, посвятившим брахманов в истинное учение о Брахмане, в упанишадах числится Аджаташатру из Каши (BṛhU, II.1).

Так или иначе, логика авторов третьей адхьяйи «Брихадараньяка-упанишады» ясна: противники Яджнявалкьи – лица для традиции ранних упанишад «маркированные», особо важные, а только персонажи такого уровня и смогут продемонстрировать, что Яджнявалкья – воистину *брахмиштха*, одного Шакальи для решения этой задачи мало.

А теперь, после проведенного анализа, попробуем сравнить обе традиции – раннебуддийскую палийскую и традицию ранних упанишад, но не в целом, а именно по тем пунктам, которые мы рассмотрели.

Первое: бросается в глаза смысловое сходство терминов **tathāgata** 'в «таковом» (незыблемо) пребывающий' и **brahmīṣṭha** 'пребывающий сознанием в наивысшей сути Брахмана'. Смысловая разница в том, что в брахманистской традиции «такое» поименовано, а не табуировано, как в первом случае. Видно, что понятие *татхагата* обладает неизмеримо большим объемом, чем понятие *брахмиштха*, и потенциально, в пределах Индии, универсально и интеррелигиозно. А раз так, то с большей



вероятностью термин *брахмиштха* происходит от термина *татхагата*, а не наоборот. Ведь термин *татхагата*, хотя и ассоциируется сейчас исключительно с буддизмом (а точнее с Буддой), – древний, добуддийский, на чем недвусмысленно настаивает палийский канон. Вдобавок на раннем этапе, как явствует из канона, он является достоянием именно народной религии. Вспомним, шрамана Готаму как *татхагату* опознает именно народ, простые прохожие, которые в итоге и доносят «славу» (*киттисадду*) до царского двора (см. выше). Возможно, обозначать «абсолютное» как «таковое» придумали шраманы, а может быть – миряне, дабы не путаться в дефинициях, просто назвали его «таковым». Сейчас судить трудно. Так или иначе, в итоге термин *татхагата* закрепился именно в буддизме, но масса прочих основополагающих терминов (*буддха(и)*, *дхарма*, *чакра*, *чакравартин*, *сутра*, *тапас*, *шила*, и т.д.), бытовавших в народных религиозных представлениях, так и остались интеррелигиозными.

Иное дело – *брахмиштха*. Этот термин сначала бытовал в специфической маргинальной среде приверженцев упанишад (ее нельзя назвать брахманской, так как в числе учеников были даже шудры), на краю брахманистского мира (и идейно, и географически, да и ландшафтно – в лесу). Несмотря на огромное последующее влияние упанишад на формирование индуизма, в числе основных терминов последнего *брахмиштха* не значится. В свете этого терминологическая эволюция **tathāgata > brahmīṣṭha** очень вероятна (обратное происхождение выглядит куда менее правдоподобным).

Второе: функция *татхагаты* и *брахмиштхи* в качестве носителя и стража «правды». Наличие подобного института в связи со словесным поединком в Древней Индии, видимо, в числе прочего помешало философии отделиться от религии и выродиться в софистику. Философия в Древней Индии – это всегда вероучение.

Третье: кара для нечестивца, смеющего в присутствии *татхагаты* (*брахмиштхи*) говорить «неправду», причем обрушивается она непременно на *голову*. Это самые загадочные места в цитированных текстах. С одной стороны, о том, что Шакалья погиб, «Брихадараньяка-упанишада» говорит недвусмысленно, да и Амбаттха пугается смертельной опасности. Но с другой стороны, гибель его явно не носит насильственного характера, более того, *брахмиштха* ли, *татхагата* ли – никогда не забывают предупредить об опасности.

И четвертое: как и буддийское учение, традиция упанишад в соответствии с *собственным* священным преданием имеет кшатрийское, а не брахманское происхождение (причем и те и другие гордятся этим). Эта проблема чрезвычайно интересна и связана с генезисом традиции упанишад. Впрочем, этот вопрос уже выходит за рамки данной статьи и требует отдельного исследования.



Список сокращений

пал. – палийское
скр. – санскритское
BrhU – Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad («Брихадараньяка-упанишада»)
ChU – Chandogya-Upaniṣad («Чхандогья-упанишада»)
DN – Dīgha-Nikāya («Дигха-никая»)
ŚBr – Śatapatha-Brahmana («Шатапатха-брахмана»)

Литература

1. Выршиков Е. Г. Термин «татхагата» и ситуация словесного поединка в Древней Индии: кто такой татхагата? *Ориенталистика*. 2018;1(3-4):394–401. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-394-401.
2. Жутаев Д. И. Индийские корни литературы сутр об именах будд: к истории формы. В: Иванов В. В. (ред.) *Древние культуры Восточной и Южной Азии*. М.: Издательство МГУ; 1999. С. 54–76.
3. Жутаев Д. И. Размышления о структуре раннебуддийского доктринального текста. В: Вертоградова В. В. (ред.) *Индия – Тибет: текст и вокруг текста. Рериховские чтения 2002 (юбилейные) в Институте Востоковедения РАН*. М.: Институт востоковедения РАН; 2004. С. 99–134.

References

1. Vyrshikov Ye. G. The Term “Tathagata” and the Situation of the Verbal Duel in Ancient India: Who is the Tathagata? *Orientalistica*. 2018;1(3-4):394–401. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-394-401.
2. Zhutaev D. I. Indian roots of literature of the sutras on the names of the Buddhas: the history of the form. In: Ivanov V. V. (ed.) *The ancient cultures of East and South Asia*. Moscow: Moscow State University; 1999, pp. 54–76. (In Russ.)
3. Zhutaev D. I. Reflections on the structure of the early Buddhist doctrinal text. In: Vertogradova V. V. (ed.) *India – Tibet: text and around text. Roerich readings 2002 at the Institute of Oriental studies of RAS*. Moscow: Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; 2004, pp. 99–134. (In Russ.)

Информация об авторе

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

Information about the author

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

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 7 октября 2018 г.
Одобрена рецензентами: 8 ноября 2018 г.
Принята к публикации: 14 января 2019 г.

Article info

Received: October 7, 2018
Reviewed: November 8, 2018
Accepted: January 14, 2018



Будда Ваджрадхара в Монголии

С.-Х. Д. Сыртыпова

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7239-4454>, e-mail: syrtyp@mail.ru*

Резюме: в статье рассматриваются значение, иконография и скульптурные образы Будды Ваджрадхары. Ваджрадхара – это символ *дхармакайи*, изначальный будда, первооснова всего пантеона Ваджраяны. Благодаря гению Дзанабазара (1635–1723), духовного лидера Монголии и великого скульптора, именно Ади-будда Ваджрадхара стал главной святыней монгольского буддизма и оригинальным олицетворением страны. Автором публикации представлены разные скульптуры Ваджрадхары (одиночного и в союзе *яб-юм*), связанные с именем Ундэр-гэгэна Дзанабазара, из фондов монастырей и храмов, художественных музеев, а также малоизвестные образцы из частных коллекций Монголии.

Ключевые слова: буддизм Монголии; Ваджрадхара; Дзанабазар; история культа; коллекции музеев, храмов, частных лиц; скульптура; Татхагаты Пяти семейств

Для цитирования: Сыртыпова С.-Х. Д. Будда Ваджрадхара в Монголии. *Ориенталистика*. 2019; 2(1):62–76. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-62-76.

Vajradhara Buddha in Mongolia

S.-Kh. D. Syrtyпова

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7239-4454>, e-mail: syrtyp@mail.ru*

Abstract: the article deals with the Vajradhara Buddha iconography and sculptural images. Vajradhara is a symbol of the *dharmakaya* i.e. the primordial Buddha, the fundamental principle of the whole pantheon of deities of the Vajrayana. Due to the genius and inspirations of Zanabazar (1635–1723), the great artist and the spiritual leader of Mongolia, the Adi-Buddha Vajradhara became the holiest figure in Mongolian Buddhism and also religious symbol of the whole country. The author analyses various sculptural images of Vajradhara both as single deity and as a *yab-yum* symbol (a representation of the primordial union of wisdom and compassion, depicted as a male deity in union with his female consort) by Öndör Gegen Zanabazar or related to him. The artefacts are currently being preserved in the Buddhist monasteries, temples and the museums of art as well as in private collections in Mongolia. The latter have not yet received their full description and often remain unrecorded.

Keywords: Mongolia, Buddhism; sculpture, museum and private collections; Tathagata Buddhas of Five Families; Vajradhara; Zanabazar, Öndör Gegen (1635–1723)

For citation: Syrtyпова S.-Kh. D. Vajradhara Buddha in Mongolia. *Orientalistica*. 2019;2(1):62–76. (In Russ.) DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-1-62-76.



Введение

Ваджрадхара и Пять Великих Татхагат, родоначальники пяти буддоческих семейств, занимают центральное положение в творчестве Дзанабазара (1635–1723). Будда Ваджрадхара является главной святыней в крупнейших и важнейших буддийских центрах Монголии, в монастырях Гандан и Эрдэнэ-дзу (рис. 1а–б). Более того, Великие Татхагаты или, как их иногда называют, Пять Дхъяни Будд стали своего рода визитной карточкой не только творчества великого скульптора, но и буддизма Монголии в целом. Скульптуры Пяти Дхъяни Будд долгое время украшали алтарь в храме Чойжин-ламы (рис. 2), позднее четыре из них были переданы на экспозицию в Музей изобразительных искусств им. Дзанабазара, в настоящее время в храме-музее Чойжин-ламы сумэ остался только Ратнасамбхава [1]. Несколько сотен глиняных скульптур Дхъяни Будд было найдено при археологических раскопках в Сарьдагийн хийде, творческой цитадели Дзанабазара раннего периода (до 1686 г.) [2]. Это говорит о том, какое огромное значение придавал изначально буддам молодой буддийский правитель при выборе дальнейшего духовного



а



б

Рис. 1. Ваджрадхара – главная святыня монастыря Гандан, г. Улан-Батор: а) общий вид на алтаре, б) вид без покрыва. Дзанабазар, XVII в. [1, илл. 6, 7]

Fig. 1. Vajradhara, the main sculpture. The monastery of Gandan, Ulanbaatar а) General view, the altar; б) Vajradhara uncovered. Zanbazar (17th cent.) [1 ill. 6, 7]



пути своего народа (рис. 3а–б). Дело в том, что образцы буддийского искусства Монголии XVII–XVIII вв. представляют других божеств, являют другие пропорции и иные идеалы, нежели те, что бытовали во времена монгольских завоевательных походов XIII–XIV вв. Буддийское изобразительное искусство периода империи Юань (1271–1368) демонстрирует эстетические и идеологические предпочтения монгольской правящей знати, которая активно воспринимала и практиковала учение и ритуалы Ваджраяны [3]. Там преобладали изображения божеств категории дхармапала – гневных хранителей религии. Для них характерны мощные коренастые торсы, свирепые лики и позы стремительного тантрического танца. Образы, созданные Дзанабазаром, имеют совершенно другой облик – это утонченные, прекрасноликие божества, сострадательно созерцающие мир сансары. Задан иной вектор духовного сосредоточения, главными объектами становятся бессмертные будды, воплощения пяти скандх. Остановимся подробнее на том, когда и как это началось.



Рис. 2. Пять Великих Татхагат (Дхьяни Будд) Дзанабазара в 70-х гг. XX в. находились в Чойжин-ламын сумэ, храме главного оракула Монголии, ныне четыре из них экспонируются в Музее изобразительных искусств им. Дзанабазара [4; 5]

Fig. 2. Tathagata Buddhas of Five Families (Dhyani Buddhas). In the 1970s were preserved in the Temple of Chojjin-Lama, the Mongolia's Chief Oracle. Now four of them are exhibited to the public in the Zanazabar Art Museum [4; 5]

Из истории культа Ваджрадхары

Ваджрадхара (санскр.: *vajradhāra*, тиб.: *rdo rje 'chang*, монг.: *Очирдарь, Базардар, Доржчан, Очир баригч* – букв. «Держатель ваджры») – это изначальный Будда или Ади-будда (санскр.: *ādibuddha*, тиб.: *thog ma'i sangs rgyas*)¹, глава Будд Пяти семейств (санскр.: *pañca kula tathāgata*, тиб.: *sangs rgyas rigs lnga*, монг.: *Таван яззуурын бурхад*), т.е. основа и начало всего пантеона божеств Ваджраяны. Ваджрадхара есть воплощение абсолютно-го ведения, а также проявление Будды Шакьямуни в момент проповеди тантрического учения. Обычная его форма – тело лазурно-синего цвета,

¹ Справедливо для школ новой традиции – *сарма*, к которой относятся гелуг, карма, сакья. В традиции старых переводов тантры тибетского буддизма (*ньингма*) Ади-буддой считается Самантабхра.



а



б

Рис. 3. Несколько сотен глиняных скульптур Великих Татхагат Пяти семейств было обнаружено при раскопках монастыря Сальдагийн хийд в горах Хэнтэя, местность Цагаан хот: а) в ходе раскопок [<http://www.budda.mn/news/1907.html>]; б) Пять Великих Татхагат. Глина, высота 15 см. Дзанабазар, 1654–1686 гг. На выставке в Музее этнографии Монголии, г. Улан-Батор, июль 2016 г. Фото автора

Fig. 3. Several hundreds of the Tathagata Buddhas of Five Families were discovered at the archaeological excavations of the Saridagiyn hiyd monastery (Hentay mountains, Tsagaan-hot area): a) General view of the site [<http://www.budda.mn/news/1907.html>]; b) Tathagata Buddhas of Five Families by Zanabazar. Height 15 cm. The Exhibition in the Mongolian Museum of ethnography, Ulaanbaatar, July 2016. (Photo: S. Kh. Syrtypova)

с одной головой, двумя руками. Он может быть одиночным или яб-юм, то есть в союзе с тантрической супругой (санскр.: *vajradhāra upaya prajñā*; тиб.: *rdo rje 'chang yab yum*; монг.: *Очурдарь Юмын хамт*). Его атрибуты – ваджра в правой руке и колокольчик в левой, которые он держит скрещенными у груди руками (санскр.: *vajrahūmkāra mudra*), этот жест символизирует единство искусного метода и мудрости, а также блаженства и пустоты. Ваджра (санскр.: *vajra*, тиб.: *rdo rje*, монг.: *ocir*) – букв. «алмаз», «молния», в древности также метательное оружие для поражения врага на расстоянии – в буддизме символизирует нерушимое состояние изначальной природы ума, метод постижения пустотности, знак мужской природы. Колокольчик (санскр.: *ghaṇṭā*, тиб.: *dril bu*, монг.: *qoŋq*) – ритуальный инструмент, звук которого символизирует проповедь будды, символ мудрости, интуитивного постижения истины, знак женской природы. Поза Ваджрадхары – ваджрапарьянка асана (санскр.: (*vajraparyāṅkāsaṇa*), ноги скрещены, ступни обращены вверх и лежат на бедрах.

Известные ученые, венгр Александр Чома де Кёрёши и индус Бенейтош Бхаттачарья [6, р. 57 ff; 7, р. 42–43], полагали, что концепция и структура пантеона Ваджраяны, в котором Ваджрадхара является Адибуддой, изначальным монотеистическим божеством, воплощением пустотности-шуньи (санскр.: *sūnya*, тиб.: *stong pa*; монг.: *qoŋosun*), возникла в среде университета Наланда в начале X в. Впоследствии стали возникать многочисленные образы Ваджрадхары в других школах. Авторы



апеллировали к тексту Калачакра тантры, в котором, считается, Адидбудда впервые был описан. Зарождение Калачакра тантры датируется примерно этим же временем, т.е. X – началом XI в. Столь поздний период датировки ученые объясняли отсутствием сохранившихся изображений глав пяти буддовых семейств. Однако есть еще один источник, это Гухьясамаджа тантра, где главными персонажами являются Пять будд, родоначальники пяти семейств буддийских божеств. Концепция Гухьясамаджа тантры представлена объемно, в виде мандалы, на которой в секторах по направлениям света располагаются татхагата будды – главы семейств, происходящие от Ваджрадхары, с их мантрами, ассоциированными с цветами, супругами, спутниками бодхисаттвами, хранителями на вратах и т.д. Относительно времени появления «тантры тантр» Гухьясамаджи исследователи расходятся во мнениях. Алекс Вайман датирует появление текста Гухьясамаджа тантры (санскр.: Guhyasamāja tantra, тиб.: bSangs 'dus) IV–V вв. [8, 9]. Б. Бхаттачарья [7] и Р. С. Гупте [10, р. 108] относили ее зарождение к III в. н.э., а известный российский буддолог В. П. Андросов убеждает нас, что это произошло в VIII в. [11, с. 434–438].

Несмотря на то что божества грузных комплекций доминировали в культовом искусстве юаньской эпохи, есть достаточно образцов того времени, представляющих Пять Великих Татхагат, например – на тангке тангутского и монгольского периодов из Хара-Хото, знаменитого города-оазиса, затерянного в песках Гоби и Алашани. Город был последним плацдармом монгольской империи Юань после изгнания Тогон-Тэмуря из Пекина и охранялся местными подразделениями торгутов, т.е. ойратов. В 1372 г. китайские войска разрушили Хара-Хото после длительной осады, отведя русло реки Эдзин-гол на 30 км к западу от города. Перед отступлением монголы замуровали буддийские святыни в субурганах города; частично они были вывезены экспедицией П. К. Козлова 1907–1909 гг. и хранятся ныне в Санкт-Петербурге, в Государственном Эрмитаже [12; 13]². Богатая коллекция живописных полотен исследована и опубликована К.Ф. Самосюк [15]. На многих тангках из Хара-Хото присутствуют Пять Великих Татхагат, они располагаются в верхнем ряду, например на таких тангках, как Алмазопрестольный Будда (кат. 71, 72, 74) [15], Одиннадцатиликий бодхисаттва Авалокитешвара (кат. 112) [15], на гобелене Зеленая Тара (кат. 121), Самвара яб-юм (кат. 133) [15]. Некоторые из хара-хотоских тангков XII–XIV вв. имеют явно монгольское происхождение, в частности Ачала (кат. 158), Курукулла (кат. 168) [15]. Широко представленные пять родоначальников буддовых семейств логически предполагают существование их единого генезиса, дхармакайи, персонификацией коей является Ваджрадхара. Таким образом, мы видим, что традиция изображения Пяти Великих Татхагат, или Дхъяни

² Первое описание коллекции было осуществлено С. Ольденбургом [14].



Будд, в Монголии существовала до времен Дзанабазара, и, вероятно, их образцы присутствовали не только на хара-хотоских алтарях. Несомненно также, что Дзанабазар как буддист и художник был знаком с этими образами. Но он поднял качество их изображения на небывалую высоту мастерства и сконцентрировал все внимание именно на них, как на первоисточниках тантрического пантеона.

Ваджрадхара в исполнении Дзанабазара (1635–1723)

Будда Ваджрадхара входит в список работ Джебзундамба-хутухты Ундэр-гэгэна Дзанабазара³ первого порядка, то есть в число тех работ, которые были выполнены лично им от начала до заключительных этапов. Сюда должна быть отнесена скульптура одиночного Ваджрадхары, находящаяся на хранении в монастыре Гандан (высота скульптуры 72 см, радиус постамента более 40 см.) [1; 16]. Изображен Ваджрадхара в форме самбхогакайя (санскр.: *sambhogakāya*, тиб.: *longs ku*) – теле блаженства, т.е. в том облике, как его видят опытные йогини: он облачен в царственные одеяния бодхисаттв с восемью украшениями, из-за чего в таком образе его иногда называют коронованным. Характерная особенность скульптуры, придающая ему невероятную живость и динамизм, – легкий наклон головы и едва заметный изгиб туловища вправо. Этим Ваджрадхара отличается от Пяти Великих Татхагат, которые восседают в абсолютно симметричном равновесии.

В Гандане также находится большая, более 70 см высотой, скульптура Ваджрадхары яб-юм, т.е. в союзе с его духовной супругой, богиней Праджняпарамитой (рис. 4). Похожие, но не идентичные данному образу скульптуры Ваджрадхары яб-юм есть в храмах монастыря Эрдэнэ-дзу, в Хархорине. Это Ваджрадхара яб-юм с размерами: высота 22 см, диаметр постамента 14 см; Ваджрадхара яб-юм с размерами: высота 18 см, диаметр лotosового постамента 12 см. Еще одна подобная скульптура есть в Венгрии, в Будапеште, в Музее искусства Восточной Азии им. Ференца Хоппа.

³ Титулованное имя первого теократического правителя Монголии состоит из слов тибетского происхождения (*rje btsun dam pa* – «досточтимый владыка») и монгольского (*qutuγ-tu öndör gegen* – «святой высокий светлейший»). Тибетский титул *rje btsun dam pa* был унаследован от Таранатхи, хутухтами обычно называли монгольских перерожденцев, известных буддийских ученых, так называемых хубилганов (это буквальный перевод тибетского термина *sprul sku* – букв. «тело трансформации»). Но, строго говоря, хутухту есть эквивалент тибетского *dam pa* – букв. «святой». Титул *Богдо* стал использоваться в эпоху правления маньчжуров в Китае, богдо-ханами называли императоров династии Цинь. Сам художник называл себя именем, данным ему с детства, – Дзанабазар (от санскр. *jñāna vajra*, тиб.: *ye shes rdo rje* – «алмаз знания»). Ундэр- (монг.: *öndör*) гэгэном его называли поначалу за высокий рост, впоследствии прозвище стало титулом Высокосветлейшего, который подтвердил его своими высокими достоинствами духовного и светского правителя, Первого Богдо-гэгэна Монголии.



Рис. 4. Скульптура Будды Ваджрадхары яб-юм. Монастырь Гандан, г. Улан-Батор:
а) вид спереди, б) вид справа. Мастер Дзанабазар, XVII в., Монголия [17, илл. 62, 63]

Fig. 4. Buddha Vajradhara in yam-yub unity. The monastery of Gandan, Ulaanbaatar:
a) Frontal view; b) View from the right. Zanabazar (17th cent.) [17, ill. 62, 63]

Есть также некоторое количество малоизвестных скульптур Ваджрадхары в частных собраниях монгольских коллекционеров, а также фондах музеев. Они небольшого размера, но неповторимый почерк великого мастера не оставляет сомнений, что моделировка была осуществлена Дзанабазаром. Как правило, Дзанабазар никогда не делал точных копий своих работ, каждое его изделие имело свои неповторимые особенности и характер. Представляем подробное описание двух скульптур из коллекции А. Алтангэрэла.

Скульптура Ваджрадхары

Будда Ваджрадхара в облике юного принца, сидит в ваджрной позе (*vajrāsana*). Его стройный стан слегка изогнут вправо, руки на уровне груди держат скрещенные ваджру и колокольчик [16; 18]. Синие волосы убраны в высокий узел *джату* – прическу бодхисаттв, которая увенчана драгоценностью на четырехлепестковом основании. Длинные локоны спускаются по предплечьям почти до уровня локтей. Корона пятичастная со скругленным силуэтом, архитектурикой напоминает монголь-



а



б



в



г

Рис. 5. Скульптура Ваджрадхары. Бронза, литье. Высота 18 см., ширина постамента 13,5 см. XVII–XVIII вв. Монголия, частная коллекция: а) общий вид спереди, б) вид сзади, в) вид снизу, доннышко с печатью, г) асана и мудра Ваджрасаттвы. Фото автора

Fig. 5. Sculpture of Vajradhara. Bronze, casting. Height 18 cm, width of the base 13,5 cm. 17th–18th cent. Mongolia, from a private collection: a) General frontal view; b) view from the back; c) Base from below, the seal; d) Vajrasattvas asana and mudra. (Photo: S.-Kh. Syrtypova)



скую шапочку *тоорцог*. Завязки короны, шелковые ленты, струятся сзади за ушами, над ними узелки, оформленные как венчики цветов.

Нагрудное ожерелье с подвеской в виде виноградной грозди с крупными ягодами, в месте соединения с ожерельем – многолепестковые розетки. Длинный шарф *уттара* лежит красивой драпировкой на спине и стекает по плечам на бедра божества. Длинные жемчужные бусы свисают до самых ног. Края дхоти украшены гравировкой с цветочным орнаментом из простых 5–6-лепестковых венчиков. Браслеты на запястьях, предплечьях и лодыжках. На бедрах пояс со свисающими гирляндами, бусины которых отчетливо объемны и округлы. Шелковый шарф мягкими драпировками лежит на спине, плечах и спускается по рукам на бедра. Скульптура покрыта горячей позолотой замечательно теплого желтого оттенка. Брови и глаза подчеркнуты пигментом черного и белого цветов, губы красного, волосы синего цвета.

Данный образ Ваджрадхары покоряет обаянием чистой юной красоты, щеки божества по-детски округлы, гладкая полировка поверхности фигуры передает чистоту и упругость нежного молодого тела. На лице и шее скульптуры сохранились следы холодной позолоты, матовость которой реалистично имитирует человеческую кожу. Лотос треугольной формы, высокий, двойной. Его симметричные лепестки выглядят тугими и сочными. Верхний край постамента окантован так называемой жемчужной нитью. Каждый выступ каждого элемента скульптуры тщательно обработан, оточен словно галька, сотни лет полированная водой. Сокровищница – *шунг* (тиб.: *gzungs gzhigs*) сохранена. Гравированная печать на крышке донышка в виде нацагдоржа покрыта позолотой.

Скульптура Ваджрадхара яб-юм (в единении с духовной супругой)

Скульптура изображает Будду Ваджрадхару в объятиях с духовной супругой [15, илл. 36; 17, илл. 128]. Символизирует единство искусного метода и мудрости, результатом чего становится постижение абсолютной истины или состояние пробужденного сознания – будда. При этом метод (*упайя*) – это отец (*яб*), а мудрость (*пруджня*) – это мать (*юм*) состояния просветления. Молодой прекрасный принц сидит в ваджрной позе (*vajraparyāṅkāśana*), обнимая юм, в скрещенных руках за ее спиной держит ваджр и колокольчик (рис. 6а). Высокая ушниша увенчана драгоценностью. Синие локоны спускаются по предплечьям. Корона пятилепестковая, ее шелковые ленты завязаны за ушами красивым бантом. Края дхоти украшены гравировкой с цветочным орнаментом из простых многолепестковых венчиков. Браслеты на запястьях, предплечьях и лодыжках украшены гроздьями из трех шариков. На бедрах пояс с гирляндами из объемных бусин. Мягкие волны шелкового шарфа образуют пелерину на спине и стекают по плечам на бедра. Юм, Праджняпарамита, нежно обнимает супруга за шею, держа в правой руке ваджрный нож-ти-



Рис. 6. Скульптура Будды Ваджрадхары яб-юм. Бронза, литье. Высота 21 см, диаметр лотоса 15 см, высота 6 см. XVII–XVIII в. Монголия, частная коллекция: а) общий вид, б) вид сверху, в) вид спереди, г) доньшко лотосового трона с печатью. Фото автора

Fig. 6. Buddha Vajradhara in yab-yum unity. Bronze casting. Height 21 cm. The diameter of the lotus 15 cm. Height (of the lotus) 6 cm. 17th–18th cent. Mongolia, from a private collection: a) General frontal view; b) view from above; c) front view; d) Lotus base from below, the seal. (Photo: S.-Kh. Syrtypova)



гук над чашей-габалой, которую она держит в левой руке. На ней царское одеяние: корона с пятью лепестками, украшенными драгоценностями, большие серьги в ушах, юбка с цветочным узором-бордюром, браслеты на запястьях, предплечьях и щиколотках. Пояс украшен гирляндами свисающих бус. Складки дхоти Ваджрасаттвы лежат симметричными волнами спереди на лунном диске (рис. 6б).

Лотос круглый, шарообразный, в натуралистичной форме семенной коробочки созревшего цветка. Размер постамента относительно скульптуры довольно большой, занимает почти треть высоты, он намного шире скульптуры. Фестончатые лепестки лотоса образуют два асимметричных ряда по 8 штук в каждом. Верхний и нижний края лотоса окружены жемчужной нитью. Сокровищница – *шунг* (тиб.: *gzungs gzhigs*) сохранена. На крышке дна гравированная печать в виде нацагдоржа без позолоты (рис. 6г).

Скульптурную композицию характеризуют мягкие сглаженные формы, чистота и замкнутость линий, реалистичный характер изображения, свойственные работам Дзанабазара. Божества имеют красивые, стройные, пропорциональные тела с тонкими талиями и широкими плечами. У них красивые одухотворенные лица с правильными, точеными чертами, носы с едва уловимой «дзанабазаровской» горбинкой, маленькие мягкие кисти рук и небольшие ступни ног.

Прически божеств, как обычно у Дзанабазара: волосы разделены на три части, две пряди свисают от висков, третья отпущена сзади, на спине до поверхности трона. Это напоминает прическу средневековых монголов, неоднократно описанную иностранными путешественниками XIII–XIV вв.

Базовые элементы декора и все детали скульптуры, как всегда, просты и элегантны, они слагаются из традиционных для монгольской изобразительности кругов, колец, спиралей, шаров и их бесконечных сочетаний.

Легенда об автопортрете Дзанабазара в облике Ваджрадхары

Почитание монголами Будды Ваджрадхары, ставшее краеугольной традицией со времен Дзанабазара, сопровождается легендой. Великий наставник как истинный буддист, памятуя о временности своего пребывания в физическом теле Первого Богдо-гэгэна и заботясь о своих учениках, которые останутся после его кончины без поводыря, создал для их утешения и медитации Гуруйюги свой автопортрет в облике Ваджрадхары. Именно поэтому Будда Ваджрадхара является главной святыней монастыря Гандан в Улан-Баторе. Дзанабазар, как и многие великие художники, не однажды писал и ваял свои автопортреты, и эта тема заслуживает отдельного внимания. Его небольшие автопортреты на живописных работах можно воспринимать как своеобразные автографы. Как правило, он изображен на них в иконографии Будды Ваджрасаттвы, таковы же и многочисленные его образы в зрелом возрасте, в которых он узнаваем



благодаря индивидуальным чертам головы и лица: залысины на крупном черепе и ямочки легкой улыбки на щеках. Однако есть его скульптура, отмеченная потрясающим мастерством исполнения и представляющая Дзанабазара в облике нирманакая Вадрадхары. Нирманакая – это форма, в которой будда является ученикам в обыденном, зримом теле. Он изображен в монашеской одежде и шапке традиции *гелукпа* (рис. 7а–в).



а



б



в

Рис. 7. Автопортрет Дзанабазара в облике Ваджрадхары:
а) общий вид, б) вид снизу, печать *натзагдорж* на доньшке, в) фрагмент: мудра
Ваджрадхары. Аукцион *Cina Guardian*, *Aurum* 2016 [19]

Fig. 7. The Dzanabazar's self portrait in the Vajradhara's image;
a) General view, b) from below: the *natzagdorj* seal on the bottom, c) Vajradhara's mudra.
Cina Guardian Auction, *Aurum* 2016 [19]



Это произведение было продано под лотом «Скульптура Дзанабазара (1635–1723) “Лама”» на одном из крупнейших аукционов в Китае, China Guardian, в 2016 г.⁴ Золоченая бронза невероятно реалистично передает огромную духовную силу молодого монаха, полного клокочущей жизни и физически осязаемой красоты, сумевшего превратить эту бушующую энергию в трансцендентный прорыв к недвойственности шуньяты.

Выводы

Будда Ваджрадхара является наиболее рафинированным и философски насыщенным понятием в буддизме Ваджраяны, так как персонафицирует изначальное абсолютное качество – пустотность, недвойственность и потенциальность. Исторические следы существования культа Ваджрадхары связываются с появлением текстов Калачакра тантры (X в.) и Гухьясамаджа тантры (III–VIII вв.). Наиболее ранние из известных на сегодняшний день образов коренных татхагата будд, непосредственно связанных с культом Ваджрадхары, отмечаются у монголов с XIII–XIV вв. Однако наибольший расцвет культ получил с конца XVII в. именно благодаря визуальной проповеди Дзанабазара. Ваджрадхара и поныне остается главной буддийской святыней Монголии. Как показывает практика, нередки случаи, когда объекты творческого наследия Дзанабазара находятся во владении частных лиц, на алтарях верующих и в коллекциях собирателей антиквариата, оставаясь скрытыми от общественности и научного анализа. Задачей исследователей остается их выявление с целью дальнейшего изучения буддизма и обогащения фонда культурного наследия Монголии.

Литература

1. Цултэм Н. *Выдающийся монгольский скульптор Дзанабадзар*. Улан-Батор: Госиздательство; 1982.
2. Чулуун С. *Номын их хурээг нээсэн нь – Сарьдагийн хийдийн судалгаа = Обнаружении великого храма учения – Исследование монастыря Сарьдагийн хийд*. Улаанбаатар; 2015. (На монг. яз.)
3. Сыртыпова С.-Х.Д. Внедрение эстетики монгольских кочевников в буддийское изобразительное искусство в эпоху Юань. В: Кобзев А. И. (ред.) *Общество и государство в Китае. Ученые записки отдела Китая*. М.: ИВ РАН; 2017. Т. 47, ч. 1. С. 575–601.
4. *Очирдар нандин шүтээн = Ваджрадхара – сокровенная святыня*. Режим доступа: <http://www.budda.mn/news/1455.html> (На монг. яз.)
5. *Өндөр гэгээний урласан бурхад олджээ = Найдены будды, выполненные Ундэр-Гэгэном*. Режим доступа: <http://www.budda.mn/news/1907.html> (На монг. яз.)
6. Csoma de Kőrösi A. Note on the Origin of the Kāla-Chakra and Adi-Buddha Systems. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. 1833;2(14):57–59.

⁴ Лот ушел за 73 миллиона юаней (10,6 млн долл. США).



7. Bhattacharyya B. *The Indian Buddhist Iconography*. Calcutta; 1958.
8. Wayman A. Early Literary History of the Buddhist Tantras, especially the Guhyasamāja-Tantra. *Annals. Bhandarkar Oriental Research Institute*. 1968;48–49:99–110.
9. Wayman A. *The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esotericism*. New York; 1973.
10. Gupte R. S. *Iconography of the Hindus, Buddhists and Jains*. Bombay; 1972.
11. Андросов В. П. *Очерки изучения Древней Индии*. М.: Наука; Восточная литература; 2019.
12. Козлов П. К. *Монголия и Амдо и мертвый город Хара-Хото. Экспедиция Русского географического общества в Нагорной Азии. 1907–1909 гг.* М.: ОГИЗ; 1923.
13. Шифрин М. Е. Хара-Хото – мое открытие, мое фактическое завоевание для науки. *Вокруг света*. 2013;(2):116–125. Режим доступа: <http://www.rgo-sib.ru/science/442.htm>
14. Ольденбург С. В. *Материалы по буддийской иконографии Хара-Хото*. СПб.; 1914.
15. Самосюк К. Ф. *Каталог коллекции живописи из Хара-Хото XII–XIV вв.* СПб.; 2006.
16. Desroches J.-P., Legrand J., André G. *Trésors du bouddhisme au pays de Gengis Khan*. Silvana Editoriale; 2009.
17. Цултэм Н. *Искусство Монголии с древнейших времен до начала XX века*. М.: Изобразительное искусство; 1984.
18. *Монгол урлагийн унэт бутэлууд = Сокровища монгольского искусства*. Улаанбаатар; 2005. (На монг. яз.)
19. *The First Jebtsundamba Khutughtu*. *Cina Guardian Auction*. 2016.

References

1. Tsultem N. *The Great sculptor of Mongolia Zanbazar*. Ulanbaatar: Gosizdatelstvo; 1982.
2. Chuluun S. *About discovery of the Great Temple of the Teaching. Research by the monks of the Sardagiin Niid Monastery*. Ulanbaatar; 2015. (In Mongolian)
3. Syrtypova S.-Kh. D. The esthetic principles of the Mongolian nomads and its acquisition by the Buddhist art of the Yuan dynasty. In: Kobzev A. I. (ed.) *Society and the State in China. Memoirs of the Department of Chinese Studies at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy*. Moscow; 2017. Vol. 47-1, pp. 575–601. (In Russ.)
4. *Vajradhara the hidden deity*. Available at: <http://www.budda.mn/news/1455.html> (In Mongolian)
5. A discovery of Buddhas by Öndör Gegen [Zanabazar]. Available at: <http://www.budda.mn/news/1907.html> (In Mongolian)
6. Csoma de Kőrösi A. Note on the Origin of the Kāla-Chakra and Adi-Buddha Systems. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. 1833;2(14):57–59.
7. Bhattacharyya B. *The Indian Buddhist Iconography*. Calcutta; 1958.
8. Wayman A. Early Literary History of the Buddhist Tantras, especially the Guhyasamāja-Tantra. *Annals. Bhandarkar Oriental Research Institute*. 1968;48–49:99–110.
9. Wayman A. *The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esotericism*. New York; 1973.



10. Gupte R. S. *Iconography of the Hindus, Buddhists and Jains*. Bombay; 1972.
11. Androsov V. P. *The Ancient India. A collection of studies*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura; 2019. (In Russ.)
12. Kozlov P. K. *Mongolia, Amdo and the Dead City of Khara-Khoto. Materials and proceedings of the expedition of the Russian Geographical Society in the Mountain Asia in 1907–1909*. Moscow: OGIZ; 1923. (In Russ.)
13. Shifrin M. E. The Khara-Khoto, my personal discovery, my contribution to the science and scholarship. *Vokrug Sveta*. 2013;(2):116–125. Available at: <http://www.rgo-sib.ru/science/442.htm> (In Russ.)
14. Oldenbourg S. V. *The Buddhist iconography of the Khara-Khoto. A collection of sources*. St Petersburg; 1914. (In Russ.)
15. Samosyuk K. F. *Art and paintings from the Khara-Khoto. 12th–14th cent. A Catalogue*. St Petersburg; 2006. (In Russ.)
16. Desroches J.-P., Legrand J., André G. *Trésors du bouddhisme au pays de Gengis Khan*. Silvana Editoriale; 2009.
17. Tsultem N. *The art in Mongolia from the beginnings to the early 20th cent.* Moscow: Izobrazitelnoe iskusstvo; 1984. (In Russ.)
18. *The treasures of Mongolian Art*. Ulanbaatar; 2005. (In Mongolian)
19. *The First Jebtsundamba Khutughtu*. Cina Guardian Auction. 2016.

Информация об авторе

Сыртыпова Сурун-Ханда Даширмаевна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Surun-Khanda D. Syrtyпова, Ph. D (habil.) (Hist.), Leading Research Associate, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 25 декабря 2018 г.
Одобрена рецензентами: 30 января 2019 г.
Принята к публикации: 27 февраля 2019 г.

Article info

Received: December 25, 2018
Reviewed: January 30, 2019
Accepted: February 27, 2019

PHILOSOPHY



■ **Philosophy of Religion
and Religious Studies**



ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ



■ **Философия религии
и религиоведение**



Philosophy of Religion and Religious Studies

Философия религии и религиоведение

DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-1-79-116

УДК 09.00.14

Переводы
Translations

Ибн-Сина (Авиценна)

Указания и напоминания [Раздел по метафизике].

Часть третья

Т. Ибрагим¹, Н. В. Ефремова² (Перевод с арабского, комментарии и предисловие)

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

² Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Резюме: в настоящей части продолжающейся публикации представлен перевод шестой главы из раздела по физике и метафизике / теологии книги Ибн-Сины (Авиценны; 980–1037) «Указания и напоминания» (*аль-Ишарат ва-т-танбихат*). Данная глава посвящена происхождению мира от Единого / Бытийно-необходимого. Божье творение описывается как акт интеллекции. Космогоническая схема конструируется через синтез неоплатоновского эманационизма и аристотелевско-птолемеевской модели Вселенной.

Ключевые слова: «аль-Ишарат ва-т-танбихат»; восточный перипатетизм; Бытийно-необходимое; Ибн-Сина (Авиценна); космогония; мусульманская философия; творение; «Указания и напоминания»; фальсафа; эманационизм

Для цитирования: Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть третья. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой.) *Ориенталистика*. 2019;2(1):79–116. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-79-116.

Ibn-Sina (Avicenna)

Al-Isharat wa-t-tanbihat [on metaphysics]. Part three

T. Ibrahim¹, N. V. Efremova²

(Translation from Arabic into Russian, comments and introduction)

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

² Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Abstract: it is a continuation of the translation into Russian of Ibn-Sina's treatise *al-Isharat wa-t-Tanbihat* ("Remarks and Admonitions"). The present chapter deals with the origination of the world from the One / Necessary Existent. Divine creation is



described as an act of intellection. The cosmogonic scheme is constructed through the synthesis of Neoplatonian emanationism with the Aristotelian-Ptolemy model of the Universe.

Keywords: al-Isharat wa-t-tanbihat; cosmogony; creation; emanationism; Falsafa; Ibn-Sina (Avicenna); metaphysics; Necessary Existent; peripatetism, islamic; philosophy, Islamic; “Remarks and Admonitions”

For citation: Ibn-Sina (Avicenna). Al-Isharat wa-t-tanbihat [on metaphysics]. Part three. (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova). *Orientalistica*. 2019;2(1):79–116. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-79-116.

Предисловие к переводу

В настоящей главе (шестой в разделе по физике и метафизике) Ибн-Сина приступает к конкретному описанию креационной деятельности Первоначала / Бога, о которой речь шла уже в предыдущей главе, где обосновывается мысль об извечном / атемпоральном творении (*убда*)¹ как наиболее подходящем модусе Его активности. Изложенная здесь схема космогенеза представляет собой синтез аристотелевской (точнее, аристотелевско-птолемеевской) космологии с концепцией эманации, которую традиционно связывают с античными неоплатониками – Плотинином (ум. 270) и его последователями.

Как гласит эта концепция, от Бога (Единого, Блага) эмануруется² универсальный Ум³, от которого, в свою очередь, эмануруется мировая Душа, а от нее – природа, материальный мир. Что касается аристотелевской картины Вселенной, то она сугубо геоцентрична: в середине мироздания находится неподвижная шарообразная Земля, а вокруг нее с разной скоростью вращаются вложенные друг в друга, наподобие слоев луковицы или матрешек, семь твердых хрустальных сфер, к которым прикреплено по одному небесному светилу – Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн. Далее следует замыкающая их сфера «неподвижных»⁴ звезд, которая, собственно, и совершает суточное вращение.

В надлунной области все тела образованы из элемента, который не имеет противоположности, – из эфира, а посему они вечны и неизменны,

¹ Здесь и ниже подчеркиванием выделяется подударная буква в арабских словах.

² То есть истекает; латинским *emanatio* передавалось греч. *proodos*; в арабо-мусульманской литературе это понятие чаще всего выражается словом *файд*; как эквиваленты Ибн-Сина и другие представители фальсафы обычно употребляют обозначения *судур* («исхождение») и *люзум* («следование»).

³ Здесь и ниже синонимично употребляются обозначения «ум», «разум» и «интеллект»; араб. *’акль*.

⁴ То есть не меняющих положения одна по отношению к другой; в этой сфере размещались все остальные известные тогдашним астрономам светила – немногим более тысячи.



разве только в отношении механического движения и положения в пространстве. Контрастом выступает подлунная сфера, чьи тела составлены из четырех элементов (земли, воды, воздуха и огня)⁵, вследствие чего они тленны, «возникающие и уничтожающиеся»⁶.

Поскольку реальное, наблюдаемое с земли движение светил не равномерно, то его представляли в виде комбинации нескольких равномерных круговых движений, посему речь фактически шла не о семи сферах с планетами⁷, а о 55 сферах-орбитах. И у каждого из этих движений есть свое начало / принцип, «неподвижный двигатель». Таким двигателем для крайней сферы выступает Ум / Бог⁸.

Среди модификаций, внесенных Птолемеем (ум. ок. 170) в означенную модель, было введение девятой сферы (атласной, беззвездной), а также учение об «эпициклах». По этому учению, планета реально движется не по концентрическому с Землей кругу, а по вторичному кругу – «эпициклу», центр которого скользит по окружности гораздо большего круга, но концентрического – «деферента» («управляющего», уносящего).

Насколько это известно историко-философской науке, синтез неоплатоновского эманационизма с аристотелевско-птолемеевской системой мира впервые был осуществлен аль-Фараби (ум. 950), который таким образом заложил основы характерной для восточного перипатетизма (фальсафы) философской трактовки монотеистического, библейско-коранического учения о Божьем творении мира. В авиценновском творчестве эманационистская схема, у аль-Фараби фактически постулируемая, получает обстоятельное философское обоснование и дополняется новыми аспектами.

Согласно фарабийской схеме, Бог / Первое есть чистый разум. Поскольку Он умопостигает самого Себя, от него эмануруется другой разум. Далее, от этого разума, поскольку он умопостигает Бога, эмануруется третий разум, а поскольку он умопостигает самого себя, – атласная сфера, [для каковой предыдущий разум служит отделенным двигателем]. По данной схеме, соответственно означенным двум аспектам – умопостижению Бога и умопостижению самого себя – появляются нижеследующие сферы (сначала сфера неподвижных звезд, а потом сфера Сатурна и т.д.) и их разумы. От десятого разума эмануруются сфера Луны и разум, управляющий подлунным миром, – Деятельный разум (или Активный интеллект, араб. *аль-'акль аль-фа'аль*) [1, с. 129–131, 156].

⁵ И сама подлунная сфера структурирована в виде четырех концентрических сфер, соответствующих этим четырем элементам, так что последняя, огненная сфера, распространяется до орбиты Луны.

⁶ «Возникновение» – араб. *каун*; «уничтожение» – *фасад*.

⁷ В «планеты» включали Солнце и Луну. См. примечание 178.

⁸ Позиция Аристотеля по вопросу о единстве-множественности неподвижных двигателей и их иерархии нечетко сформулирована.



Развивая эту концепцию, Ибн-Сина в «Исцелении» [2, 9.2–5, с. 381–414; 3, с. 392–409], а затем в настоящей главе «Указаний и напоминаний» подкрепляет ее относительно подробной аргументацией. Прежде всего, это касается доказательства бытия отделенных [от материй] (ед. ч. *муфарики*) двигателей-разумов.

У Ибн-Сины ритм эманации становится триадичным, переоформляясь соответственно фундаментальному для авиценновской онтологии тезису, по которому Первое / Бог представляет Собой бытийно необходимое (*ваджиб*) само по себе, а всякое другое сущее – возможное (*мумкин*) само по себе, но необходимое благодаря Первому. Таким образом у каждого из эманлирующих разумов имеются три аспекта: умопостижение им Первого, умопостижение себя как необходимого благодаря другому и умопостижение себя как просто возможного. Согласно первому аспекту появляется следующий разум, согласно второму – форма / душа сферы, согласно третьему – телесность / материи этой сферы.

Если отделенный, имматериальный разум служит трансцендентным началом / принципом движения небесной сферы, то имманентным началом для этого движения выступает ее душа. В отличие от аль-Фараби, Ибн-Рушда (Аверроэса, ум. 1198) и других перипатетиков ислама, Ибн-Сина наделяет эту душу имагинативной силой. Отчасти это связано с ролью, которую философ отводит небесной душе как источнику присущей пророкам способности предсказать будущее⁹.

Существенно иной, более значимый статус в авиценновской космогонии приобретает Деятельный разум. Аль-Фараби преимущественно закрепляет за этим разумом функцию иллюминации человеческого разума, перевода его из возможности / потенции в действительность / акт¹⁰. Ибн-Сина же практически утверждает его в качестве творца вещей подлунного мира, ибо именно от него здешние тела получают формы, вследствие чего он характеризуется как «даритель форм» (*вахиб ас-сувар*)¹¹.

Эта эманационистская схема получила значительное распространение не только в мусульманской религиозно-философской мысли, но также в иудейской и христианской (западноевропейской). И хотя ее фактологический, собственно астрономический, фундамент был сильно подорван в ходе дальнейшего развития науки, вместе с тем жизнеспособность и актуальность сохранило заложенное в ней положение о Божьем творении как интеллектном акте.

⁹ Как у аль-Фараби, так и у Ибн-Сины разумы и души небесных сфер отождествляются с «ангелами».

¹⁰ А пророкам этот разум дарует религиозные истины, отсюда – его отождествление с архангелом Гавриилом, вестником Божьего откровения, согласно мусульманской ангелологии и профетологии.

¹¹ О других особенностях авиценновской схемы будет сказано ниже, в комментариях к переводу.



В настоящей главе «Указаний и напоминаний» обоснование означенной схемы начинается с установления положения, по которому совершенство Первого / Бога и других высших начал-разумов делает их свободными от стремления к какой-либо цели в нижестоящих сущих или ради таковых. Далее приводятся четыре типа аргументов в доказательство бытия космических интеллектов как принципов кругового движения небесных сфер, а потом излагается собственно схема эманационистской космогонии.

Касательно тезиса об отсутствии цели следует заметить, что в арабской теолого-философской литературе для обозначения «цели» обычно употребляются два слова – *ḡāya* и *ḡarad*. Первый термин носит более общий характер, и именно он употребляется у фалсафа / перипатетиков при обозначении цели как одной из четырех причин¹². Обозначение же *ḡarad*, каковое, собственно, и фигурирует в означенном тезисе, прилагается к такой цели / *ḡāya*, в которой заинтересован сам делатель, когда, например, даритель добра другому сам получает определенную выгоду (в частности, в виде похвалы). И в «Глоссах» Ибн-Сина указывает, что *ḡarad* влияет (глагол *ассара*) на имеющего ее (*зу-ль-ḡarad*), а тот претерпевает действие (глагол *инфа'аля*) от нее [4, с. 11].

Кроме того, *ḡarad* есть *ḡāya* для действия субъекта, обладающего свободным выбором (в том смысле, что он может совершить данное действие, но может и отказаться от его совершения), тогда как для Ибн-Сины и других представителей фалсафы действие Бога не допускает альтернативности [4, с. 15].

С авиценновской точки зрения, всесовершенное, бытийно-необходимое Начало самодостаточно, так что Оно не стремится к чему-либо, что доставляло бы некоторое дополнительное совершенство для Его самости. В Божьей самости имеется представление о наилучшем для мира благопорядке (*низам аль-хайр*), и вещи исходят от Него согласно такому Его извечному (точнее: атемпоральному) знанию. И именно в этом состоит Божья забота (провидение, промысел; араб. *'инāйя*), о котором вкратце упоминается в параграфе 9 настоящей главы, но более подробно этот вопрос будет освещен в следующей главе.

Говоря о порядке появления небесных сфер с их разумами-двигателями, Ибн-Сина в «Исцелении» [2, 9.3, с. 401; 3, с. 400–401] воспроизводит аналогичную с фарабийской схему с десятью эманулирующимися от Первого разумами, которые следуют в порядке, соответствующем нисходящей последовательности расположения десяти (включая Землю) сфер. Однако тут же оговаривается, что число разумов / двигателей для сфер с планетами может братья не соответственно числу планет, а их движений, т.е. в количестве порядка 50, [а значит, возможна и иная эманационная иерархия].

¹² Наряду с производящей / действующей, формальной и материальной.



В еще большей степени отход от категоричности касательно означенной иерархии присущ «Указаниям и напоминаниям». Как справедливо замечает комментатор ат-Тусы, Ибн-Сина не утверждает, ни что первый интеллект служит причиной первой небесной сферы, ни что эманация интеллектов прекращается на последней небесной сфере, ни что последовательность интеллектов была бы параллельна последовательности сфер, ни что число интеллектов совпадает с числом сфер; он только говорит, что исхождение интеллектов происходит одновременно с исхождением сфер и что число интеллектов не может быть меньше числа сфер [5, т. 2, с. 825–826]. К этому добавим, что философ скорее отрицательно относится к гипотезе об атласной сфере, введенной Птолемеем.

Глава шестая

Цели, их начала и иерархия [бытия]¹³

[1. Совершенное не преследует цели]¹⁴

[1] Напоминание: [кто есть богатый]¹⁵

Знаешь ли ты, кто есть «богатый» (*гани*)? Совершенно (*тамм*) богатый – это тот, кто в трех аспектах – по своей самости (*зат*), по основательным (*мутамаккина*) для нее свойствам (ед. ч. *хайа*)¹⁶ и по ее соотносительным (*идафцийя*) перфективным (*камалыйя*) свойствам не зависит от какой-либо внешней для него вещи¹⁷.

¹³ «Цели» – араб. *гайт* (ед. *гайа*); «начала / принципы» – *мабади'* (ед. *мабда'*); «иерархия» – *тартиб*. По ар-Рази, «цель» (*гайа*) вещи – это то, к чему она движется, остановившись по достижении его [6, т. 2, с. 433]. Ат-Тусы же замечает, что таковой служит только цель движения; в общем же смысле «целью» является то, ради чего причиненное (*ма'ляль*) исходит от его действующей/производящей причины (*'илля фа'илийя*) [5, т. 2, с. 707].

¹⁴ Под «совершенным» подразумеваются Первое / Первоначало (Бог) и космические разумы. При выделении подглав мы преимущественно следовали ар-Рази. Согласно этому комментатору, в относящихся к данной рубрике девяти параграфах обосновывается тезис о том, что всякое действующее по воле (*ирада*) / намерению (*касд*) непременно обретает некоторое совершенство / энтелехию (*камаль*) через данное действие [6, т. 2, с. 433]. С точки же зрения ат-Тусы, означенный тезис не является главным, а служит одной из посылок для заключения о свободе действий высших начал от [выгодных для себя] целей [5, т. 2, с. 726].

¹⁵ По ат-Тусы, положение о свободе совершенного от преследования какой-либо цели / *гарад* в своем действии Ибн-Сина иллюстрирует здесь, обращаясь к трем эпитетам Бога, которые общепризнанны и в которых не соучаствует никто другой, – «богатый (*гани*)», «владыка» (*малик*; *a* – огласовка) и «щедрый (*джавад*)» [5, т. 2, с. 726]. Первый термин включает в себе и смысл «самодовлеющий, обходящийся, не нуждающийся»; соответственно, его антоним *факыр* / «бедный» обозначает также «нуждающийся». Как *гани* Бог около 20 раз описывается в Коране (2: 263; 35: 15 и др.).

¹⁶ То есть безотносительным атрибутам.

¹⁷ Ибн-Сина не говорит о независимости в аспекте третьего разряда атрибутов – чисто соотносительных (например, «бытие-творцом»), ибо бытие таковых, естественно, зависит от бытия другого [5, т. 2, с. 710].



А кто нуждается в чем-либо внешнем ради совершенства в отношении своей самости, в отношении основательного свойства (например, фигура, красота) или в отношении свойства, связанного с определенной соотношенностью (например, знание и бытие-знающим¹⁸, могущество и бытие-могущим¹⁹), – тот есть бедный (*фақыр*), нуждающийся в стяжании [таких качеств].

[2] Напоминание: [делающее ради приличия – нуждающееся]²⁰

Знай, что вещь, которой пригоже (глагол *хасуна*)²¹, чтобы от нее исходило²² нечто другое, и исхождение этого было бы более подобающим и приличествующим сравнительно с его не-исхождением, ибо в случае его не-исхождения не появилось бы то, что в абсолютном смысле²³ ей более подобающе и пригоже, а также не появилось бы и то, что в относительном смысле²⁴ ей более подобающе и пригоже, – такая вещь лишена определенного совершенства (*камаль*)²⁵ и нуждается в обретении сего.

[3] Напоминание²⁶: [высшее не действует ради низшего; Первое не действует ради чего-либо]

Как дурно²⁷ сказать, что высшие существа (*аль-умур аль-‘алийа*) стараются делать что-то нижележащему (*тахта-ха*) постольку, поскольку это им более пригоже (*ахсан*) или дабы быть благодеющими (*фа‘аля ли-ль-джамцль*), ибо сие относится к хорошим вещам (*махасин*), которые приличествуют благородным (*шарифа*) существам!

И [тем более сказать], что истинно Первое (*аль-авваль аль-хакк*) делает нечто ради чего-либо, равно как и что у Его действия есть «почему» (*лиммцййа*).

¹⁸ Араб.: ‘ильм и ‘алимцййа.

¹⁹ Араб.: кудра и кадирицййа.

²⁰ Ибн-Сина полемизирует с теми из мутакаллимов-[мутазилитов], которые объясняют действия Бога соображениями пригожести / благообразности (*хусн*) и пристойности (*аулявцййа*): доставление пользы другому благообразно (*хасан*) само по себе, делание этого пристойнее (*ауля*) неделания его; посему Бог и создает творения [5, т. 2, с. 713].

²¹ Здесь и ниже Ибн-Сина употребляет типичную для каламской теологии терминологическую пару *хусн-кубх*, прилагат. *хасан-кабцх* (пригожее / благообразное и дурное).

²² То есть чтобы она сделала.

²³ Взято само по себе делание / действие.

²⁴ Делание / действие по сравнению с не-действием.

²⁵ Она лишена и абсолютного атрибута, и соотносительного, ибо их обретают благодаря действию, а таковое – иное, нежели ее самость [5, т. 2, с. 713–714].

²⁶ См. примечание 28.

²⁷ Араб.: *акбах*, превосх. степень от *кабцх*; см. примечание 21.



[4] Заключение²⁸: [кто есть владыка]

Знаешь ли ты, кто есть «владыка» (*мдлик*)²⁹? Истинно (*хакк*) владыка – это тот,

кто абсолютным образом (*мутлак*^{ан}) истинно богат, без кого не обходится ни одна вещь в чем-либо, кому принадлежит самость всякой вещи, так как сия самость [исходит] от него или от чего-то, которое [исходит] от него.

Следовательно, всякая иная вещь, нежели таковая, владима (*мамлюк*) им; сам же он ни в чем не имеет нужды (*факр*).

[5] Напоминание: [что такое щедрость]

Знаешь ли ты, что такое «щедрость» (*джуд*)³⁰? Это доставление пользы надлежащей³¹, без [расчета на] какую-то компенсацию³² (*цвад*). Вряд ли является щедрым человек, который дарует нож тому, кому не должно (*йанбаги*). А человек, который дарует [что-либо] с расчетом на компенсацию, скорее является участником сделки (*муамиль*), нежели щедрым (*джавад*).

Но не всякая компенсация является материальной, ибо ею выступают и другие вещи – даже такие, как восхваление, избежание порицания, достижение наилучшего или надлежащего [состояния]. Поэтому кто проявляет щедрость ради похвалы или ради подобающего, тот домогается компенсации, а вовсе не щедрый. Истинно же щедрый – тот, от которого исходят полезные дары (ед. *фа'ида*) без тяги (*шаук*) и намеренного стремления (*таляб касди*) с его стороны к чему-либо, что ему приносит [пользу] (глагол. *ада*)³³.

²⁸ По мнению ат-Тусы, данный параграф следовало бы озаглавить как «напоминание» (*танбх*), а предыдущий – как «заключение» (*тазнцб*); перемена мест произошла, по-видимому, по вине переписчиков [5, т. 2, с. 717].

²⁹ В данном слове *а* – огласовка. Как «владыка / царь» Бог описывается в 5 коранических стихах (20:114; 23:116; и др.).

³⁰ О Боге как щедром (*джавад*) говорится в хадисах, переданных у Ибн-Маджи [7, № 4247] и ат-Тирмизи [8, № 2495, 2799]. Близкий смысл имеет коранический эпитет *карим* (27:40; 82:6; и др.).

³¹ «Доставление пользы» – араб. *ифада*; «надлежащая» – *ма-йанбаги*. Ат-Тусы понимает «надлежащее» как «возжеланное [получателем]» [5, т. 2, с. 719]. Вместе с тем приведенный далее пример с ножом скорее свидетельствует, как нам представляется, в пользу толкования данного слова в смысле «надлежащего, должного»: дарованное будет использовано надлежащим / должным образом, как следует.

³² В смысле получения чего-то взамен.

³³ Ар-Рази возражает: если не включать стремление (*касд*) в определение щедрости, то абсолютно щедрым оказался бы камень, который, упав с потолка, поразил бы насмерть врага данного человека [6, т. 2, с. 438]. В своем ответе ат-Тусы замечает, что от щедрого действие должно исходить самостным образом, а не акцидентальным; от камня же самостоно изощло его естественное движение (падение ниц, к центру Земли) и этим он обрел соответствующее ему совершенство, а падение на голову человека (а тем более врага) произошло случайно, по совпадению [5, т. 2, с. 720].



Впрочем, если кто-то совершает такое действие, отказ от совершення которого считали бы дурным с его стороны или непригодным ему, то именно совершением сего действия он избавляется [от порицания]³⁴.

[6] Указание: [высшее не действует ради чего-то для низшего]

Высшее (*али*) не стремится (глагол *талаба*) к какой-либо вещи для низшего (*сафиль*), которая служила бы первому словно целью (*град*)³⁵. Ибо вещь, которая служит целью, такова, что при выборе выделяется сравнительно с ее противоположностью, являясь для выбирающего более предпочтительной и более подобающей. Если бы о ней можно было сказать, что сама по себе она пригожей и предпочтительнее, но для делателя стремление (*талаб*) к ней и восхотение (*ирада*) ее было бы и не предпочтительнее и не лучше, то таковая не выступала бы в качестве цели.

Следовательно, у щедрого, истинно владыки, нет цели (*град*). И [вообще], высшее не преследует какой-либо цели в низшем.

[7] Напоминание³⁶: [волительно движущееся³⁷ ищет совершенства]

Всякое, что постоянно движется волительным образом, уповает на одну из вышеупомянутых целей, приносящих ему [что-то полезное], пусть таковое и состоит только в том, чтобы [слыть] добродееющим (*мутафаддыл*) или заслуживающим восхваления (*мустахцик ли-ль-мадх*).

Посему, кто превыше этого, его действие превыше движения (*харакка*) и воления (*ирада*)³⁸.

[8] Заблуждение и напоминание: [совершенный действитель не ориентируется и на благость самого действия]

Знай также, что положение, по которому «Делание добра есть нечто надлежащее (*ваджиб*) и прекрасное (*хасан*) само по себе», [верно, но оно]

³⁴ Араб.: *мутахаллис*. Это избавление и есть компенсация.

³⁵ То есть целью с выгодой и для делателя.

³⁶ Араб. *танбих*, в некоторых рукописях фигурирует *таммим* – «прибавление».

³⁷ То есть движется по собственной воле / выбору, а не по природе или принуждению.

³⁸ То есть всякое волительно движущееся совершенствуется, а значит, не нуждающееся в совершенстве не движется волительным образом. Отсюда следует, что Бог и совершенные космические интеллекты не задействованы в движении, тогда как волительно движущие небосводами души совершенствуются движениями этих небосводов.



не имеет отношения к тому, что богатый выберет это³⁹. Ведь совершение сего прекрасного приводило бы к возвышению и восхвалению его⁴⁰, а отказ от него – к запятнанию и опорочиванию⁴¹.

Но все такие [мотивы] противоречат [понятию об истинном] богатстве.

[9] Указание: [о промысле]

Если ты искренне рассмотришь [гармонию в мире], то ты не сможешь не сказать, что от представления (*тамассуль*) в [Божьем] предвечном (*сабик*) знании о всеобщем порядке (*ан-низам аль-кулли*)⁴² и о надлежащем и подобающем (*ваджиб ля'ик*) для его [реализации] времени эмануруется этот порядок со всем своим строем и всеми своими деталями, притом сия его эманация умопостигаема [Им]. Таков промысел (*'ин'айа*).

Подробнее об этом тебе будет сказано ниже⁴³.

[2. Обоснование бытия начал/разумов:

2.1. Первый способ – от характера небесного движения как стремления к уподоблению]

[10] Замечание: [собственно движущее начало небесного движения – психическое, а не интеллектуальное]

Тебе уже известно, что небесные движения связаны с универсальной волей (*ирада кул'ийа*), и с партикулярной (*джуз'ийа*) волей⁴⁴.

³⁹ Ответ на утверждение [некоторых мутакаллимов-мутазилитов], что совершенный (*камиль*) делатель, хотя он и не действует ради какой-либо цели / выгоды (*зарад*) для себя или для кого-либо другого, но действует потому, что самó действие является надлежащим-прекрасным; [5, т. 2, с. 724].

⁴⁰ Араб. глаг. *наззахха*, *маджжада* и *закка*.

⁴¹ Араб. глаг. *анкаса* и *асляма*. Сторонники учения о рациональном характере (*'акли*) надлежащего / благообразного (*ваджуб / хусн*) и дурного (*кубх*) определяют первое как всякое действие, которое предполагает заслуживание похвалы или незаслуживание порицания [5, т. 2, с. 724].

⁴² То есть представления о порядке всех сущих, от извечного прошлого до векового будущего.

⁴³ В параграфе 22 седьмой главы.

⁴⁴ В параграфах 6 и 7 дополнения (*такмиля*) к третьей главе доказывается, что движение небосводов – круговое, а посему психическое (т.е. исходит от некоей души) – волевое; эта воля универсальна в одном отношении (поскольку она направлена на круговое движение как целое), так что началом ее служит некий разум, партикулярна – в другом (поскольку у данного движения имеются различные, чередующиеся между собой соотнесенности), и в таком плане она связана с некоей душой.



Ты также знаешь, что началом первичной абсолютной универсальной воли⁴⁵ должна быть им[материальная] (*муфари́ка*), интеллектуальная (*‘аклиййа*) самость (*зат*)⁴⁶. И если эта самость достигла совершенства своей субстанции благодаря собственному достоинству (*фады́ла*), то ей не причастна нужда (*факр*), а значит, данная воля сходна с указанным промыслом⁴⁷.

Ведомо тебе и то, что универсальное волимое (*мурад*) не принадлежит к вещам, которые обновляются и прекращаются, будь это прерывным или непрерывным образом, но оно таково, что его природа либо [перманентно] наличествует, либо [перманентно] отсутствует. И в отношении постоянных (*да‘има*) вещей⁴⁸ нельзя сказать, что они не обладали чем-либо, потом таковое появилось у них, или что сие всегда существовало, а они к нему [постоянно] стремятся. Напротив, все их совершенства наличны (*хадыра*) и реальны (*хакыкыййа*), а не партикулярны-[изменяющиеся], предположительны (*занниййа*) или воображаемы (*тахайулуййа*)⁴⁹.

Отношение упомянутых нами [разумов] к небесным телам не сходно с отношением наших душ к нашим телам, чтобы из их [соединения] возникало бы единое живое существо, как это имеет место у нас. Ибо душа каждого из нас связана с нашим телом как совершенство (*там-мум*) его, и через него она ищет начала своего совершенствования (*камаль*), иначе они (душа и тело) были бы двумя различными субстанциями⁵⁰.

⁴⁵ То есть воли, которая не направлена на что-либо единичное, но благодаря которой от телесных сил исходят партикулярные акты воления.

⁴⁶ Поскольку представление универсалий недоступно телам и телесным силам.

⁴⁷ В плане свободы от цели (*зарад*), воления (*ирада*) и совершенствования (*истикмаль*). По ат-Тусы, поскольку [непосредственный] двигатель той или небесной сферы волеительно стремится к чему-то более подходящему для него (как это было показано в параграфе 8 дополнения к третьей главе), то данное выше (в основном тексте) рассуждение есть первое обоснование того, что означенным двигателем служит не разум, а душа [5, т. 2, с. 730].

⁴⁸ То есть абсолютно отрешенных от материи, как в случае с космическими интеллектами.

⁴⁹ Ибо предположительное и воображаемое обусловлено телесными связями, а указанные вещи свободны от них [5, т. 2, с. 731]. Таково, как отмечает ат-Тусы, второе обоснование того, что небесный двигатель – не разум, ибо воля его направлена на партикулярные вещи, которые постоянно возникают и исчезают.

⁵⁰ Таково третье обоснование того, что небесный двигатель – душа. Отсюда следует вывод: началом абсолютной универсальной воли служит не душа небесной сферы, а некий разум [5, т. 2, с. 731].



Что же касается души неба⁵¹, то она – или носитель⁵² партикулярной воли⁵³, или носитель универсальной воли, связанный с ним, дабы [через него] обрести определенное совершенство (*истикмаль*)⁵⁴, если такой носитель действительно имеется [у небесной сферы], ибо здесь кроется некоторая тайна (*сипр*)⁵⁵.

[11] Указание и напоминание: [цель небесного движения]⁵⁶

Нельзя сказать, что [небесная душа] движет небом согласно вожделяющему (*шахуани*) или гневливому (*гадаби*) мотиву⁵⁷, но скорее это движение подобно нашим движениям, исходящим от нашего практического (*амали*) разума⁵⁸.

Данное движение непременно направлено к чему-то возжеланному (*ма'шук*) и избранному (*мухтар*)⁵⁹ – дабы обрести его самость, определенное его свойство (*халь*) или им подобное⁶⁰. Совершилось бы движение ради обретения самости или свойства, оно бы прекратилось по обретении сего, иначе оно искало бы невозможного⁶¹. Так же обстоит дело, если бы это движение совершилось ради обретения подобия

⁵¹ Той или иной небесной сферы.

⁵² То есть обладатель; араб. *сахиб*.

⁵³ Носитель, запечатленный в соответствующем теле данной сферы, как сие полагают иные перипатетики.

⁵⁴ То есть отрешенный [от тела] носитель, который связан с небосводом через форму, исходящую от этого носителя и запечатленную в сем теле, наподобие того как посредством наших тел наши души получают совершенство от Деятельного разума.

⁵⁵ Оговорка «если такой носитель...» связана с тем, что Ибн-Сина не хотел категорически выступать против вышеупомянутого мнения других перипатетиков; в действительности же он склонен к утверждению подобной души (носителя универсальной воли), который был одним и тем же, что и носитель партикулярной души [5, т. 2, с. 731]. См. также примечание 85.

⁵⁶ Нижеследующее рассуждение содержит «указание» на цель движения – уподобление / подражание высшим началам, т.е. чистым разумам, и «напоминание» касательно существования этих начал [5, т. 2, с. 737].

⁵⁷ Волевое движение бывает либо телесно чувственным, либо интеллектуальным. Чувственное движение исходит от вождения, направленного на добывание подходящего, которое служит причиной продолжения существования; гнев же нацелен на отталкивание неподходящего, угрожающего гибелью; но небесные сферы не подвергаются гибели и убыванию, а значит, цель их движения – интеллектуальная.

⁵⁸ Практический разум ориентирует нас в том, что касается нравственного воспитания, ведения домашних / семейных дел и организации государства (политики). Он направлен на достижение блага, теоретический же разум – на достижение истины.

⁵⁹ К космическому разуму как к неподвижному двигателю.

⁶⁰ Движением обретают некое местонахождение / «где» (*айн*), расположение / положение (*вад'*), качество, количество или какое-то связанное с ними иное совершенство тел [5, т. 2, с. 733].

⁶¹ Перманентно ища его [5, т. 2, с. 733].



в плане неподвижности⁶². Стало быть, оно совершается ради неустойчивого подобия, достигая своего совершенства только посредством последовательного чередования (*та'акуб*), которое делает прекращающееся похожим на непрекращающееся. Это имеет место тогда, когда сменяющееся по числу сохраняется по виду (*нау'*) путем чередования и когда любое предполагаемое количество потенциального непременно имеет актуальное проявление, а его вид (*нау'*) или разряд (*сынф*) сохраняется чередованием.

В таком случае возжелающее⁶³ [первейшим образом] уподобляется актуально наличествующим вещам⁶⁴ в аспекте их свободы от потенциальности, и [вторичным образом] от него просачивается добро⁶⁵ в силу его уподобления высшему, а не в силу [собственной его] эманации добра на низшее⁶⁶. Принцип этого [уподобления совершенному] кроется в состояниях расположения⁶⁷, каковые суть эманлирующие модусы (ед. ч. *хай'а*)⁶⁸. Путем возможного чередования то потенциальное, что имеется в [небесном движении], оказывается схожим с актуальным⁶⁹.

[12] Напоминание: [множественность разумов]

Если бы уподобляемое было единым, то единым было бы и уподобление (*ташабух*) во всех небесных [телах]. Но оно различно (*мухталиф*)⁷⁰.

⁶² Например, какого-нибудь устойчивого (*карр*) совершенства.

⁶³ Душа / двигатель небесной сферы. «Возжелающее» – араб. *муташабвики*; в некоторых рукописях фигурирует *муташабвики*, «возжеланное», тогда речь идет о соответствующем данной сфере разуме.

⁶⁴ Возжеланному – отделенному разуму, соответствующему данной сфере.

⁶⁵ К расположенным ниже сущим.

⁶⁶ Метафора просачивания (глагол *рашаха*) очень тонкая: добро (*хайр*) эманлируется не от самой души / двигателя небесной сферы, но от разума данной сферы оно эманлируется на эту душу, а через него просачивается к нижележащим вещам [5, т. 2, с. 736].

⁶⁷ Каждая из небесных сфер актуально совершенна во всех четырех аспектах, в отношении которых возможно движение от потенциального к актуальному (количество, качество, местонахождение / «где» и расположение / *вад'*), разве только в аспекте расположения [5, т. 2, с. 737].

⁶⁸ Сами эти модусы не суть эманлирующие (*файйада*), но поскольку на нижележащие тела небесные светила эманлируют свет соответственно своим расположениям, то эти модусы подготавливают эманацию, а посему здесь они описаны как эманлирующие [5, т. 2, с. 737].

⁶⁹ И этим осуществляется уподобление постоянству (*сабатм*).

⁷⁰ Ибо небесные движения различаются по направлению, скорости и т.п. По ат-Тусы, такие различия в движениях не могут обуславливаться ни телесностью (ибо тело как таковое не требует движения именно в данную сторону, а не в другую), ни природой (*табца'а*) их (ибо у них нет природ, поскольку круговое движение не может быть природным, [а только волевым]), ни душами их, разве только по причине различия в целях, а значит – и в началах [5, т. 2, с. 738–739].



И было бы уподобление (*мушабаха*) одного [тела] другому, первое походило бы на второе по курсу (*минхадж*) [движения], а таковое имеет место лишь в немногих [аспектах]⁷¹.

[13] Заблуждение и напоминание: [различие в движениях не обуславливается пользой для низшего]

Некоторые⁷² говорят, что уподобляемое является одним, и только, а движения [небесных тел] могли быть подобными друг другу. Но поскольку для этих [тел] все равно, в какую сторону двигаться, лишь бы сим движением достичь своей цели (*гарад*), и поскольку для них возможно искать (глагол *таляба*) [такое] движение, каковое [одновременно] было бы с некоторым модусом (*хай'а*), приносящим пользу (*нафф'а*) нижележащим [сущим], хотя первичным образом (*фи асл*) само движение совершается не ради данной [цели]), то они сочетают движение к требуемой от них цели с приносящим пользу модусом⁷³.

[В возражение] мы говорим: [1] если допустить, чтобы модусом движения преследовалась цель принести пользу низшему (*сафиль*), то допустимо и преследовать ту же цель самим движением. Ведь кто-то был бы вправе сказать следующее. Поскольку этим телам все равно, двигаться или покоиться, так же как в отношении двух [противоположных друг

⁷¹ Текст второго абзаца допускает толкование в качестве разъяснения различия, о котором говорится в первом абзаце. Вместе с тем комментаторы полагают, что в двух абзацах речь идет о двух разных учениях. Как пишет ар-Рази, одни учат об уподоблении всех небесных сфер Богу, другие же полагают, что каждое тело уподобляется вышележащему, а последняя / наивысшая сфера – Богу, так что нет никакой необходимости в установлении множества начал / разумов [6, т. 2, с. 449]. Ат-Тусы указывает, что о едином подражаемом начале – Первопричине – порой говорит Аристотель, но в другой раз тот утверждает о наличии у каждой сферы своего возжеланного / подражаемого; о подражании нижележащего тела вышележащему учат некоторые «философствующие» (*мутафальсифа*) мусульмане [5, т. 2, с. 738–739]; среди последних, уточняет издатель, были аль-Кинди [ум. ок. 870], Абу-Бакр ар-Рази [ум. ок. 925] и Абу-ль-Баракат аль-Багдади [ум. 1164/1165]. В настоящем параграфе, продолжает ат-Тусы, Ибн-Сина упоминает о множественности соответствующих начал, а в последующем говорит об аспекте их единства.

Касательно мнения о подражании одного тела другому тот же комментатор замечает, что при таком подражании первое могло уступать второму по степени совершенства, но не так сильно расходиться, [например, по направлению].

⁷² Из аристотеликов: согласно версии «Исцеления», услышав о словах Александра Афродизийского касательно того, что различие в небесных движениях имеет место ради заботы (*'инайя*) о сущих подлунного мира, и поняв, что небесные движения не могут быть ради чего-либо помимо их самостей, некоторые [перипатетики] таким образом решили совместить эти два мнения [2, 9.3, с. 393–394].

⁷³ В «Исцелении» (см. предыдущее примечание) приводится такое сравнение: если бы перед благим человеком, вознамерившимся следовать к какому-то месту по определенному делу, возникли две дороги, одна из которых только приводит его к истинному месту, а другая прибавляет к этому доставление пользы некоему заслуживающему ее, то его благость обязала бы следовать по второй дороге, хотя его движение осуществляется не ради пользы другого, но ради самого себя [2, 9.3, с. 394].



другу] направлений, и поскольку движение более полезно низшим, то тела и выбрали его.

[2] И если основное правило (*асл*)⁷⁴ в отношении этих тел гласит, что они не действуют ради низшего, но добиваются чего-то более высокого, а сему [означенная] польза следует [вторичным образом], то таковым должен быть и сам модус движения⁷⁵.

Раз так⁷⁶, то различие здесь вызвано причиной (*сабаб*), предшествующей (*мутакаддим*) той пользе, которая происходит от него. Значит, уподобляемыми выступают вещи, каковые нумерически различны, хотя первое уподобляемое⁷⁷ может быть одним – именно благодаря таковому данные движения сходны в том, что они являются круговыми.

[14] Дополнительное разъяснение⁷⁸: [об исхождении движения от интеллектно представимого]

Поняв это уподобление в целом, тебе уже не следует утруждать себя постижением его сущности (*кунх*)⁷⁹. Ведь на чужбине⁸⁰ человеческие силы неспособны постичь сущность вещей, которые ниже⁸¹ него – что тогда сказать о сем?!⁸²

Допусти, что когда движущее желает такого уподобления, при котором движущее обретает какую-то вещь обновляющимся образом, то от этого в его теле происходит реакция⁸³, соответствующая сему уподобле-

⁷⁴ Доказанное выше.

⁷⁵ То есть данное правило прилагается и к манере движения.

⁷⁶ Раз различие в движениях небесных тел не обусловлено последующим за ним фактором – благопорядком в подлунной сфере.

⁷⁷ Отдаленное уподобляемое – Первопричина; такова интерпретация Авиценной упомянутого выше (см. примечание 71) учения Аристотеля [5, т. 2, с. 744].

⁷⁸ Араб.: *зийдаат табсыра*.

⁷⁹ То есть деталей; непостижение сущности этого различия не ущемляет сам факт его бытия [6, т. 2, с. 454].

⁸⁰ Араб.: *‘алям аль-гурба*; т.е. когда разумная душа находится в человеческом теле, от собственной / интеллектной деятельности отвлекаясь на управление им.

⁸¹ Менее сложные, более ясные.

⁸² Через движение двигатель небесной сферы выводит свойственные ей положения (ед. ч. *вад’*) из потенциального бытия в актуальное, добиваясь подобающего ей совершенства / энтелехии (*камаль*); актуализирующиеся таким образом положения служат совершенствами, но для небесного тела, а не для его двигателя / [души], ибо подобающее двигателю совершенство состоит в подражании своему началу / [разуму], в аспекте становления свободным от потенциальности; значит, посредством движения реализуется нечто, каковое по отношению к двигателю / [душе] именуется совершенством, а по отношению к отделенному (*муфарик*) началу / [разуму] – уподоблением. Управляя телом, человеческие / [разумные] силы не способны постичь деталей даже близких к ним сущностей (ед. *махиййа*) – совершенств животной души [5, т. 2, с. 747–748].

⁸³ Араб.: *инфи’аль*; букв. «претерпевание [действия]».



нию (а именно стремление к перманентности), наподобие того как за реакцией в твоей душе возникают реакции в твоём организме⁸⁴.

Если ты старательно ищешь истину, то, возможно, тебе раскроется [доселе] скрытая тайна (*сипп*)⁸⁵. Так постарайся⁸⁶ и постигни, каким образом это возможно. Ведь эти [реакции] суть образы⁸⁷, которые схожи с представлениями (ед. ч. *хайаль*)⁸⁸, а не чисто интеллектны, хотя эти представления и происходят от чисто интеллектного в соответствии с предрасположенностью данных телесных сил: когда в твоей душе появляются (глагол. *ляха*) интеллигибелии (*ма'кулят*)⁸⁹, ты имитируешь их в своём представлении соответственно твоему предрасположению, а порой они приводят к движениям⁹⁰ в твоём теле.

Если же ты пожелаешь другого типа разъяснения по поводу интересующего нас положения, то послушай [нижеследующее].

[2.2. Второй способ – от бесконечности небесного движения]

[15] Напоминание: [сила конечная и бесконечная]

Сила (*кува*) бывает способной произвести или конечные⁹¹ действия, как в случае с имеющейся в комке земли (*мадара*)⁹² силой движения, или бесконечные действия, как в случае с присущей небу двигательной силой. Первая сила именуется конечной (*мутанхийа*), вторая – бесконечной (*гайр мутанхийа*), хотя оба эти [названия] прилагаются и к иным понятиям, нежели означенные два.

⁸⁴ Когда, например, ученик захочет уподобиться учителю по некоторым его совершенствам (ед. ч. *камаль*). Посему нет ничего невероятного в том, что за стремлением небесной сферы уподобиться разуму следует некоторое движение в её теле [6, т. 2, с. 454].

⁸⁵ «Старательно» – араб. *би-ль-муджъахада*. Под «старанием» может подразумеваться или очищение души от телесных привязанностей, каковое служит причиной для запечатления в ней горних (*гайбийя*) истин [6, т. 2, с. 454]; или старание в аспекте самостоятельного размышления, свободного от подражательства (*таклид*) распространённому среди основной массы (*джумхур*) перипатетиков представлению, т.е. старание понять наличие у небесной сферы не только отделённого разума, но и пребывающей в его материи разумной души (наподобие пребывания разумной души в человеческом теле) [6, т. 2, с. 454; 5, т. 2, с. 748; см. также примечание 55]. Заметим, что у ат-Тусы слово *муджъахада* связывается с однокоренным богословским термином *иджтихад* («личное / самостоятельное усмотрение»).

⁸⁶ Араб.: *иджтахид*; соответ. имя действия – *иджтихад*. См. предыдущее примечание.

⁸⁷ В оригинале фигурирует форма ед. ч. – *хай'а*.

⁸⁸ То есть с образами в представляющей / репрезентативной силе души.

⁸⁹ Когда разумная душа созерцает интеллектуальные идеи.

⁹⁰ Волнение, удивление, успокоение и т.п.

⁹¹ Конечные либо по времени / продолжительности, либо по числу.

⁹² Или в нашем организме. В примере с комком земли речь скорее идет о поднятом в воздух комке и его движении / падении вниз.



[16] Указание: [движение, служащее причиной времени, – позиционное-круговое]⁹³

Движения, производящие границы и точки⁹⁴, суть таковые, посредством каковых осуществляется достижение [данного конца], прибытие [в него], притом благодаря доводящему (*мусыл*)⁹⁵ двигателю, который в момент (*ан*)⁹⁶ достижения является актуально доводящим⁹⁷; ибо доведение (*исал*)⁹⁸ – это не то, что разлучение (*муфарака*)⁹⁹, движение и прочее, каковое не может происходить в отдельный момент¹⁰⁰. Но потом, в течение всего времени разлучения с границей, двигатель перестает быть доводящим. А его становление не-доводящим происходит разом (*дуф'атан*)¹⁰¹, хотя его [статус в качестве «не-доводящего»] и сохраняется некоторое время, в отличие от бытия вещи разлучающейся [с данным пунктом] или движущейся. И тот момент, когда он сразу становится не-доводящим, – иной, нежели тот, в который он сразу становится доводящим¹⁰²: между этими двумя моментами имеется какой-то [промежу-

⁹³ Как разъясняет ар-Рази, тезис о круговом движении как поддерживающем (*хафиз*) время зиждется на следующих посылах: (1) время есть мера (*микдар*) движения (об этом было сказано в параграфе 5 главы 5); (2) время не имеет ни начала, ни конца; (3) для поддержания времени требуется такое же движение – без начала и без конца. Поскольку движение бывает или прямолинейным, или круговым, то указанный тезис утвердится, если будет установлено положение о том, что прямолинейное движение обязательно заканчивается покоем / небытием (а значит, не может поддержать время). Данное в настоящем параграфе доказательство этого положения опирается на доказанную выше [в параграфе 11 первой главы] невозможность наличия бесконечных измерений (ед. ч. *буд*), откуда следует, что прямолинейное движение не может следовать в одном направлении до бесконечности; а значит, оно должно возвратиться назад, таким образом создавая границу (*хадд*) или точку (*нуқта*) – пункт, где заканчивается движение в данном направлении и начинается возвращение. И Ибн-Сина ниже доказывает, что между таким прибытием и возвращением непременно имеется покой (*сукун*) [6, т. 2, с. 456–457].

⁹⁴ То есть прямолинейные-возвратные движения – см. предыдущее примечание. Точка является частным случаем границы.

⁹⁵ Арабский глаг. *всала* («прибывать; достигать / доходить [до чего-то]») имеет и переходную форму – *аусала* (имя действия: *исал*), которую мы передаем как «доводить». Под «достижением / прибытием» (*вусуль*) здесь подразумевается «соприкосновение» (*мамасса*) с данной точкой / границей.

⁹⁶ Как точка служит границей для двух частей линии и не обладает протяженностью / величиной, так и момент выступает в качестве границы между прошлым временем и будущим, но сам он лишен временной продолжительности.

⁹⁷ Движущая сила не перестает быть сущей в момент прибытия.

⁹⁸ См. примечание 95.

⁹⁹ Отход от данного пункта.

¹⁰⁰ Но только в течение некоторого времени (*заман*).

¹⁰¹ Моментально, не в продолжение некоторого времени.

¹⁰² Иначе в один и тот же момент вещь была бы и доводящей, и не-доводящей, что запрещается законом о не-противоречии.



ток] времени¹⁰³, когда двигатель был доводящим, а такое время непременно есть время покоя¹⁰⁴.

Отсюда следует, что всякое движение по некоторому [прямолинейному] расстоянию (*масадфа*), заканчивающееся у какой-то границы, завершается покоем на этой границе. Таковое не может служить тем движением, благодаря которому поддерживается (глагол *истахфаза*) непрерывное¹⁰⁵ время. Стало быть, непрерывное время поддерживается позиционным (*вад'цйа*)¹⁰⁶ движением, каковое является круговым (*даурцйа*)¹⁰⁷.

[17] Извлечение: [пригодность формулировки «стало не-доводящим», а не «стало разлучающимся»]

Подобает сказать: «стало не-доводящим», а не сказать на их манер: «стало разлучающимся»¹⁰⁸. Ибо движение и разлучение (каковое есть движение, взятое по отношению к тому [пункту], от которого движутся) не происходят разом, и в них нет «первого» (*авваль*) движения или «первого» разлучения¹⁰⁹, тогда как прекращение быть доводящим происходит разом.

¹⁰³ В противном случае было бы [дискретное] «соседство» моментов, что неприемлемо для фалясифа-перипатетиков, поскольку они учат о континуальности / непрерывности времени (см., например: [9, 2.12, с. 160–165]). Под «соседством» (*татали*) понимается такое расположение двух вещей, когда между ними нет ничего, что принадлежало бы к их роду, как в случае с соседними домами (см.: [9, 3.2, с. 178]).

¹⁰⁴ Как пишет ат-Тусы, перипатетики учат о таком покое, а платоники категорически отрицают его [5, т. 2, с. 753–754]. В «Исцелении» Ибн-Сина критикует как доводы отрицателей, так и традиционные у перипатетиков аргументы, приводя свою версию (с использованием понятия «стремление / *майль*») обоснования покоя [9, 4.8, с. 292–299].

¹⁰⁵ Или: континуальное, араб. *муттасыл*.

¹⁰⁶ Вращением на месте; таково, например, движение жернова; именно на сей манер представлялось движение небесных сфер.

¹⁰⁷ По ат-Тусы, признание такого покоя не обязательно для обоснования этого тезиса, ибо и отрицатели этого покоя также возводят время к круговому движению: поскольку время континуально, то должно поддерживаться чем-то, обладающим схожей с ним континуальностью; такая единообразная (*вахдани*) целостная континуальность присуща не прямолинейному-возвратному движению, а только круговому [5, т. 2, с. 762–763].

¹⁰⁸ Араб.: *сара гайр мусыл* и *сара муфарики*^{ан}, соответственно. В первой фразе подразумевается движущее, во второй – движущееся. Местоимение «их» представляет предшественников из числа сторонников учения о покое, чьи аргументы Ибн-Сина приводит в «Исцелении», показывая их слабость (см. примечание 104). В их главном доводе, чья отредактированная версия дана в предыдущем параграфе, говорится о двух «моментах» (ед. ч. *ан*) – (1) моменте прихода движущегося к данной границе и (2) моменте его возвратного движения от нее, «разлучения» (*муффарака*) с ней. Как указывается в настоящем параграфе, утверждение о втором моменте проблематично [6, т. 2, с. 466; 5, т. 2, с. 764].

¹⁰⁹ В параграфе 5 первой главы было установлено, что движение (вслед за телом / расстоянием) непрерывно / континуально, т.е. не состоит из неделимых частей. Посему у него нет «первого»: какую бы его часть ни взяли, она будет делима пополам, и первая ее половина будет предшествовать второй, т.е. эта часть происходит во времени, а не сразу / моментально.



[18] Заключение: [бесконечная сила присуща именно круговому движению]

Движение, в отношении которого требуется [выяснить] статус (*халь*) [способной] к нему силы, поскольку оно бесконечно, – круговое¹¹⁰.

[19] Указание: [телесная сила не способна на бесконечное принудительное движение]¹¹¹

Знай, что тело, имеющее бесконечную силу, не может двигать другое тело. Ибо тело бывает только конечным (*мутанхи*)¹¹². Если оно своей силой движет данное тело, начиная от некоторого предполагаемого начала, бесконечными по силе движениями и если, предположим, той же силой оно станет двигать меньшее тело, то должно двигать второе большим [движением] от означенного начала. Это добавление должно появиться у другой¹¹³ стороны¹¹⁴, и таковая становится конечной¹¹⁵, что абсурдно¹¹⁶.

[20] Посылка¹¹⁷: [большее и меньшее тела одинаково приемлют движение]

Если какая-то вещь приводит в движение тело, в котором нет сопротивления этому, то принятие движения (*тахрик*) большим [телом] будет такое же, как принятие его меньшим: раз нет вообще препятствия, ни одно из них не окажется более податливым или менее¹¹⁸.

[21] Другая посылка: [различие возможно со стороны природной силы]

Если природная сила¹¹⁹ какого-то тела приводит его в движение, и если в этом теле нет вообще сопротивления [движению]¹²⁰, то со сторо-

¹¹⁰ Вывод из установленного в параграфе 15 («бесконечная сила – та, что способна на бесконечные действия или движения») и параграфах 16–17 («бесконечное движение – это круговое движение») [5, т. 2, с. 766].

¹¹¹ Далее доказывается невозможность наличия бесконечной телесной силы: производимое таковой движение бывает либо принудительным (*касриййа*, *би-ль-каср*) – когда оно приводит другое тело в движение, либо естественным (*таб'иййа*, *би-т-таб'*) – в случае приведения в движение собственного тела; первая альтернатива обсуждается в настоящем параграфе, вторая – в последующих четырех.

¹¹² В параграфе 11 главы 1 была установлена конечность (*танхи*) измерений (ед. ч. *бу'д*).

¹¹³ По отношению к предполагаемому началу.

¹¹⁴ Поскольку начало (первая сторона) зафиксировано.

¹¹⁵ Добавление к вещи предполагает ее конечность.

¹¹⁶ Ибо полагалась бесконечной.

¹¹⁷ Араб.: *мукаддима*.

¹¹⁸ Тело как таковое нейтрально в этом отношении.

¹¹⁹ Или просто «природа» (внутренний принцип / источник самодвижения); например, по природе своей воздух и огонь движутся вверх, а земля и вода – вниз.

¹²⁰ Сопротивление в принципе невозможно, иначе данная сила не была бы «природной».



ны тела не может возникнуть различия в принятии [движения]¹²¹, но такое различие скорее может возникнуть по причине [различия в означенной] силе¹²².

[22] Третья посылка: [сила в телах одинаковой природы пропорциональна их величинам]

Если имеющаяся в большем теле сила схожа (*мушабиха*)¹²³ с соответствующей силой в меньшем (т.е. если взять в большем часть, одинаковую [по величине] с меньшим, эти две силы окажутся абсолютно схожими), то в большем теле она мощнее и больше, поскольку у нее есть подобие той [силы, которая в меньшем теле,] и еще кое-что.

[23] Указание: [природная сила не способна на бесконечное движение]

И мы говорим: ни в одном теле не может быть природной силы, которая двигала бы его бесконечно. Ибо сила такого тела будет больше и мощнее силы его части, если бы эта часть наличествовала отдельно¹²⁴: превосходство его тела по величине не имеет значения в плане сопротивления движению¹²⁵, когда отношение двух движущихся [к] двум движущим было бы одинаковым¹²⁶. Нет же, эти два движущихся не различаются по статусу, а два движущихся – различны¹²⁷.

Теперь, если от некоторого предполагаемого начала два двигателя возьмутся двигать свои два тела¹²⁸ бесконечными движениями, то получится упомянутое нами выше¹²⁹. И коли меньший [двигатель] дви-

¹²¹ Например, приведение всего тела в движение не труднее приведения в движение только его части.

¹²² То есть в природных движениях различие вызывается различием в действующем, а в принудительных – различием в принимающем.

¹²³ То есть такой же природы [6, т. 2, с. 472].

¹²⁴ Как это следует из третьей посылки.

¹²⁵ Согласно первой посылке.

¹²⁶ То есть превосходство по силе аннулировалось бы из-за превосходства по величине.

¹²⁷ Согласно второй посылке; см. также примечание 122.

¹²⁸ Речь, надо полагать, идет об одном и том же теле – целом. И именно о таком говорится в пересказе данного текста у ар-Рази [6, т. 2, с. 473]. Если бы большая сила двигала все тело, а меньшая – соответствующую ему часть этого тела, то эти два движения не отличались бы. Не исключено также, что *джисмай-хума* («свои два тела») – описка от *джисма-хума* («свое тело»). Ср. примечание 130.

¹²⁹ Вывод, аналогичный сделанному в параграфе 19, касательно конечности движений меньшего. По ат-Тусы, для обсуждаемой в параграфе 19 версии такой вывод был бы достаточным: действие силы, полагавшейся бесконечной, оказалось бы конечным, что является абсурдом в отношении единой силы. Здесь же этого вывода недостаточно, поскольку имеются две силы; так что последующее рассуждение – не дополнительное, а завершающее [5, т. 2, с. 776].



жет¹³⁰ конечными движениями, то и превосходство [движений большего двигателя] над движениями меньшего должно быть в конечной пропорции¹³¹. Значит, и [движение] целого¹³² конечно.

[24] Заключение: [бесконечная двигательная сила небесных сфер – интеллектна]

Стало быть, сила, движущая небо, является бесконечной и¹³³ не-телесной. Следовательно, она – им[материальна]¹³⁴ (*муфари́ка*) [и] интеллектна (*акцуй́а*)¹³⁵.

[25] Заблуждение и напоминание: [двигатель – интеллектный или психический?]

Возможно, ты скажешь: «Ты сделал небо движущим благодаря чему-то им[материальному], тогда как прежде¹³⁶ запрещал, чтобы [непосредственным] производителем (*мубашир*) движения (*тахри́к*) служило нечто чисто интеллектное, но [таковым должна быть] только телесная¹³⁷

¹³⁰ Араб.: *харрака аль-асгару*; так мы читаем вместо версии *хуррика аль-асгару*, которая дана в издании арабского оригинала, положенного в основу настоящего перевода (см.: [10, с. 306]), и которой соответствует перевод: «если меньшее [тело] будет движимо / двигаться». Такое толкование фигурирует и в английском переводе, опирающемся на другое издание (if the smaller body is moved – см.: [11, с. 154]). См. примечание 128.

¹³¹ Поскольку соотношение движений двух двигателей соответствуют соотношению конечным величинам их тел, как то следует из третьей посылки [5, т. 2, с. 776].

¹³² Араб.: *аль-джамц*. Другое толкование последней фразы: ...и [движение] всех (т.е. обоих двигателей) конечно.

¹³³ Араб.: *ва*; в одной рукописи – *фа-хуйа*, «следовательно, она».

¹³⁴ Или: отделена [от материи].

¹³⁵ Согласно приводимому у ар-Рази возражению, из не-телесности двигателя еще не следует его интеллектность, ибо он может оказаться психическим, наподобие человеческой души [6, т. 2, с. 474]. Как разъясняет ат-Тусы, выше [в конце пятой главы] было показано, что должно существовать некоторое бесконечное движение, а также [в параграфе 16 настоящей / шестой главы], что таковым может служить только круговое движение; во второй главе – что именно небесные тела движутся круговым движением; таким образом установлено, что сила, которая движет небо, бесконечна. А поскольку из предыдущих параграфов явствует, что от телесной силы не может исходить бесконечное движение, то двигательная сила неба не может быть телесной. Но не-телесное – им[материально], посему эта сила им[материальна]. Им[материальным] же выступает или душа, или разум. Им[материальная] душа движет данное тело именно путем выведения его совершенств / энтелехий (ед. ч. *камаль*) из потенциального состояния в актуальное, а для такой реализации психических совершенств эта душа нуждается в некотором существе, чьи совершенства актуально ему присущи, – в разуме [5, т. 2, с. 778].

¹³⁶ В параграфе 10 настоящей главы и в «дополнении» к третьей главе.

¹³⁷ В смысле психической силы, запечатленной (*мунтаби'а*) в теле.



сила», то вот тебе ответ: то, чье [бытие] установлено, – это первый двигатель (*мухаррик авваль*), но допустимо, чтобы примыкающим (*мулясык*) к движению [началом] выступала телесная сила¹³⁸.

[26] Заблуждение и напоминание: [психическое производит только конечное движение?]

Возможно, ты скажешь: «При таком допущении эта [психическая сила] производила бы конечное движение, а не постоянное, так что она [пригодна] не для означенного движения». Так слушай и знай: допустимо, чтобы был бесконечно двигающий двигатель, который движет нечто другое, от какового потом исходят бесконечные движения, но не таким образом, что они исходили бы от данного двигателя и в том случае, если бы он [действовал] самостоятельно; нет же, но постольку, поскольку он непрестанно действует, испытывая воздействие со стороны указанного первоначала. Знай, что принятие бесконечных претерпеваний (ед. ч. *инфи'аль*) отлично от бесконечного воздействия (*та'сир*), а бесконечное воздействие в качестве посредника отлично от бесконечного воздействия в качестве первоначала. Для тел невозможно только одно из этих трех¹³⁹.

[27] Указание: [как небесная душа движет бесконечно]

Итак, от им[материального] интеллектного начала непрестанно эманнируются (глаг. *фада*) на небесную душу психические¹⁴⁰ движения (ед. ч. *тахрик*)¹⁴¹ в виде побудительных (*шаукыййа*)¹⁴² психических модусов (ед. ч. *хай'а*), от которых исходят (глаг. *инба'аса*) небесные движения (ед. ч. *харака*) на вышеупомянутый манер¹⁴³ исхождения.

Поскольку воздействие им[материального] (начала) непрерывно, постольку непрерывно и последующее за ним [воздействие души]. Но им[материален] именно первый двигатель. Иначе не может быть.

¹³⁸ Душа – это ближнее начало / принцип (*мабда'*) движения, разум – отдаленное (*ба'ид*) начало; первое движет как действующая / производящая (*фа'или*) причина, второе – как целевая (*га'и*) [5, т. 2, с. 779].

¹³⁹ То есть последнее.

¹⁴⁰ В некоторых рукописях добавлено: побудительных (*шаукыййа*). См. примечание 142.

¹⁴¹ Более точно: *тахрик* – имя действия, соответствующее глаг. *харрака*, «двигать».

¹⁴² «Двигательная» (*мухаррика*) сила души имеет две ветви – собственно «действующую» (*фа'иля*) силу и «побудительную / стремящуюся» (*шаукыййа*, *нузу'иййа*), которой подчиняется действующая и которая в свою очередь подразделяется на «вождеющую / аффективную» (*шахуанциййа*) и «гневлившую / яростную» (*гадабиййа*).

¹⁴³ В параграфах 11 и 14 настоящей главы.



[28]. Свидетельство¹⁴⁴: [несостоятельность мнения о небесных двигателях как об акцидентально движущихся]

Родоначальник (*сахиб*) перипатетиков¹⁴⁵ засвидетельствовал о том, что двигатель всякой [небесной] сферы (*кура*)¹⁴⁶ движет [ее] бесконечным движением (*тахрик*), что¹⁴⁷ его¹⁴⁸ сила бесконечна и что [такое бесконечное движение] не может [исходить] от телесной силы¹⁴⁹. Но многие его последователи упускали это из виду, доходя до предположения, что следующие после Первого двигатели могут акцидентально (*би-ль-град*) двигаться¹⁵⁰, поскольку они [находятся] в телах¹⁵¹.

Удивляет также¹⁵², что эти люди атрибутировали данным двигателям интеллектуальные представления (*масаввурат 'аклййа*)¹⁵³, забывая о том, что интеллектуальное представление невозможно ни для тела, ни для силы тела¹⁵⁴, а значит, – ни для самостно движущегося, ни для акцидентально движущегося (т.е. по причине чего-то самостно движущегося).

И ты сам¹⁵⁵, хорошо подумав, не позволишь себе сказать, что наша разумная душа акцидентально движущаяся¹⁵⁶, разве только метафорически¹⁵⁷. Ибо акцидентальное движение происходит, если у вещи окажется какое-то положение и местоположение¹⁵⁸ по причине того, в чем она

¹⁴⁴ Араб.: *истишхад*; более точно: приведение [чьего-либо] свидетельства (*шахда*) [в качестве доказательства].

¹⁴⁵ Аристотель.

¹⁴⁶ Поскольку ее движение не имеет ни начала, ни конца.

¹⁴⁷ Вследствие первого тезиса.

¹⁴⁸ Местоимение «его» может относиться и к движению.

¹⁴⁹ А значит, такой двигатель – не тело и не присущая телу сила. Такой вывод опровергает нижеследующее мнение об акцидентальном движении этих двигателей.

¹⁵⁰ Акцидентальное движение имеет место, когда тело, находящееся в другом теле (например, одежда в сундуке), движется вслед за этим телом.

¹⁵¹ По сему мнению, двигатели небесных сфер – это души данных сфер, запечатленные (*мунтаби'а*) в их телах; сторонники означенного мнения вынуждены признать двигателей акцидентально движущимися, ибо находящееся в самостно (*би-з-зат*) движущемся есть акцидентально движущееся [5, т. 2, с. 784].

¹⁵² Это второе (см. примечание 149) обоснование несостоятельности означенного мнения.

¹⁵³ Как начала / принципы стремления / побуждения (*ташаввук*) у них [5, т. 2, с. 784].

¹⁵⁴ Это было доказано в третьей главе.

¹⁵⁵ Третий контраргумент.

¹⁵⁶ Вследствие движения нашего тела.

¹⁵⁷ Тем более это справедливо в отношении душ небесных сфер.

¹⁵⁸ Араб.: *вад'* и *мауды'*. Термин *вад'* / «положение» здесь трактуется в смысле одной из десяти [аристотелевских] категорий, выражающей расположение частей тела по отношению друг к другу или к его месту (*макдн*); например, сидение, стояние; *мауды'* / «местоположение» – место, взято в аспекте отношения положения к нему.



[находится], потом таковое перестает быть у нее по причине расставания с тем, в чем она [находится], в чем она запечатлена¹⁵⁹.

[2.3. Третий способ]

[29] Указание: [первое причиненное – разум]

Первое (*аль-авваль*) таково, что Его единство не обладает двумя аспектами (ед. ч. *хайсыййа*)¹⁶⁰; откуда следует, как тебе известно¹⁶¹, что началом для более чем одного простого [сущего] Оно может служить только опосредованно¹⁶².

И всякое тело, как ты уже знаешь¹⁶³, состоит из материи (*хайуля*) и формы (*сура*). Отсюда тебе явствует, что ближайшим началом его бытия служат или два [начала] или одно начало с двумя аспектами, дабы стало возможным возникновение от него одновременно двух¹⁶⁴: ведь тебе известно¹⁶⁵, что ни одна из них – ни материя, ни форма – не служит абсолютной причиной для другой или абсолютным посредником, а обе нуждаются в таковом, каковое выступает причиной для каждой из них или для обеих вместе¹⁶⁶. Без посредства они не могут вместе возникнуть от чего-то неделимого¹⁶⁷. Стало быть, первое причиненное – это разум, а не тело¹⁶⁸.

Тебе доказано¹⁶⁹ также бытие множества разных¹⁷⁰ разумов¹⁷¹. Нет сомнения, что это первое [извечно] сотворенное (*мубда'*) принадлежит к их ряду (*сильсия*)¹⁷² или¹⁷³ их интеллектному ареалу (*хаййиз*)¹⁷⁴.

¹⁵⁹ То есть положение-местоположение вещи изменяется с изменением положения-местоположения ее вместилища (*махалль*). Но наша душа и вовсе не находится в нашем теле как во вместилище [6, т. 2, с. 478].

¹⁶⁰ Нет вообще множественности / составленности; см. параграфы 20–28 четвертой главы.

¹⁶¹ Из параграфа 11 пятой главы.

¹⁶² То есть Первое служит началом / причиной для одной вещи, а эта – для другой.

¹⁶³ Из параграфа 6 первой главы.

¹⁶⁴ Материи и формы.

¹⁶⁵ Это следует из первой главы.

¹⁶⁶ Из параграфа 19 и последующих параграфов первой главы.

¹⁶⁷ Значит, Первопричина / Бог не может служить непосредственной причиной материи и формы, а с ними и тела.

¹⁶⁸ И не материя, и не форма.

¹⁶⁹ В настоящей главе.

¹⁷⁰ По своим самостям (ед. ч. *зат*) [5, т. 2, с. 788].

¹⁷¹ Служащих началами движений небесных сфер.

¹⁷² По ат-Тусы [5, т. 2, с. 788], оно также служит двигателем одной из небесных сфер – первой [по творению].

¹⁷³ Если не является двигателем для какой-то сферы.

¹⁷⁴ То есть одинаково с ними в плане не-телесности [6, т. 2, с. 479–480]; по им[материальности] (*таджарруд*) и свободе от потенциальности (*кузва*) [5, т. 2, с. 788].



[30] Напоминание¹⁷⁵: [у всякого вращающегося вокруг себя сферического тела есть свой принцип кругового движения]¹⁷⁶

Возможно, ты знаешь, что высшие сферические / шарообразные¹⁷⁷ тела таковы, что и их орбиты (ед. ч. *фдляк*), и светила (ед. ч. *каукаб*)¹⁷⁸ – многочисленны¹⁷⁹.

И из [известных] тебе основоположений¹⁸⁰ следует знать, что у любого из этих тел – будь оно орбитой, которая окружает землю концентрически¹⁸¹ или эксцентрически¹⁸², либо орбитой, которая не окружает [ее], наподобие эпициклов (ед. ч. *тадуцр*), либо светилом – есть нечто, служащее началом вращательного движения вокруг себя, и что в этом отношении орбита не отличается от светила.

[Тебе также надлежит знать], что светила перемещаются вокруг земли по причине орбит, к которым они прикреплены, а не таким образом, что тела орбит прорезываются ими¹⁸³.

¹⁷⁵ По ат-Тусы, большинство выдвинутых здесь положений (см. следующее примечание) были рассмотрены выше, поэтому параграф обозначен как «напоминание» [5, т. 2, с. 789].

¹⁷⁶ Здесь отражено толкование ар-Рази [6, т. 2, с. 480]. По ат-Тусы, в данном параграфе разъясняются четыре положения, призванные обратить внимание на множественность разумов: (1) множественность высших тел (абзац 1); (2) множественность их двигателей – их душ (абзацы 2–4); (3) множественность возжеланных этими душами – их разумов (абзац 5); (4) имеющиеся между этими разумами, схожими в некоторых аспектах, самостоятельные различия (абзац 6) [5, т. 2, с. 789].

¹⁷⁷ Араб.: *курй* (более употребительно однокоренное – *куравй* от слова *кура*, одновременно обозначающее и «шар», и «сферу»; точно так же *да'ира* обозначает и «круг», и «окружность»).

¹⁷⁸ В современном арабском языке два типа небесного светила – «звезда» и «планета» – обозначаются словами *наджм* и *каукаб* соответственно. У Ибн-Сины же (как и вообще в средневековой литературе по астрономии) чаще всего употребляется единое обозначение *каукаб*.

¹⁷⁹ Эта многочисленность известна из раздела по астрономии математической науки, [не вошедшего в настоящую книгу], отсюда и оговорка: «возможно, ты знаешь» [5, т. 2, с. 789]. О количестве светил и орбит было сказано в предисловии к переводу.

¹⁸⁰ См. предыдущее примечание.

¹⁸¹ То есть с тем же центром, что и Земля, чей центр одновременно является и центром Вселенной.

¹⁸² Араб.: *муваффик аль-марказ* и *харидж аль-марказ* соответственно.

¹⁸³ Поскольку утверждение о таком начале базируется на утверждении о вращательном движении, то Ибн-Сина сначала опровергает мнение, по которому орбиты недвижны, а светила перемещаются по ним (версия: наподобие плаванью рыб в воде; при этом порой ссылаются на коранический стих 21:33 – «...Солнце и Луну; | Все они плывут по орбитам»). В настоящем абзаце дано замечание, относящееся ко всем орбитам: при таком перемещении имелось бы проникновение (*харк*) в орбиту, что, как было сказано в параграфе 16 второй главы, невозможно. Ниже дается замечание частного характера, касающееся Луны и Меркурия.



И ты еще больше убедишься в этом, если посмотришь на состояние Луны с ее удвоенным (*муда'афа*) движением и двумя апогеями (ед. ч. *аудж*) или на состояние Меркурия с двумя его апогеями: было бы здесь проникновение [в тело орбиты] в силу движения светила или движения эпицикла, дело не обстояло бы подобным образом¹⁸⁴.

Тебе также известно¹⁸⁵, что все [высшие сферические тела] одинаковы по отношению к причине побудительно-подражательного (*шаукыййа ташаббухыййа*) движения, и что нельзя говорить то, что порой говорят, а именно: собственно возжеланным для нижележащего из них [тела] служит вышележащее¹⁸⁶.

Ты также знаешь, что их расположения (ед. ч. *вад'*), движения и местоположения (ед. ч. *мауды'*) различаются по характеру (*таб'*) лишь потому, что сии [тела] не имеют единой природы (*табц'а*)¹⁸⁷: они относятся к разным природам, хотя по отношению к [четырем] элементарным природам¹⁸⁸ все они объединяются в пятую природу¹⁸⁹.

Тебе остается рассмотреть, могут ли одни из [небесных тел] служить ближней причиной для других в аспекте бытия¹⁹⁰ или же их причинами служат указанные им [материальные] субстанции. Касательно этого ты [вправе] ожидать от нас разъяснения¹⁹¹.

[2.4. Четвертый способ – от невозможности для телесного произвести телесное]

[31] Наставление: [небесное тело не может служить причиной ни для объемлемого им, ни для объемлющего его]¹⁹²

¹⁸⁴ Не было бы указанных апогеев, если бы двигались не орбиты, а сами светила.

¹⁸⁵ Возвращение к вопросу о начале для вращательного движения.

¹⁸⁶ Это было разъяснено в параграфе 12 настоящей главы.

¹⁸⁷ Об обусловленности указанных свойств тел их природой было сказано во второй главе.

¹⁸⁸ Араб.: *таба'у' унсурыййа*; природы четырех элементов / стихий подлунного мира – земли, воды, воздуха и огня.

¹⁸⁹ Араб.: *табац'а хамиса*; латин.: *quinta essentia*. Данная природа – родовая; притом каждый из видов этого рода представлен одним-единственным индивидом [5, т. 2, с. 802] – Солнцем, Луной и т.д. У Аристотеля в качестве материи для небесных тел указывается эфир (араб. *асир*); Ибн-Сина обычно умалчивает о таковом.

¹⁹⁰ То есть действующей / производящей (*фа'улия*) причиной.

¹⁹¹ Такое разъяснение дается в нижеследующих параграфах.

¹⁹² Ниже, в параграфе 36, будет дано более общее доказательство, по которому невозможно исхождение одного тела от другого тела или от чего-то телесного (т.е. субстрирующегося / *халль* в теле); данное же в настоящем параграфе доказательство апеллирует к частному случаю – к телам, которые объемлют другие тела, и предположение о причинении приводит к [абсурдному] заключению о наличии пустоты. Поскольку же следование по более частным путем больше нуждается в руководстве / наставлении (*худаыййа*), то этот параграф озаглавлен как «наставление» [5, т. 2, с. 804].



Если предположить, что от некоторого тела исходит (глаг. *садара*) определенное действие, то это действие исходит от него в том случае, если оно (тело) уже стало конкретным индивидом¹⁹³.

Теперь, если бы орбитное (*фаляки*) тело¹⁹⁴ выступало в качестве причины для объемлемого (*махуи*) им орбитного тела, то [вообще] статус причиненного, рассматриваемого относительно бытия причины, оказывается статусом [лишь] возможности (*имкан*), ибо бытие [причиненного] и [его] необходимость (*вуджуб*) имеют место лишь после [бытия] причины и ее необходимости. Но бытие объемлемого и отсутствие пустоты (*халъ*) в объемлющем [следуют] вместе (*ма^{ан}*)¹⁹⁵. Если же считать причиной индивидуацию (*ташаххус*) объемлющего (*хави*), то вместе с ней у объемлемого окажется возможность [бытия], поскольку в аспекте бытия и необходимости индивидуация причины предшествует (*мутакаддим*) индивидуации причиненного. Тогда отсутствие пустоты [внутри объемлющего] будет либо необходимым вместе с необходимостью [бытия объемлемого], либо не-необходимым. В первом случае необходимой будет и объемлемая полнота (*маля*), а было выяснено, что таковая должна быть [лишь] возможной при необходимости [бытия объемлемого]. Во втором случае это отсутствие будет невозможным (*мумтани*) само по себе и необходимым благодаря некоторой причине. Значит, пустота окажется невозможной не сама по себе, а по какой-то причине, тогда как было разъяснено¹⁹⁶, что она невозможна по своей самости¹⁹⁷.

Итак, ничто из небесных [тел] не служит причиной для нижележащего, для объемлемого им.

Что касается служения объемлемого в качестве причины для более достойного, сильного и великого, т.е. для объемлющего, то таковое и не приходит в воображение¹⁹⁸, и невозможно¹⁹⁹.

¹⁹³ Общая / видовая природа существует реально, ввне ума, только становясь конкретными индивидами; и по своей самости причина должна предшествовать причиненному.

¹⁹⁴ То есть сфера-орбита.

¹⁹⁵ Одно из них неразлучно с другим, ибо они не отличаются между собой в аспекте возможности или необходимости [5, т. 2, с. 805].

¹⁹⁶ В параграфах 30 и 31 первой главы.

¹⁹⁷ Араб.: *би-зати-х*; это не означает, что у пустоты есть некоторая самость (*зат*), каковая предполагает невозможность ее бытия; но само понятие (*тасафвур*) о ней предполагает это [5, т. 2, с. 804].

¹⁹⁸ Воображение / эстимация (*вахм*) склонно к представлению о более достойном как о причине для менее достойного, а не наоборот.

¹⁹⁹ В параграфе 36 будет показано, что вообще одно тело не может причинить бытие другого. См. примечание 215.



[32] Заблуждение и напоминание: [ответ на возражение касательно указанного обоснования невозможности причинения объемлющим объемлемого]

Быть может, [в возражение] ты скажешь: «Допустим, что причина небесного тела не является каким-то телом. Но ты все равно обязан признать, что от [такого] не-тела следует некоторое объемлющее и некоторое объемлемое, независимо от того, [следуют] ли [они]²⁰⁰ от одной [вещи] или от двух. И здесь получается то, что получилось там – возможность пустоты при наличии объемлющего, ибо ты атрибутируешь объемлющему бытие от причины, предшествующее бытию объемлемого²⁰¹».

Так слушай и знай: бытие объемлющего сопровождает возможность объемлемого только в том случае, если первое служит причиной [для второго], предшествующей ему. Тогда вместе с бытием объемлющего будет возможность [возникнуть] у объемлемого, и бытием объемлющего будет определяться поверхность²⁰², но заполняющее ее будет необходимым не вместе с [бытием объемлющего] (раз это [заполняющее] причинено), но [только] после него.

Однако если объемлющее не служит причиной [для объемлемого], а сосуществует вместе с этой причиной²⁰³, то необязательно, чтобы детерминация его внутренней поверхности предшествовала бытию заполняющего сию. Ибо там нет никакого временного предшествования; самостное же [предшествование] относится к причине, но не к тому, что не является причиной, а только [существует] вместе

²⁰⁰ Как указывает ат-Тусы, идентификация местоимения «они» проблематична. Если полагать, что речь идет о следовании объемлющего и объемлемого или же о следовании причины объемлющего и причины объемлемого, то возможно возражение: в случае следования первой пары от одного бытие объемлющего не будет предшествовать бытию объемлемого, также и в отношении второй пары бытие причины объемлющего не будет предшествовать бытию причины объемлемого, так что нельзя вообразить какого-нибудь первенства у бытия объемлющего, ибо здесь такое первенство имеет место лишь при предшествовании причины первого причине второго, но тогда это не будут две причины и не будет [следование] от одного! Как натяжку комментатор характеризует интерпретацию, по которой следование объемлющего и объемлемого от единой вещи происходит таким образом, что одно из них исходит посредством второго. По его мнению, речь должна идти об объемлющем и причине объемлемого, но такое толкование не вполне соответствует авиценновскому тексту [5, т. 2, с. 811].

²⁰¹ То есть ты полагаешь причину объемлющего самостно (*би-з-зат*) предшествующей причине объемлемого, так что исхождение первого от своей причины предшествует исхождению второго от своей [6, т. 2, с. 480; 5, т. 2, с. 811].

²⁰² Внутренняя его поверхность – место будущего объемлемого.

²⁰³ Вместе с разумом.



с ней²⁰⁴. Нет же, но мы говорим: объемлющее и объемлемое необходимо следуют вместе от двух вещей.

[33] Заблуждение и напоминание: [ответ на близкое возражение]

Быть может, ты добавишь, сказав: «Если из установленных [тобою] положений вытекает, что от одного не-тела может исходить некоторое объемлющее, а от другого не-тела – объемлемое, то необходимость объемлющего при необходимости второго не-тела будет самостной²⁰⁵. Однако объемлемое причинено вторым не-телом, посему при рассмотрении его совместно с этим вторым это объемлющее будет [лишь] возможным. Значит, когда объемлющее является необходимым, объемлемое оказывается просто [лишь] возможным».

Ответом тебе будет следующее: при внимательном рассмотрении это [возражение] – то же самое, что и первое, и ответ на него – тот же самый. Ведь объемлемое является возможным по отношению к тому второму [не-телу], которое служит причиной для него, а это отношение никак не предполагает возможность пустоты. Но такую возможность предполагает именно детерминация объемлющего в аспекте его внутренности²⁰⁶. А сама эта детерминация не предшествует объемлемому. Ибо не всякое, что «после» (*ба'д*) [вещи, которая] «вместе» (*ма'а*) [с другой], есть «после» [по отношению к той другой]²⁰⁷: если предшествование (*кабл'ийа*) и следование (*ба'д'ийа*) имеют место в аспекте причинения, то там, где нет причины и причиненного, не обязательно ни предшествование, ни следование. А поскольку вещь, каковая [наличествует] вместе с причиной²⁰⁸, не обязательно служит причиной, то и вещь, каковая [наличествует] вместе с каузально предшествующим, не обязательно

²⁰⁴ Как пишет ат-Тусы, здесь под «самостным» (*зати*) предшествованием подразумевается только один из двух разрядов первенства – по причине (*'илля*), [когда обе вещи вместе существуют и вместе устраняются, как в случае с первенством движения руки по отношению к движению ключа], а не по природе (*таб'*), [когда при устранении предыдущей вещи устраняется и последующая, но обратное не обязательно; на манер предшествования части целому]; ибо само по себе, вне соотнесенности (*идафа*) [с объемлемым], объемлющее не предполагает объемлемого [5, т. 2, с. 812]. Этим комментатор отвечает на замечание ар Рази, по которому объемлющее может быть предшествующим по природе, и тогда обсуждаемое возражение остается в силе [6, т. 2, с. 490–491].

²⁰⁵ То есть поскольку и объемлющее, и тот разум, который служит причиной объемлемого, исходят от единой причины, то совместной / одновременной будет и необходимость их [бытий].

²⁰⁶ Когда внутренняя сторона определяется в качестве поверхности-места для объемлемого.

²⁰⁷ Араб.: *ляйса кулло ма-хува ба'да ма'а фа-хува ба'да*; в частности, не всякое объемлемое, что «после» разума, который «вместе» с объемлющим, есть «после» по отношению к этому объемлющему.

²⁰⁸ Объемлющее, которое вместе с разумом.



но служит предшествующим, разве только [речь не идет о предшествовании] во времени.

[34] Заблуждение и напоминание: [ответ на еще одно возражение]

Быть может, ты скажешь: «И объемлющее, и объемлемое таковы, что если взять их самими по себе, они не являются бытийно-необходимыми, посему бытийно-необходимым не является и тот факт, что их места [окажутся] пустыми».

[В ответ] слушай: если оба они (объемлющее и объемлемое) берутся как возможные, то не будет никакой детерминации чего-либо²⁰⁹, никакого места, которое окажется пустым, если оно не заполнится. Означенное²¹⁰ произойдет, если будет детерминация: именно при таковой непременно следует, что граница будет или охватывающей полноту, или не охватывающей сию, т.е. возникнет пустота.

[35] Указание: [о невозможности для объемлющего служить причиной]

То самое рассуждение²¹¹ остается в силе независимо от того, отнесешь ты данное предшествование²¹² к форме объемлющего тела, к его душе, которая служит словно формой для него²¹³, или к его совокупности (джумля)²¹⁴.

[36] Заключение: [вывод из предыдущего и общее доказательство невозможности для одного тела причинить другое]

Отсюда явствует, что небесные тела не служат причинами друг для друга²¹⁵.

²⁰⁹ Речь идет о детерминации внутренней стороны объемлющего, ее становлении поверхностью-местом для объемлемого.

²¹⁰ Указанная в данном выше обосновании возможность пустоты.

²¹¹ Приведенное в параграфе 31 доказательство.

²¹² Статус причины, причинение.

²¹³ По ат-Тусы, душа небесного тела выступает либо началом / принципом (*мабда*) его формы, либо подобием (*ка-*) этой формы, либо тождественной ей [5, т. 2, с. 817]. В авиценновском «Исцелении» о душе небесного тела говорится как о его форме [2, 9.4, с. 406–407; 3, с. 406].

²¹⁴ К его материи и форме – вместе взятым [6, т. 2, с. 492]. В любом случае означенное рассуждение имеет место, ибо куда причина не будет полной (глаг. *тамма*), она не станет причиной; и какую бы вещь из названных ни полагали причиной, таковая будет полной причиной только при наличии всех остальных [Рази, т. 2, с. 492; 5, т. 2, с. 817].

²¹⁵ Как отмечает ат-Тусы, данное в параграфе 31 доказательство частично (в аспекте второго тезиса – о невозможности для объемлемого служить причиной объемлющего) не дотягивает до достоверного / аподиктического (*бурхан*), посему здесь дается доказательство, по которому телесное вообще не может причинить тело [5, т. 2, с. 819]. Из комментария ар-Рази следует, что первое доказательство принадлежит собственно Ибн-Сине, второе – традиционное для философов-перипатетиков (см.: [6, т. 2, с. 493]). Второе доказательство фигурирует в авиценновском «Исцелении» [2, 9.4, с. 407–408; 3, с. 407, в примечании].



Да и если поразмыслишь над самим собой²¹⁶, то ты постигнешь, что тела действуют именно благодаря (*би-*) своим формам²¹⁷. А формы, которые конституируются (*ка'има*) в телах и которые являются совершенствами (*камалиййа*) для них, таковы, что от них исходят их действия посредством того, в чем эти формы конституированы²¹⁸. Но у тела нет никакого посредства (*тавадсут*) между [полной] вещью и не-телом, будь то формой или материей (*хайуля*), дабы оно (тело) сначала произвело (глагол *дуджада*) эти две²¹⁹, а через них затем произвело бы тело²²⁰.

Стало быть, телесные формы не служат причинами ни для материй тел, ни для их форм²²¹. Но они могут подготовить другие тела для [принятия] обновляющихся в них форм или акциденций²²².

²¹⁶ Или: над своей душой (*нафс*).

²¹⁷ А не материям. По толкованию ар-Рази, материя – принимающая (*кабиля*), а одна и та же вещь не может быть принимающей и действующей одновременно [6, т. 2, с. 495]. Считая эту интерпретацию некорректной (в случае отличия принимаемого от произведенного такое совмещение возможно; например, душа принимает что-то от вышележащего и оказывает какое-то действие на нижележащее), ат-Тусы дает следующее объяснение: в аспекте материи вещь существует [лишь] потенциально, а в таком аспекте она не может быть действующей [5, т. 2, с. 819]. Заметим, что арабским *фи'ль* обозначается и «действие / делание», и «акт / актуальность» как противоположность «потенции» (*кувва*).

²¹⁸ Как пишет Ибн-Сина в «Исцелении», формы и совершенства / энтелехии тела бывают или (1) такими, [как форма телесности и видовые формы, т.е.] их конституция (*кывдм*) связана с материей данного тела, посему и исходящие от этой конституции исходит через означенную материю (вот почему теплотой своей огонь нагревает не любую попавшуюся вещь, но именно такую, которая соприкасается с его телом или как-то связана с этим телом; и солнце освещает не любую вещь, но именно противостоящее ему тело); или (2) формами, которые конституируются благодаря своим собственным самостям (а не через материй тел), наподобие душ; но всякая душа такова, что она принадлежит конкретно данному телу, потому что она действует через это тело и [находится] в нем – была бы она отделенной и по самости, и по действию, то служила бы душой для всякой вещи, а не только означенного тела [2, 9.4, с. 407–408]. Напомним, что для Ибн-Сины (как и для Аристотеля) душа есть первое совершенство (первая энтелехия) живого тела.

²¹⁹ В параграфе 7 четвертой главы отмечалось, что причина, производящая какую-то вещь, сначала должна произвести его части; для тела же частями служат материя и форма.

²²⁰ Поскольку, как было показано (см. примечание 218), телесная форма может действовать только через положение / *вад'* (т.е. через свое вместилище), то она не может действовать ни на материю будущего тела, ни на его форму, ибо таковые не имеют положения по отношению к ней [6, т. 2, с. 493–494; 5, т. 2, с. 821].

²²¹ А значит, и для самих тел; что и требовалось доказать.

²²² Например, огонь подготавливает (через нагревание) соседнее тело / воду для принятия (от «Дарителя форм» – Деятельного разума) формы воздуха; равным образом солнце подготавливает данное тело для обретения качества – теплоты (*сухуна*), которая остается у него и после сокрытия от него солнца [5, т. 2, с. 822].



[3. Эманационный порядок]

[37] Наставление и вывод: [возможность разумов; о модуле исхождения небесных тел и интеллектов]

Итак, тебе стало ясно,

– что имеется [множество] бестелесных субстанции²²³;

– что Бытийно-необходимое может быть только одним, не разделяя с чем-либо рода или вида²²⁴.

Поэтому множество этих субстанций должно быть причиненным²²⁵.

Тебе также уже известно²²⁶, что небесные тела причинены бестелесными причинами, а значит, они появляются из указанного множества [субстанций].

Ты знаешь²²⁷ и то, что Бытийно-необходимое не может служить началом для двух вещей одновременно, разве только для одной посредством другой, и что Оно не может служить началом для тела, иначе как опосредованно.

Следовательно, первое Его причиненное должно быть одной из этих интеллектуальных субстанций;

– остальные же интеллектуальные субстанции должны появиться при посредстве той единой [субстанции];

– а небесные [тела] – при посредстве интеллектуальных [субстанций]²²⁸.

[38] Дополнительный вывод²²⁹: [небеса исходят вместе с исхождением интеллектов]

Однако недопустимо, чтобы сначала упорядочивались интеллектуальные [субстанции], а затем небесное тело следовало бы от последней из них. Ведь у каждого небесного тела должно быть свое интеллектуальное начало, раз одно небесное тело не может появиться от другого. Поэтому небесные тела должны начинать свое существование вместе с интеллектуальными, нисходя одновременно с ними²³⁰.

²²³ По четырем изложенным в настоящей главе способам (параграфы 10–36).

²²⁴ Об этом было сказано в параграфе 24 четвертой главы.

²²⁵ Этому умозаключению из ранее установленных двух положений соответствует обозначение «наставление» в заглавии настоящего параграфа [5, т. 2, с. 823–824].

²²⁶ Из параграфов 31 и 36 настоящей главы.

²²⁷ Из параграфа 29 настоящей главы.

²²⁸ Этим трем выводам соответствует «вывод» в заглавии настоящего параграфа [5, т. 2, с. 824].

²²⁹ Араб.: *зийда́т тахсыл*.

²³⁰ Прекратилось бы исхождение разумов прежде завершения небес, остальные небеса остались без опор-причин, ибо они не могут опираться на не-разумы.



[39] Дополнительный вывод: [диадичный или триадичный ритм]

Итак, необходимо, чтобы была интеллектуальная субстанция²³¹, из которой следуют (глаг. *лязима*) интеллектуальная субстанция и небесное тело²³².

Но известно, что две вещи могут следовать от единой только в силу наличия у нее двух аспектов (ед. ч. *хайсыййа*)²³³. Там же²³⁴ нет пары различных аспектов, разве что каждое из [разумов] является бытийно-возможным (*имканый аль-вуджуд*) самим по себе, но бытийно-необходимым благодаря Первому (*аль-авваль*), и что он умопостигает самого себя и умопостигает Первое. В том аспекте, в коем [данный разум] умопостигает Первое, делающее его бытие необходимым, – в аспекте [такого] его состояния по отношению к Нему²³⁵ – он выступает началом (*мабда'*) для одной вещи. А в аспекте того, каковым он является сам по себе²³⁶, такой выступает началом для другой вещи²³⁷.

Поскольку сей²³⁸ причинен, то не исключается, чтобы он конституировался из разных [вещей]. Как же иначе – раз у него и возможная сущность (*махыййа*), и необходимое бытие благодаря другому?!

Далее, формальный (*сури*) фактор в нем должен служить началом для формального сущего, а схожий с материей фактор – началом для сущего, соответствующего материи²³⁹. Значит, в аспекте его умопостиже-

²³¹ Первый разум, о котором было сказано в параграфе 29 настоящей главы.

²³² Ибн-Сина, замечает ат-Тусы, не объявляет первый разум источником первой небесной сферы; а если в качестве таковой выступает небо неподвижных звезд (как сие полагают некоторые ранние мыслители), то скорее источником для нее не служит первый разум, ибо множественность в нем не достигает такого количества, с которым можно соотнести все неподвижные звезды [5, т. 2, с. 832–833].

²³³ В Первоначале (*аль-мабда' аль-авваль*) невозможно множество сторон и отношений, ибо Оно, как мы видели [в параграфе 11 пятой главы], едино во всех аспектах, превыше того, чтобы заключить в Себе различные отношения и множественные стороны, но сие не исключается для Его причиненных. Поэтому от Него не может исходить (глаг. *садара*) более одного, тогда как от его причиненных допустимо исхождение множественности [5, т. 2, с. 828].

²³⁴ У первого разума.

²³⁵ В плане и его умопостижения Первого, и необходимости его бытия благодаря Ему [5, т. 2, с. 833].

²³⁶ В аспекте возможности бытия.

²³⁷ Ат-Тусы [5, т. 2, с. 836–837] разъясняет: ни отдельно пара «необходимость и возможность» или пара «умопостижение Первого и умопостижение самого себя» не служат началами, как сие полагает в своем комментарии ар-Рази (см.: [6, т. 2, с. 498–499]), а необходимость вместе с умопостижением Первого выступает началом для другого интеллекта, и возможность вместе с умопостижением самого себя – двумя началами для последующей небесной сферы.

²³⁸ Первый разум.

²³⁹ Необходимость схожа с формой, а возможность – с материей.



ния Первого, делающего его необходимым, оно является началом для интеллектуальной субстанции, а во втором аспекте – началом для телесной субстанции.

Возможно и то, чтобы второй аспект был делим на два фактора, благодаря которым он служит причиной для телесной формы и телесной материи²⁴⁰.

[40] Заблуждение и напоминание: [конечность небесной эманации]

Если мы говорим, что различие [в исходящих] может быть только от различия [в аспектах], то это не означает, что обратное также верно – что различие, имеющееся в самости каждого разума, непременно предполагает появление различных сущих, и так до бесконечности. Ибо тебе известно, что [обще]утвердительное [суждение] не обращается в обще[утвердительное]²⁴¹.

[41] Напоминание²⁴²: [итоговое рассуждение об эманации надлунного мира]

Итак, Первое творит (глагол *аьда'а*) [первую] интеллектуальную субстанцию, которая истинно сотворена²⁴³, а при посредстве ее – интеллектуальную субстанцию и небесное тело²⁴⁴. Так обстоит дело и с этой [второй] субстанцией, и [сей процесс продолжится], покуда не дойдет до интеллектуальной субстанции, от которой уже не следует небесное тело.

²⁴⁰ То есть для формы / души небесной сферы и для ее материи / тела.

²⁴¹ Араб.: *аль-муджиб ля йан'акис куллий*^{ан}. «Обращение» (*ин'икас*) суждения состоит в перемене в нем мест субъекта и предиката, но при сохранении качества (т.е. утверждения или отрицания). Общеутвердительное суждение (например, «Все люди – смертны») не обращается в общеутвердительное («Все смертные – люди»), а в частноутвердительное («Некоторые смертные – люди»).

Как отмечает ат-Тусы, в интересующем нас случае это означает следующее: из утверждения «Раз интеллект и сфера исходят вместе от некоего интеллекта, то этот разум заключает в себе множественность», еще не следует утверждение «От каждого интеллекта, заключающего в себе множественность, непременно исходят по интеллекту и сфере». И это потому, что сами интеллекты не принадлежат к одному и тому же виду, дабы были одинаковыми их импликации [5, т. 2, с. 841].

²⁴² Араб.: *тазкир*; «напоминание» в собственном смысле слова; русским термином мы обычно передаем арабское *танбих*, фигурирующее в названии настоящей книги.

²⁴³ Араб. *мубда' би-ль-хаькька*; т.е. явленное к бытию без какого-либо посредства – орудия, материи, времени и т.п. См.: [12, с. 465].

²⁴⁴ Ибн-Сина категорически не утверждает, что посредником между Первым и первым небесным телом является только один разум, но полагает это только как нечто возможное, вероятное [5, т. 2, с. 843].



[42] Указание: [эманация подлунного мира]

Материя (*хайуля*) элементного (*унсури*) мира²⁴⁵ должна исходить (*лязима*) от последнего разума²⁴⁶; притом не исключено, чтобы небесные тела оказывали в этом определенное содействие. Однако для устойчивого следования от него материи сего недостаточно²⁴⁷, но требуется еще сочетание с ней формы²⁴⁸.

Сами формы также эмануруются (глагол *фада*) от того разума. А различаются они со стороны [общей] своей материи сообразно ее различию в заслуживании этих форм, сообразно различию в ее предрасположениях²⁴⁹.

Началом (*мабда'*) же различий²⁵⁰ служат лишь небесные тела, благодаря чему дифференцируется близкое к центру от близкого к периферии²⁵¹, согласно состояниям, которые во всех своих подробностях недоступны нашему уму, но только в общем и целом²⁵². Так появляются формы [четырех] элементов.

²⁴⁵ То есть подлунного мира, тела которого состоят из четырех элементов – земли, воды, воздуха и огня.

²⁴⁶ Соответственно аспекту «возможности» в нем. Речь идет о Деятельном разуме – интеллекте, который исходит от разума, соответствующего последней образующейся небесной сферы, и от которого уже не исходит небесное тело. По ар-Рази, означенный разум – не тот, что управляет сферой Луны, а разум, причиненный им [6, т. 2, с. 507]. Заметим, однако, что сам Ибн-Сина не столь категоричен в определении того, какая небесная сфера (соответственно и разум) появляется последней.

²⁴⁷ Недостаточно наличия интеллекта и единой для горнего мира природы.

²⁴⁸ Как об этом сказано в первой главе раздела по физике и метафизике.

²⁴⁹ Когда воду сильно нагревают, то ее материя становится менее соответствующей форме водности, но более подходящей для формы воздушности, и это есть ее предрасположение, при котором она заслуживает, чтобы на нее эманировалась воздушная форма и чтобы с нее снялась водная форма.

²⁵⁰ Различий в формах четырех элементов.

²⁵¹ Как можно понять из комментариев ат-Тусы, указанная дифференциация (*тафсыл*) состоит в распределении сущих внутри сферы Луны по четырем сферам – земли, воды, воздуха и огня [5, т. 2, с. 849]. По ар-Рази, подлунные тела должны располагаться одни ближе к центру, другие – подальше; близкое к периферии более заслуживает [качества] мягкости (*латафа*) и [тепла (*харара*)], а близкое к центру – твердости (*касафа*) и холода (*бард*/[*буруда*]) [6, т. 2, с. 508].

²⁵² Подробнее о возникновении четырех элементов Ибн-Сина говорит в «Исцелении» [2, 9.5, с. 410–414; 3, с. 407–409]. Относительно самого определения количества элементов в четыре здесь высказывается предположение, что оно обусловлено или (1) воздействием каких-то четырех небесных тел, или (2) воздействием множества небесных тел, объединенных в четыре группы, или (3) воздействием одного небесного тела, впоследствии поделившимся на четыре разряда.



Благодаря соотношениям с небесными [телами] и исходящим (*мун-ба'уса*) от них вещам, в этих элементах происходят смешения²⁵³, различным образом предрасположенные к [принятию исходящих] сил²⁵⁴. Тогда от интеллектуальной субстанции, расположенной за сим [подлунным] миром, эмануруются растительные, животные и разумные²⁵⁵ души.

На разумной душе завершается [нисходящий] порядок интеллектуальных субстанций. [Но в отличие от небесных интеллектов] эта душа для обретения совершенства нуждается в телесных инструментах (ед. ч. *аля*), которые делают ее предрасположенной к горным эманациям (*ифа-дат 'алийа*).

Вся эта [схема], хотя и приведена нами декларативным способом, но если ты поразмыслишь над данными тебе основоположениями, то ты выйдешь на путь ее достоверного установления методом аподиктического доказательства (*бурхан*).

Литература

1. аль-Фараби. Совершенный град. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009: 106–206.
2. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': аль-Иляхийят*. Каир: Визарат ас-сакафа ва-ль-иршад аль-кауми; 1960.
3. Ибн-Сина. Исцеление (фрагменты). В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 309–456.
4. Ибн-Сина. *Ат-Та'ликат*. Кум: Марказ-и интишарат дафтар-и таблигат-и ислями; 1379/[2000]. (На араб. яз.)
5. Ат-Гусы, Насыраддин. *Шарх аль-Ишарат ва-т-танбихат*. Т. 1–2. Кум: Бустан-и китаб; 2007. (На араб. яз.)

²⁵³ Араб.: *имтизаджат*, ед. ч. *имтиздж*; термин скорее обозначает процесс, собственно результат обычно обозначается однокоренным словом *миздж*, мн. ч. *амзиджа*.

²⁵⁴ К принятию форм минералов, растений, животных и людей. Как указывает ат-Гусы, под соотношениями (ед. ч. *нисба*) подразумеваются, например, расположение Солнца ближе к определенному месту на Земле, что вызывает освещение данного места, а посредством освещения – нагревание этого места, посредством нагревания – разрежение или поднятие тела, по причине разрежения или поднятия – выведение тела из его естественного места.

Что же касается исходящих от небосводов вещей, то это такие, как модусы (ед. ч. *хай'а*), которые от форм / двигателей этих сфер эмануруются на природы (ед. ч. *таби'а*), формы и души и которые делают подлунные тела способными действовать на другие и сочетать их друг с другом. При этом следует иметь в виду, что от небосводов исходят только модусы, а не сами формы и души, ибо таковые эмануруются от Деятельного разума [5, т. 2, с. 852].

²⁵⁵ Араб.: *набатийя*, *хайаванцийя* и *натыйка* соответственно.



6. ар-Рази, Фахрaddin. *Шарх аль-Ишарат ва-т-танбихат*. Т. 2. Тегеран: *Аджуман-и асар ва-мафхир-и фарханги*; 2005. 674 с. (На араб. яз.)
7. Суанан Ибн-Маджа. Т. 1–2. Каир: *Дар ихйа' аль-кутуб аль-'арабиййа*; б. г. (На араб. яз.)
8. ат-Тирмизи. *Аль-Джами' аль-кабир*. Т. 4. Бейрут: *Дар аль-гарб аль-ислями*; 1996. (На араб. яз.)
9. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': ат-Табу'иййат*. Т. 1. *Ас-Сама' ат-табу'и*. Каир: аль-Хай'а аль-'амма аль-мисриййа ли-ль-киتاب; 1983. (На араб. яз.)
10. Ибн-Сина. *Аль-Ишарат ва-т-танбихат*. Кум: *Бустан-и китаб*; 2002. (На араб. яз.)
11. Ibn Sina's *Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics*. New York: Columbia University Press; 2014.
12. Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть вторая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой). *Ориенталистика*. 2018;1(3-4):461–486. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-461-486.

References

1. al-Fārabi. On the Perfect State. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009:106–206. (In Russ.)
2. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': al-Ilāhiyyāt*. Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qawmī; 1960. (In Arabic)
3. Ibn-Sīnā. The Healing (excerpts). In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 309–456. (In Russ.)
4. Ibn-Sīnā. *At-Ta'liqāt*. Qom: Markaz-i Intisharat Daftar-i Tablighat-i Islami; 1379/ [2000]. (In Arabic)
5. at-Tūsī, Nasīraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbihāt*. Qom: Bustān-i kitāb; 2007. (In Arabic)
6. ar-Rāzī, Fakhraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbihāt*. Vol. 2. Tehran: Anjuman-i Athar va Mafakhir-i Farhangi; 2005. (In Arabic)
7. *Sunan Ibn-Māja*. Vol. 1–2. Cairo: Dār ihyā' al-kutub al-'arabiyya; n.d. (In Arabic)
8. at-Tirmidhī. *Al-Jāmi' al-kabīr*. Vol. 4. Beirut: Dār al-gharb al-islāmī; 1996. (In Arabic)
9. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': at-Tabī'iyāt*. Vol. 1. *As-Samā' at-tabī'i*. Cairo: al-Hay'a al-'amma al-misriyya li-l-kitāb; 1983. (In Arabic)
10. Ibn-Sīnā. *Al-Ishārāt wa-t-tanbihāt*. Qom: Bustān-i kitāb; 2002. (In Arabic)
11. Ibn Sina's *Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics*. New York: Columbia University Press; 2014.
12. Ibn-Sina (Avicenna). *Al-Ishārāt wa-t-tanbihāt [on metaphysics]*. Part Two. (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova). *Orientalistica*. 2018;1(3-4):461–486. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-461-486.



Информация о переводчиках

Тауфик Ибрагим, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционного совета журнала «Minbar. Islamic Studies».

Ефремова Наталия Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала «Minbar. Islamic Studies».

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 25 декабря 2018 г.
Одобрена рецензентами: 30 января 2019 г.
Принята к публикации: 27 февраля 2019 г.

Information about the translators

Tawfik Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), Professor, the Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of RAS, the Researcher-in-Chief, Deputy Head Chairman of the Higher Ex-amining Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advi-sor to the Periodical Minbar. Islamic Studies (Russian Federation).

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philos.), Senior Research Fellow at the Division of oriental philosophies of the Institute of Philosophy of RAS, an Editorial board Member of the Periodical Minbar. Islamic Studies (Russian Federation).

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

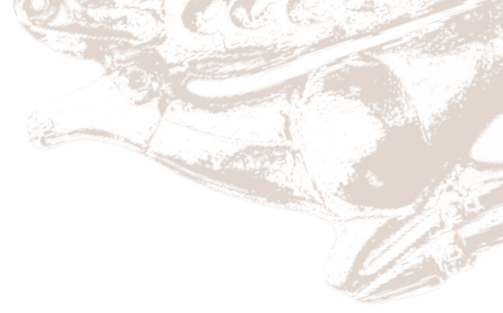
Article info

Received: December 25, 2018
Reviewed: January 30, 2019
Accepted: February 27, 2019

LANGUAGE



- **Linguistic Studies**
- **Text Critical Studies
and History of Literature**

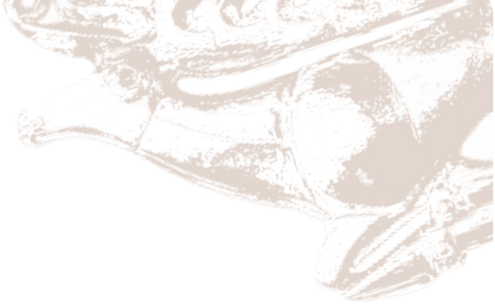


ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ



■ **Языкознание**

■ **Литературоведение и текстология**



Заметка о греческом письме и греческом языке в сочинении арабского автора X в. Ибн ан-Надима *Kitāb al-Fihrist* и ее происхождение

Н. И. Сериков

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация,

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2760-6312>, e-mail: nikolajserikoff@gmail.com

Резюме: статья посвящена разделу из *Kitāb al-Fihrist* Ибн ан-Надима, в котором говорится об истории греческого алфавита. Автор исследует композицию раздела, а также способы передачи греческой лингвистической терминологии средствами арабской графики. На основании полученных результатов он приходит к выводу о том, что этот раздел состоит из нескольких разнородных частей, причем некоторые из них написаны на основании материалов, сохранившихся изначально в сочинении Хунайна ибн Исхака (ум. 873 г. по Р. Х.) «О правиле и'рāба согласно воззрениям греческих ученых».

Ключевые слова: Византия; Ибн ан-Надīm; *Kitāb al-Fihrist*; флексии греческие, и'рāб; Хунайн ибн Исхақ; язык, арабский; язык, греческий

Благодарности: я приношу благодарности моим коллегам, о. А. С. Трейгеру (Канада) и В. Н. Настичу (Москва), внимательно прочитавшим статью и сделавшим ряд весьма полезных замечаний.

Для цитирования: Сериков Н. И. Заметка о греческом письме и греческом языке в сочинении арабского автора X в. Ибн ан-Надима *Kitāb al-Fihrist* и ее происхождение. *Ориенталистика*. 2019;2(1):119–133. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-119-133.

A note about the Greek script and the Greek language as found in *Kitāb al-Fihrist* by Ibn an-Nadīm

N. I. Serikoff

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2760-6312>, e-mail: nikolajserikoff@gmail.com

Abstract: the article deals with the note on the history of the Greek language and the Greek script as found in the *Kitāb al-Fihrist* by Ibn an-Nadim. The author analyses the composition of the passage as well as the ways and methods applied to transcribe the Greek technical linguistic terms with Arabic letters. The results obtained invite a strong suggestion that the note as a whole was not written by Ibn an-Nadim himself but was constructed on the basis of the material from the Greek manual *Kitāb fī aḥkām al-i'rāb 'alā madhab al-yūnāniyyīn* composed by Hunayn ibn Ishaq (d. 873 AD).



Key words: Byzantium; Hunayn ibn Ishaq; Ibn an-Nadim; *Ihkm al-i'rab 'ala madhab al-yunaniyyin*; *i'rab, al-*; language, Arabic; language, Greek; *Kitāb al-Fihrist*

Acknowledgements: I am grateful to my colleagues Rev. Prof. A. Treiger (Dalhousie University, Canada) and Dr. V. Nastich (Moscow) for their kind attention to my text as well as for their suggestions, which were thankfully accepted.

For citation: Serikoff N. I. A note about the Greek script and the Greek language as found in *Kitāb al-Fihrist* by Ibn an-Nadīm. *Orientalistica*. 2019;2(1):119–133. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-119-133.

Введение

Сочинение Ибн ан-Надйма «*Китāб ал-Фихрист*» [1]¹ по праву считается энциклопедией арабской культуры X в. по Р. Х. Уникальность содержащихся там сведений далеко не единожды привлекала внимание ученых. Однако, несмотря на это, в сочинении еще много «темных мест». Не в последнюю очередь к таковым относятся источники «*Китāб ал-Фихрист*», что неудивительно. До сих пор это является одной из наименее исследованных областей, так как многие книги, использованные Ибн ан-Надймом для написания своего уникального биобиблиографического труда², до нашего времени не дошли.

В полной мере сказанное относится к заметке о греческом языке и греческом письме, помещенной в самом начале *Китāб ал-Фихрист* [1, 1 15.4–16.6]. Происхождение этой заметки до сих пор не объяснено, за исключением некоторых глосс, откомментированных еще издателями памятника в 1871–1872 гг. Цель настоящей статьи – выявить источники этой заметки и тем самым пролить дополнительный свет на степень знакомства средневековых арабов с византийской культурой, в частности с их взглядами на происхождение греческого языка и способом его описания. Последнее напрямую связано с тем, как арабы видели и изучали язык своего самого главного соседа и противника, – аспект, лишь частично затронутый современной наукой.

Текст заметки «О письме ромеев» в переводе на русский язык *Kitāb al-Fihrist* 1 15.4–16.6

1. В некоторых старинных исторических сочинениях я прочитал, что греки в древности не знали письма до тех пор, пока из Египта не пришли два мужа, одного из которых звали *Кй́мус*³, а другого *Аҗнўр*⁴, и не принесли с собою 16 букв. При помощи этих букв греки стали писать. Потом один из них изобрел еще четыре буквы, которые также стали употреб-

¹ Далее в тексте: *Kitāb al-Fihrist*.

² О целях и задачах, которые ставил перед собой Ибн ан-Надим, см.: [2].

³ Имеется в виду Кадм, сын финикийского царя Агенора [3].

⁴ См. предыдущее примечание. Рукопись, использованная для английского перевода Б. Доджем, дает «Аҗнўн»: [4].



лять для письма. Затем некто по имени *Самунідус*⁵ изобрел следующие четыре, и [всех] букв стало числом двадцать четыре. В это время жил *Сукрātис*⁶, о чем упомянул монах Исхак⁷ в своей истории.

2. Я спросил ромея, [обратясь] к нему на их языке (а он сообщал о себе, что [в образовании своем] он дошел до уровня называемого *ал-ūtīmūlūdjayā*, что есть [в переводе] ромейский синтаксис) и он сказал, что это общеизвестный факт, что в Городе Мира⁸ ромеи использовали три почерка. Первый, называемый *лītūн*⁹, эквивалент которому у арабов – «шрифт библиотекарей» и которым переписывают Коран. Почерком *лītūн* писали свои богослужебные книги также и греки. (Эти люди у ромеев объединялись в сословие и назывались *йрийā*, т.е.¹⁰ «священник».) Почерк выглядит следующим образом¹¹.

И еще у них также есть почерк, именуемый *афүсфйбādүн*¹², а равнозначный ему из арабских почерков *сулс*, с которым в связи стоят почерки *мухакқак*¹³ и *мусаххал*. Почерк выглядит следующим образом¹⁴.

У них также есть почерк, называемый *сүрйтүн*¹⁵, а это облегченный почерк [греческих] писцов. У нас ему равнозначен [почерк] *тарсил дйвā-нй* и буквы в нем пишутся схоже, а вот его образец¹⁶.

3. А помимо этого, у них есть почерк, именуемый *ас-сāmийā*¹⁷, а равнозначного почерка у нас нет. Одна его буква имеет много значений и объединяет целый ряд слов. В «Пинаксе» своих книг (а значение этого слова «порядок книг»¹⁸) Гален о нем написал так: «Я был в собрании и читал там обобщающую лекцию об анатомии. А спустя несколько дней

⁵ Симонид Кеосский, греческий лирический поэт ок. 557/556–468/7 до Р. Х.

⁶ Сократ (470–399 до Р. Х.), известнейший греческий философ, личность весьма хорошо знакомая арабам, к которой было легко «привязывать» современников, ср.: [5].

⁷ Сочинения этого автора до наших дней, кажется, не дошли. О нем говорит только Ибн ан-Надим в «Китāб ал-Фихрист».

⁸ Имеется в виду Багдад.

⁹ Комментарий см. ниже.

¹⁰ Стоящее в переводе «т.е.» это араб. *أي*; вставлено первыми издателями Китāб ал-Фихрист, ср. перевод: «Und diese Schrift heißt gewöhnlich die *ἱερά* der Griechischen Confession, d.h. “die heilige”». Перевод Б. Доджа зависит от немецкого: «It is known as *ἱριγā*, for the Greek [word meaning] “sacred”». Арабское *ايريا* – это винительный падеж *ἱερέα* (именительный *ἱερέυς / ἱερέας*), что прекрасно объясняется словом *المقدس*.

¹¹ Образец почерка в тексте Китāб ал-Фихрист отсутствует.

¹² Комментарий см. ниже.

¹³ Конъектура издателя.

¹⁴ Образец почерка в тексте Китāб ал-Фихрист отсутствует.

¹⁵ Комментарий см. ниже.

¹⁶ Образец почерка в тексте Китāб ал-Фихрист отсутствует.

¹⁷ Комментарий см. ниже.

¹⁸ О значении слова *фихрист* см.: [6].



встретился мне мой близкий друг и сказал, что некто записывал, что я говорил в собрании: “а сказал ты то-то и то-то”. И повторил мои слова слово в слово. На мой вопрос, “откуда ты все это взял?”, он сказал: “я встретился с писцом, искушенным в почерке *ас-сāmийā* и он писал им так быстро, что [даже] опережал тебя, [хотя ты и говорил]”¹⁹. (А этот почерк изучали цари и самые важные из писцов. А прочие люди к изучению этого почерка не допускались из-за его величия.)

4. В 48 году²⁰ к нам прибыл медик-практик из Баальбека, который утверждал, что он может писать почерком *ас-сāmийā*, и мы на деле проверили все то, о чем он рассказывал. Он нас поразил тем, что когда мы сказали десять слов, он их внимательно выслушал и написал [всего] одно. Когда же мы попросили его повторить, он повторил сказанное слово в слово.

5. Цитата из Джа‘фара ибн-Муктафй²¹: «Причина, по которой ромеи пишут слева направо. Они полагают, что при любых обстоятельствах сидеть надо лицом к востоку. Сидящий лицом к востоку имеет север слева, а левое подчинено правому. Поэтому пишущий “начинает” с севера и “идет” на юг».

6. Другая цитата: «У ромеев есть законы и установления в письме. И предписания эти суть следующие: Есть среди двадцати четырех букв буквы, которые называют “следуемыми” (т.е. согласными)²². Это *ал-ғамā*, *ад-далтā*, *ал-қабā*, *ал-сигмā*, *ат-тāв*, *ал-хей*. А еще есть буквы называемые “гласными” а это *ал-алфā*, *ал-й*, *ал-йūtā*, *ал-йūtā*, *ал-хū*, и *ал-вāв* *малый* и *ал-вāв* *большой*, то есть *ал-ў тў мйғā*. “Женских”²³ букв четыре: *ал-алфā*, *ал-вāв* *малый* и *ал-вāв* *большой*. “Мужские”²⁴ буквы суть: *ал-й*, *ал-йūtā*, и *ал-хū*. *Ирāб*²⁵ не падает ни на какие из греческих букв, за исключением семи гласных букв, которые называются “*ал-ладжайн*”²⁶. Греческий язык обходится без шести букв языка арабского, каковы *суть ал-хā*, *ал-дāл*, *ал-дāд*, *ал-‘айн ал-хā* и *еще лām-алиф*.

Композиция заметки

Занимающая всего одну страницу современного издания заметка Ибн ан-Надйима составлена из выдержек как минимум из шести источников, бывших в его распоряжении. Они суть следующие. 1. Некие «старин-

¹⁹ Пересказ греческого текста, комментарий см. ниже.

²⁰ То есть 959 Р. Х., как считает Б. Додж.

²¹ Абу-л-Фадл Джа‘фар ибн ал-Муктафй (906–977 Р.Х.) – сын или брат аббасидского халифа ал-Муктафй биллāха (ок. 876–908 Р. Х.), широко образованный человек, знавший математику, философию и астрономию, в частности описавший пятна на солнце [7, р. 161].

²² Комментарий см. ниже.

²³ То есть окончания существительных женского рода, комментарий см. ниже.

²⁴ То есть окончания существительных мужского рода, комментарий см. ниже.

²⁵ Арабский грамматический термин, означающий изменение в конечной позиции слова в зависимости от изменения синтаксических конструкций.

²⁶ Λήγουσα, комментарий см. ниже.



ные исторические сочинения», выписки из которых собственноручно сделал Ибн ан-Надйм [1, 1 15.5]. 2. Сведения, взятые автором (или его информантом²⁷) у образованного византийца, жившего в X в. в Городе Мира [1, 1 15.9] (т.е. Багдаде). 3. Выдержка из перевода на арабский «Пинакса» Галена [1, 1 15.19]. 4. Собственные впечатления [1, 1 16.5] о том, как владел греческой скорописью некий практикующий врач в «48 году» прибывший в Багдад (?) из Баальбека. 5. Выдержка из утерянного сочинения Джафара ибн ал-Муктафй о направлении греческого письма. 6. Классификации греческих букв и заметки об их использовании в окончаниях греческих слов.

Сведения, приведенные в этой компиляции, не структурированы и не отредактированы. Они вводятся маркерами «сказал» (*қала*) и «я прочитал».

Источники и комментарии

1. С точностью источник определить пока не удалось. Известия о том, что Кадм и другие дали грекам финикийские буквы (Pauly RE I/2 P. 1612), встречается и в других арабских сочинениях, в частности в «Книге Пирамид» ал-Идрйсь [8, S. 565] (ум. 649 Г.Х. (1251 по Р.Х.)) и в компиляции XVII в. Макария аз-За'йма, патриарха Антиохийского [9, с. 297–307]. Источник этих сведений, скорее всего арабский, в свою очередь основывался на главных сочинениях, использовавшихся в византийском образовании – «Ремесле грамматика» Дионисия Фракийца (ок. 170–90 до Р.Х.) и комментариях на него, а также сочинениях Георгия Хировоска [10, р. 252; 11, р. 865], в данном случае, его «Канонах» [12]. Известно, что текст Дионисия достаточно рано был переведен на сирийский [13]²⁸. Обыкновенно этот перевод приписывают сирийскому грамматисту VI в. по Р.Х. Хузайе. Изданный А. Мерксом текст сирийского перевода не содержит, однако, раздела по истории греческого алфавита. Причин этому выяснить не удалось, но представляется, что этот раздел был просто не нужен сирийскому грамматисту: сирийцы не использовали греческих букв. Аналогичного мнения придерживаются и другие современные ученые, исследовавшие этот памятник [14, р. 176]. Поэтому, скорее всего, источник Ибн ан-Надйма был греческий. Примечательно, что в других традициях, где использовали греческие буквы (или построенные на их основе свои собственные), этот текст, напротив, присутствует. В частности, он практически повторен у болгарского автора X в. по Р.Х. Черноризца Храбра [15]²⁹. Упоминание о том, как Кадм, сын Агенора, «переселил» (*μετόκησεν*) названия финикийских букв в Элладу, т.е. стал называть греческие буквы на

²⁷ См. комментарий.

²⁸ Из недавних см.: [14].

²⁹ См. также комментарий Б. Н. Флори к московскому списку XV в.: www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Tschechien/IX/Slav_pis/frametext3.htm, прим. 30.



финикийский лад («алф-а», «далт-а» и т.п.), встречается в «Канонах» Хировоска (Choerobosci Canones II 369.15), цитата которого восходит также к Геродоту (Herod. 5.58). На основании греческого текста видно, что арабская традиция превратила Кадма, сына Агенора (Κάδμος ὁ Ἀγῆνορος), в двух человек: «Кадма и Агенора». Эта особенность укоренилась в арабской традиции и оставалась в ней без изменения вплоть до XVII в.

Сочинение «История монаха Исаака», на которое Ибн ан-Надйим ссылается ниже, до нашего времени не дошло, и восстановить его даже примерно не удалось.

2. Информация, полученная Ибн ан-Надйимом от «образованного ромея», уникальна. Это единственное известное мне в арабской литературе место, где приведена номенклатура греческого письма. Встает, однако, вопрос: кто, собственно, опрашивал ромея, и откуда был он родом. Соответствующая арабская фраза не поддается однозначному толкованию. Вот как она звучит в оригинале: *سالت رجلا من الروم مرابطنا بلغتهم وكان يذكر انه قد وصل الي مرتبة التي تسمى الايطومولوجيا وهو النحو الرومي*. Фразу можно истолковать двояко: а) следуя издателям памятника, в форме *مراطنا* видеть *хāl*, т.е. позицию состояния субъекта действия (*سالت*). В этом случае перевод будет звучать, как «я спросил на иностранном языке [т.е. по-гречески]». Следуя за этим переводом, мы получаем все основания предположить, что Ибн ан-Надйим знал по-гречески настолько хорошо, чтобы опрашивать информантов и самому разбираться в тонкостях византийской каллиграфии. Однако нигде более этот факт не находит подтверждения. Более того, перевод слова «этимология» как «грамматика» (*النحو*) хотя и имеет под собою значительные основания (об этом см. ниже), таковым, строго говоря, не является. Сказанное позволяет усомниться в способностях Ибн ан-Надйима говорить по-гречески и читать на этом языке; б) усматривая в *مراطنا* *маф'ул биhi*, т.е. так называемый винительный падеж прямого дополнения. В этом случае перевод кардинально меняется: «Я опросил некоего ромея, который говорил на их языке». Тогда перед нами другое интересное свидетельство, где речь идет о ромее – носителе греческого языка, получившем «университетское» образование. Еще более замечателен тот факт, что этот «ромей» комментирует особенности греческой каллиграфии в том виде, в каком она была распространена в «городе Мира», т.е. Багдаде. Подобное прочтение является также достаточным основанием для предположения о том, что во времена Ибн ан-Надйима в Багдаде действовал греческий скрипторий и что культура греческого письма была там на весьма высоком уровне. Однако, как и в предыдущем случае, этот факт не находит прямого подтверждения в независимых источниках, хотя о существовании так называемого ромейского квартала в Багдаде достоверно известно [16–20]³⁰. На мой взгляд, ситуация становится яснее, если

³⁰ Я благодарен А. С. Трейгеру, указавшему мне на эти работы.



предположить, что Ибн ан-Надйим просто переписал эту фразу из какого-то другого источника. Содержание всего абзаца, и в частности этой фразы, недвусмысленно указывает на то, что она происходит из какого-то учебного текста, в котором говорилось о типах греческого письма (ср. выше параграф об истории греческого алфавита). Единственный из известных учебников греческого языка, существовавших во время Ибн ан-Надйима на арабском языке, – сочинение Хунайна ибн Исхақа «О правиле и`раба согласно воззрениям греческих ученых» [21]. Оно написано на основании современных византийских сочинений (Георгий Хировоск), а также в какой-то степени на основании собственного опыта Хунайна. Поэтому оно вполне могло содержать отсылки к различного рода информантам, среди которых мог оказаться и «образованный ромей». В пользу того, что перед нами не самостоятельная заметка Ибн ан-Надйима, а выписка из Хунайна ибн Исхақа, говорит и помещенная ниже глосса. Сообщая об уровне образованности «ромей», Ибн ан-Надйим, в частности, замечает, что тот, «по его собственным словам, в изучении [греческого] достиг уровня, называемого *ал-ūtīmūlūdjayā*, что есть [в переводе] грамматика (синтаксис)». Слово *ἐτυμολογία* («этимология») в форме *ал-ūtīmūlūdjayā* было известно арабам и сирийцам уже в X в. В словаре Бар Бахлұла оно толковалось как «имена производные» (الاسما المشتقة) [22, 124.24–125.2]³¹. Образованный византийский читатель, напротив, видел в «этимологии» прием, направленный на объяснение одного из аспектов грамматики – правописания. Наряду с «этимологией» он включал также аналогию, диалектные особенности и историю слов. Об этом говорится в первую очередь у Дионисия Фракийца [23, р. 44; 24, р. 93, not 17], а также у опиравшегося во многом на его сочинение автора учебника греческого языка X в. по Р. Х. Георгия Хировоска. Последний, в частности, разъяснял, чем «этимология» отличается от *παράγωγη* («производности» или «словопроизводства»). Он писал, что «производность» принимает во внимание лишь начальные части слова, в то время как «этимология» рассматривает как начальную, так и конечную части слова (*ἔ ἢν παράγωγη κατὰ τὴν ἀρχὴν μόνην θεωρεῖται τῆς λέξεως ἢ δὲ ἐτυμολογία καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν καὶ κατὰ τὸ τέλος*) [25: 60.23–26; ср. там же: 36.4 и 89.22–24]. Конечно, объяснение слова «этимология» как «грамматика» нельзя считать неверным, но сама возможность такого толкования требовала от Ибн ан-Надйима недюжинных познаний не только в области арабского, но также в области греческого и сирийского языков. В отношении этого применительно к Ибн ан-Надйиму сведений не сохранилось. Не видно это и на основании текста *Kitāb al-Fihrist*. Поэтому отнесение данного пассажа на счет Хунайна ибн Исхақа не представляется чем-то

³¹ Причем автор иллюстрировал глоссу разъяснением имени собственного *Mūsā* (Моисей). В его основе согласно византийской историографической традиции, лежало слово «вода» (в том смысле, что Моисей младенцем был спасен из воды дочерью Фараона).



из ряда вон выходящим. Последующие строки, где говорится о типах греческого письма, также могут представлять собой испорченную цитату из утраченного сочинения Хунайна. На основании работ В. Гардтхаузена [26] видно, что *лйтун* – это однозначно *литос*, т.е. греческое название унциального шрифта [27; 26, S. 8–9]. Что касается *афусфйбадун*, то это слово убедительному толкованию не поддается. Предложенное издателями в 1872 г. и повторенное сто лет спустя Б. Доджем толкование «бустрофедон» критики не выдерживает. Такому толкованию противоречит уже приведенное сравнение с арабским почерком *сулс*, которым никогда не писали в двух направлениях. Основываясь на приведенных издателем разночтениях остается предположить, что под словом-призраком *афусфйбадун* кроются два слова: *οξύ[ρουχος χαρακτήρ]* и его описание – *σπιριδόν* «корзинообразный» [26, S. 2; 22, 1323.11; ср.: 28, р. 2739], что, кстати, сближает его с арабским почерком *мухаққак*, с которым сравнивает его Ибн ан-Надйм. Что касается «облегченного» почерка *суритун*, также упомянутого «образованным ромеем», то его определить также нельзя, и место видится испорченным. Сравнивая это описание с предыдущим, можно видеть, что *суритун* – не название почерка, а только способ его описания. В этом случае под *суритун* могут крыться два слова: или уже встречавшееся выше *σπιριδόν* или же *συρηδόν / σωρηδόν* «кучно», как, в частности, комментирует американский переводчик Б. Додж. Учитывая, однако, что употребления этих наречий применительно к описанию шрифтов не зафиксировано, приходится последнее предположение отклонить, а в *суритун* видеть *σπιριδόν*.

3. Почерк *ас-самийй* – не что иное, как греческая скоропись, или тайнопись (*στυμῆα*), т.е. «значки» [26, S. 2]. Помимо цитаты из сочинения Галена «о моих собственных книгах», на которую ссылается, в частности, Томпсон [29, р. 60]³², глосса, объясняющая его как «сокращенный греческий почерк», содержится в словаре Бар Бахлұла [22, 1342.17] (cf.: [28, 2416]).

³² Пассаж из оригинального сочинения Галена у Ибн ан-Надима значительно сокращен (см. ниже). Сравнить с переводом на арабский язык Хунайном не представилось возможным. Текст см.: [30, 14.3–15.3] или: [31, р. 138.21–139.13, § 11–13]. Перевод ниже дан по последнему изданию. «Как-то раз, когда я читал на публице лекцию о сочинениях древних врачей, мне протянули трактат Эрасистрата о кровопускании с воткнутым в него, как это принято, стилем, которым отмечалось то место книги, в котором автор осуждает кровопускание. Я пространно порассуждал об этом, чтобы огорчить Мартиалия, который притязал на то, чтобы быть приверженцем Эрасистрата. Поскольку моя лекция была достаточно хорошо встречена, один из моих друзей, который терпеть не мог Мартиалия, убедил меня продиктовать то, что я говорил, некоему присланному от него человеку, умеющему быстро писать значками. Это было сделано для того, чтобы в случае, если мне надо будет уехать из Рима домой, то он смог бы сказать все это Мартиалию во время его визитов к пациентам. После того, не знаю, как случилось, но я во второй раз опять оказался в Риме, будучи призванным императорами. Человек, получивший копию моей лекции, уже умер, но книга, составленная в пылу соперничества (когда я публично опровергал противника), была уже известна немалому числу людей».



4. Рассказ о заезжем враче не находит параллели в других источниках и поэтому может быть смело отнесен на счет собственных впечатлений Ибн ан-Надйма или его источника, если только под «сорок восьмым годом», следуя за Б. Доджем, понимать 348 Г. Х., на который приходился 959 г. по Р. Х. Логика американского переводчика очевидна: дата «подогнана» под годы жизни Ибн ан-Надйма (ум. в 380 Г. Х. (990 по Р. Х.)). Однако никто не мешает видеть в «сорок восьмом годе» 248 Г. Х. (862 г. по Р. Х.), который тогда будет приходиться на годы жизни Хунайна ибн Исхақа (ум. в 259 Г. Х. (873 по Р. Х.)). Небольшая, но важная деталь: «практикующий врач», *ал-мутаттаббиб*, мог быть скорее информантом не Ибн ан-Надйма, но именно Хунайна ибн Исхақа, который учился медицине и был связан с переводами медицинских текстов с арабского на греческий всю свою жизнь.

5. Цитата из неизвестного и не дошедшего до нас целиком сочинения Джа'фара ибн-Муктафй, сына халифа ал-Муктафй, равно как и следующая за ней, анонимная, представляют значительный интерес. Определить происхождение первой цитаты, объясняющей направление греческого письма (слева направо, тогда как арабы писали справа налево), не представляется возможным.

6. Здесь опять налицо отрывки из сочинения «Грамматического искусства» александрийского автора Дионисия Фракийца³³. Подобно отрывку из сочинения Галена «О моих книгах»³⁴, текст Дионисия, в том виде, как его приводит Ибн ан-Надйм, сильно сокращен, так что теряется его изначальный смысл³⁵. Тем не менее он сохранил очень важные детали.

А. Согласные буквы, которые в арабском тексте называются «следующими». «Следующие» – буквальная передача греческой цитаты из Дионисия: «они названы “со-гласными”, так как сами по себе они не передают голос, но, будучи сопряженными с гласными, они образуют голос»³⁶.

Б. «Женские» буквы, т.е. буквы, на которые оканчиваются существительные женского рода, также отмечены Дионисием: «букв, на которые оканчиваются существительные женского рода, суть восемь...».

В. «Мужские» буквы, т.е. буквы, на которые оканчиваются существительные мужского рода: «букв, на которые оканчиваются равносложные существительные мужского рода в именительном и родительном падежах, суть пять».

Арабизированные названия греческих букв, о которых говорится у Ибн ан-Надйма, свидетельствуют о том, что они взяты из арабского,

³³ См. Приложение 1.

³⁴ См. выше.

³⁵ См. соответствующие места в прилагаемом переводе отрывков сочинения Дионисия Фракийца.

³⁶ Это место было неправильно понято первыми издателями «Китāб ал-Фихрист»: “Unter *al-huruf al-muta'qiba* sind die im Arabischen unmöglichen unmittelbaren Consonantenverbindungen γδ, ξ, (κσ), στ, σϣ zu verstehen”.



а не греческого источника. Особенно показательны в данном случае *ал-вāv малый* (омикрон) и *ал-вāv большой*, т.е. омега (*ал-вāv малый* и *ал-вāv большой*, то есть *ал-ū tū mīzā*). Но еще более показательно слово, звучащее по-арабски как *ал-ладжайн* (اللجين) [1, 1.15–16]. Б. Додж ошибочно видел в нем λέγειν «говорить», тогда как первые издатели «Китаб ал-Фихрист» совершенно правильно увидели в испорченном слове греческий корень ληϋ от λήϋειν «заканчивать», после того как оно было соотнесено с арабским *u'rāb*, т.е. изменением в конечной позиции слова в зависимости от изменения синтаксических конструкций. Собственно, речь идет о λήϋουσαι συλλαβαί, т.е. конечных слогах слов, которые изменялись при склонении и спряжении.

Цитата «*u'rāb* не падает ни на какие из греческих букв, за исключением семи гласных букв, которые называются *ал-ладжайн*», говорит о том, что, в отличие от арабского языка, греческий язык не имеет первичных и вторичных знаков, т.е. букв и огласовок [32, с. 123] для изменения слов в конечной позиции.

Заключение

Отмеченные особенности заметки Ибн ан-Надйма показывают, что материалы для нее были позаимствованы из какого-то пособия, предназначенного если не для обучения арабов греческому языку, то, по крайней мере, для объяснения им разницы между греческим и арабским языками. Обилие греческих транслитераций и редких «калек» с греческого говорит о том, что текст был переведен или с сочинения Дионисия Фракийца «Грамматическое искусство», или с позаимствовавшего оттуда много текста Георгия Хировоска, который являлся основным учебником греческого языка в Византии. Наличие прямой ссылки на арабский перевод сочинения Галена «О моих книгах», бытовавшего в переводе Хунайна ибн Исхақа, а также упоминание о том, что информант Ибн ан-Надйма бегло говорил по-гречески и был знаком с греческой грамматической терминологией, позволяют осторожно предположить, что перед нами отрывки из недошедшей до нас греческой грамматики Хунайна, бытовавшей под названием «О правиле и'раба согласно воззрениям греческих ученых». Предположение подкрепляется тем, что сочинения Георгия Хировоска, как я стремился показать в другом месте [21], явились тем материалом, на котором Хунайн построил свой дидактический труд.

Приложение

Перевод на русский язык главы 6 про буквы из сочинения Дионисия Фракийца «Грамматическое искусство». Techne Grammatike § 6, с. 12–16.5.

Про минимальные элементы. Букв всего двадцать четыре, начинаются с альфы, а заканчиваются омегой. Буквами (т.е. «процарапываниями» ὑράμματα)



они называются, потому что образуются путем царапания или прочерчивания, так как, по словам древних, «писать» означало «царапать»: «Ты, у меня лишь пята оцарапавши, столько гордишься (νῦν δέ μ' ἐπιγράψας τάρσον ποδὸς εὐχεα αὐτῶς II. 11. 388). Они также называются «элементы», ибо имеют некий порядок и последовательность.

Среди этих букв суть семь гласных: α ε η ι ο υ и ω. Они называются гласными, так как они обозначают голос, например, ааа, эээ. Из гласных есть две долгие η и ω, две краткие ε и ο и три «двойные», т.е. α, ι и υ. Они получили название «двойных», так как могут как удлиняться, так и сокращаться. Так называемых прибавляемых спереди гласных суть пять: α ε η ο и ω. Они называются «прибавляемыми спереди», так как будучи поставленными перед ι и υ образуют слог, как, например, αι или αυ. Так называемых прибавляемых сзади гласных тоже две: ι и υ. Иногда у ставят перед ι, как, например, в словах μῦα, ἄρπυια и υἰός.

Дифтонгов известно шесть: αι αυ ει ευ οι ου.

Согласными называются остальные семнадцать β γ δ ζ θ κ λ μ ν ξ π ρ σ τ φ χ ψ. Они названы «со-гласными», так как сами по себе они не передают голос, но, будучи сопряженными с гласными, они образуют голос. «Полугласных» из них суть восемь: ζ ξ ψ λ μ ν ρ σ. Они названы полугласными, так как хуже, чем гласные, дают голос, а только в мычании, бормотании и свисте. Безгласных суть девять: β γ δ κ π τ θ φ χ. Они называются безгласными, так как более других неблагозвучны, подобно тому, как безгласным мы называем актера. Из них «лысых» три κ π τ, густых три θ φ χ и три «средних» β γ δ. «Средними» они называются потому, что более густые, нежели «лысые» и более «лысые», нежели густые. β стоит между κ и χ, а δ — между τ и θ.

Густые противостоят «лысым», т.е. π противостоит φ, например: «Ты же теперь мне скажи, где корабль, на котором пришли вы» (ἀλλά μοι εἶφ' ὅτη ἔσχεσ ἰὼν ἐνεργέα νῆα, Od. 9. 279). К противостоит χ, например, «Дочь светлокожая Зевса Афина тогда Одиссея...» (τὸν μὲν Ἀθηναίη θῆκεν Διὸς ἐκγεγαυῖα, Od. 6. 229). θ противостоит τ, например, «Рек он; ахейцы безмолвные все сохраняли молчанье» (ὡς ἔφαθ', οἷ δ' ἄρα πάντες ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῇ II. 3. 95).

Среди согласных есть три двойных: ζ, ξ, ψ. Их называют «двойными», так как каждая из них состоит из двух согласных. Ζ состоит из σ и δ, ξ состоит из κ и σ, а ψ из π и σ.

Также четыре «неизменяемых», как то: λ, μ, ν, ρ. Они называются «неизменяемыми», так как остаются неизменными при образовании будущего времени у глаголов, равно как и в склонении существительных. Их еще называют «жидкими».

Букв, на которые оканчиваются равносложные существительные мужского рода в именительном и родительном падежах, суть пять: ω, ξ, ρ, σ, ψ, как то: Дион (Δίωv), Фойникс (Φοῖνιξ), Нестор (Νέστωρ), Парис (Πάρις), Пелопс (Πέλωψ). А букв, на которые оканчиваются существительные женского рода, суть восемь: α, η, ω, ν, ξ, ρ, σ, ψ, как то: Муса (Μοῦσα), Елени (Ἑλένη), Клио (Κλειώ), ласточка (χελιδών), завиток (ἔλιξ), мать (μητήρ), Фетида (Θετίς), ураган (λαῖλαψ). Букв, на которые оканчиваются существительные среднего рода, суть шесть: α, ι, ν, ρ, σ, υ, как то: повозка (ἄρμα), мед (μέλι), дерево (δένδρον), вода (ὔδωρ), кубок (δέπας),



копье (δόρυ). Некоторые прибавляют о, как то: другое (ἄλλο). Окончаний двойственного числа три: α ε ω. Окончаний множественного числа четыре: ι, σ, α η, как то: друзья (φίλοι), Гекторы (Ἑκτορες), книги (βιβλία), дротики (βέλη).

Литература

1. *Kitāb al-Fihrist*. Mit Anm. hrsg. von Gustav Flügel. Nach dessen Tode besorgt von Johannes Roediger und August Mueller. Leipzig, 1871–1872.

2. Сериков Н. И. Почему Ибн ан-Надим взялся за составление «Китаб ал-Фихрист»? В: Седов А. В. (ред.). *Исследования по Аравии и исламу: сборник статей в честь 70-летия Михаила Борисовича Пиотровского*. М.: ГМВ; 2014. С. 456–473.

3. Ярхо В. Н. Кадм. В: Токарев С. А. (ред.). *Мифы народов мира*. М.: Советская энциклопедия; 1987. Т. 1. С. 607.

4. Bayard Dodge. *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Islamic Culture*. New York: Columbia University Press; 1970.

5. Alon I. *Socrates in Medieval Arabic Literature*. Leiden: Brill; 1991.

6. Сериков Н. И. Что означает заглавие сочинения Ибн ан-Надима «Китаб ал-Фихрист»? Об одной неизвестной греческо-арабской параллели. В: Дзевановский-Петрашевский В. М. (ред.). *Подарок ученым и утешение просвещенным: сборник статей, посвященный 90-летию профессора А. А. Долининой*. СПб.: Петербургское востоковедение; 2016. С. 41–61.

7. Yau K. C. Analysis of pre-telescopic and telescopic sunspot observations. In: Stephenson F. R., Wolfendale A. W. (eds). *Secular Solar and Geomagnetic Variations in the last 10000 years*. Durham; 1987.

8. *Das Pyramidenbuch des Abu Ga`far al-Idrisi*, eingeleit. und kritisch hrsg. v. U. Haarmann. Beirut; 1991 (BTS 38) 63.1 sp. ZDMG 13(1859).

9. Сериков Н. И. Слова со скрытым значением. Из «Записной книжки» патриарха Макария Ибн аз-За`има. *Христианский Восток*. 2001;3(IX):297–307.

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

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

12. Gainsford T. (ed.). *Georgii Choerobosci Dictata in Theodosii Canones, Necnon Epimerismi in Psalmos*. Vol. 1. Oxford; 1842.

13. Merx A. *Historia artis grammaticae apud Syros*. Leipzig; 1889.

14. Farina M. Diathesis and middle voice in the Syriac ancient grammatical tradition: The translations and adaptations of the *Téchne Grammatiké* and the Arabic model. *Aramaic Studies*. 2008;6(2):175–193. DOI: [10.1163/147783508X393039](https://doi.org/10.1163/147783508X393039).

15. Jagić Y. *Codex slovenicus rerum grammaticarum*. Berlin; 1896.

16. Messina G. Al-Biruni and the Beginning of Christianity at Merv. *Indo-Iranica*. 1952;5(4):49–56.

17. Parry K. Byzantine-Rite Christians (Melkites) in Central Asia in Late Antiquity and the Middle Ages. *Modern Greek Studies*. 2012;16:91–108.

18. Klein W. Das orthodoxe katholikatum von Romagyris in Zentralasien. *Parole de l'Orient*. 2010;24(1999):235–265.



19. Brock S. Two Letters of the Patriarch Timothy from the Late Eighth Century on Translations from *Greek Arabic Science and Philosophy*. 1999;9(2):233–246. DOI: [10.1017/S0957423900001338](https://doi.org/10.1017/S0957423900001338).

20. Treiger A. Palestinian Origenism and the Early History of the Maronites: In Search of the Origins of the Arabic Theology of Aristotle In: Janos D. (ed.). *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*. Leiden; 2015. Pp. 44–80.

21. Сериков Н. И. Источник и автор глагольных лемм «Лексикона» Бар Бахлула и утерянное сочинение Хунайна ибн Исхака «О правиле у`раба согласно воззрениям греческих ученых». *Ориенталистика*. 2018;1(1):45–65. DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-1-45-65](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-45-65).

22. Hassan bar Bahlul. *Lexicon Syriacum*. Parisiis; 1901.

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

24. Versteegh C. H. M. *Greek Elements in Arabic linguistic thinking*. Leiden; 1977.

25. Gainsford T. (ed.). *Georgii Choerobosci Dictata in Theodosii Canones, Necnon Epimerismi in Psalmos* Vol. 3. Oxford; 1842.

26. Gardthausen V. Die Namen der Griechischen Schriftarten. *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*. 1922;3:1–15.

27. Trapp E. *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*. Byzantinische Zeitschrift; 2007.

28. Payne Smith R. (ed.). *Thesaurus Syriacus*. Oxford; 1879.

29. Thompson E. M. *An Introduction to Greek and Latin palaeography*. Oxford; 1912.

30. Kuehn C. G. (ed.). *Galeni Opera Omnia*. Vol. 19. Lipsiae; 1830.

31. Boudon-Millot V. *Galien. Tome I. Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe. Texte établi, traduit et annoté par V. B.-M.* Paris: Les Belles Lettres; 2007.

32. Лебедев В. В. *Арабская грамматика. Базовый курс на русском и арабском языках*. М.: Муравей; 2003.

References

1. *Kitāb al-Fihrist*. Mit Anm. hrsg. von Gustav Flügel. Nach dessen Tode besorgt von Johannes Roediger und August Mueller. Leipzig, 1871–1872.

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

3. Yarkho V. N. Kadim. In: Tokarev A. S. (ed.). *Myths of the World. Encyclopaedia*. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya; 1987. Vol. 1, pp. 607. (In Russ.).

4. Bayard Dodge. *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Islamic Culture*. New York: Columbia University Press; 1970.

5. Alon I. *Socrates in Medieval Arabic Literature*. Leiden: Brill; 1991.

6. Serikoff N. I. About the exact meaning of the title of “*Kitab al-Fihrist*” by Ibn an-Nadim. A hitherto unrecorded Greek and Arabic parallel expression. In:



Dziewanowski-Petrasczchewski V. M. (ed.). *A Gift for the Scholars and Comfort for the Enlighted*. St Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie; 2016, pp. 41–61. (In Russ.).

7. Yau K. C. Analysis of pre-telescopic and telescopic sunspot observations. In: Stephenson F. R., Wolfendale A. W. (eds). *Secular Solar and Geomagnetic Variations in the last 10000 years*. Durham; 1987.

8. *Das Pyramidenbuch des Abu Ga`far al-Idrisi*, eingele. und kritisch hrsg. v. U. Haarmann. Beirut; 1991 (BTS 38) 63.1 cp. ZDMG 13(1859).

9. Serikoff N. I. Words with hidden meaning. From the note-book by Patriarch Makariyus ibn az-Zaim. *Khristianskii Vostok*. 2001;3(IX):297–307. (In Russ.).

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

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

12. Gainsford T. (ed.). *Georgii Choerobosci Dictata in Theodosii Canones, Necnon Epimerismi in Psalmos*. Vol. 1. Oxford; 1842.

13. Merx A. *Historia artis grammaticae apud Syros*. Leipzig; 1889.

14. Farina M. Diathesis and middle voice in the Syriac ancient grammatical tradition: The translations and adaptations of the *Téchné Grammatiké* and the Arabic model. *Aramaic Studies*. 2008;6(2):175–193. DOI: [10.1163/147783508X393039](https://doi.org/10.1163/147783508X393039).

15. Jagić Y. *Codex slovenicus rerum grammaticarum*. Berlin; 1896.

16. Messina G. Al-Biruni and the Beginning of Christianity at Merv. *Indo-Iranica*. 1952;5(4):49–56.

17. Parry K. Byzantine-Rite Christians (Melkites) in Central Asia in Late Antiquity and the Middle Ages. *Modern Greek Studies*. 2012;16:91–108.

18. Klein W. Das orthodoxe katholikatum von Romagyris in Zentralasien. *Parole de l'Orient*. 2010;24(1999):235–265.

19. Brock S. Two Letters of the Patriarch Timothy from the Late Eighth Century on Translations from *Greek Arabic Science and Philosophy*. 1999;9(2):233–246. DOI: [10.1017/S0957423900001338](https://doi.org/10.1017/S0957423900001338).

20. Treiger A. Palestinian Origenism and the Early History of the Maronites: In Search of the Origins of the Arabic Theology of Aristotle In: Janos D. (ed.). *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*. Leiden; 2015, pp. 44–80.

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

22. Hassan bar Bahlul. *Lexicon Syriacum*. Parisiis; 1901.

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

24. Versteegh C. H. M. *Greek Elements in Arabic linguistic thinking*. Leiden; 1977.

25. Gainsford T. (ed.). *Georgii Choerobosci Dictata in Theodosii Canones, Necnon Epimerismi in Psalmos* Vol. 3. Oxford; 1842.



Serikoff N. I. A note about the Greek script and the Greek language as found in *Kitāb al-Fihrist* by Ibn an-Nadīm. *Orientalistica*. 2019;2(1):119–133

26. Gardthausen V. Die Namen der Griechischen Schriftarten. *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*. 1922;3:1–15.

27. Trapp E. *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*. Byzantinische Zeitschrift; 2007.

28. Payne Smith R. (ed.). *Thesaurus Syriacus*. Oxford; 1879.

29. Thompson E. M. *An Introduction to Greek and Latin palaeography*. Oxford; 1912.

30. Kuehn C. G. (ed.). *Galen Opera Omnia*. Vol. 19. Lipsiae; 1830.

31. Boudon-Millot V. *Galien. Tome I. Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe. Texte établi, traduit et annoté par V. B.-M.* Paris: Les Belles Lettres; 2007.

32. Lebedev V. V. *A Grammar of Arabic. An outline. In Russian and Arabic* Moscow: Muravei; 2003. (In Russ.)

Информация об авторе

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

Information about the author

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

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 19 декабря 2018 г.

Одобрена рецензентами: 16 января 2019 г.

Принята к публикации: 7 февраля 2019 г.

Article info

Received: December 19, 2018

Reviewed: January 16, 2019

Accepted: February 7, 2019

История Древнего Израиля как современная проблема

А. С. Десницкий^{1, 2}

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация,

² Российская академия народного хозяйства и государственной службы при

Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация,

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>, e-mail: ailoyros@gmail.com

Резюме: реконструкция истории Древнего Израиля представляет особенную проблему в связи с тем, что библейские тексты, в которых описана эта история, были священными книгами на протяжении всей истории своего существования и остаются таковыми по сей день. Любые предлагаемые модели оказываются слишком значимыми для современной религии, политики и идеологии, и потому споры бывают особенно острыми. В статье предлагается краткий обзор современного состояния дискуссии о возникновении израильтян как этноса и о становлении монархии вплоть до династии Давида (само существование которой, впрочем, тоже отрицается некоторыми исследователями). Особую роль здесь может сыграть нарративный анализ, который показывает, какие из библейских повествований написаны очевидцами событий или составлены по рассказам очевидцев, а какие отражают идеализированные представления о прошлом (например, «золотой век» Соломона, который возник и закончился внезапно и ничем не объяснен). Выделяя в библейских повествованиях разные пласты и сопоставляя их данные с находками археологов, можно построить достаточно убедительную модель исторической реконструкции и понять, каковы границы научного знания о Древнем Израиле на данный момент.

Ключевые слова: Библия; Древний Израиль; история; реконструкция; мифология

Для цитирования: Десницкий А. С. История Древнего Израиля как современная проблема. *Ориенталистика*. 2019;2(1):134–149. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149.

The history of Ancient Israel as a modern problem

A. S. Desnitsky^{1, 2}

¹ Institute of Oriental Studies, Moscow, Russian Federation,

² The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,

Moscow, Russian Federation,

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>, e-mail: ailoyros@gmail.com

Abstract: reconstructing the actual history of Ancient Israel is not an easy task. The Biblical texts, which remain the primary source for these studies are also Sacred Books at least for two World religions. Therefore, any kind of textual criticism, which offers their different interpretation is inevitably connected with sensitive issues regarding



modern politics and ideology. As a matter of fact, the discussions regarding these issues always remain particularly acute. The article offers a survey of the discussions regarding the pre-history of Israelites as an ethnic group and the creation of the monarchy governed by the Davidic kings (the very existence of whom is also arguable as it comes out of some modern research). The author suggests that as a method can be applied a critical approach to the narrative itself. This approach is hoped will facilitate the distinction between the eyewitness reports (or stories written after them) and idealistic reflections on the past times (such as Solomon's golden age, which do not possess any sources to build upon). The identification of the different strata within the Biblical narrative and juxtaposing them to the archeological findings from the same chronological period allows a reconstruction of a coherent and convincing historical picture of the Ancient Israel. This method also sets the limits for our knowledge with regard to this subject.

Keywords: ancient Israel; Bible; history; mythology; reconstruction

For citation: Desnitsky A. S. The history of Ancient Israel as a modern problem. *Orientalistica*. 2019;2(1):134–149. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149.

Введение

История любого древнего общества, народа, государства поддается описанию с большим трудом, и нет нужды подробно объяснять, почему: артефактов сохранилось мало, письменные тексты отражают крайне пристрастные точки зрения и редко дают возможность рассмотреть одно и то же событие с разных сторон, к тому же написаны они на древних языках и т.д. Можно сказать, конечно, что это общие проблемы исторической реконструкции, но, условно говоря, «плотность материала» неизбежно падает по мере углубления в прошлое. Что касается Второй мировой войны, мы знаем, как перемещались те или иные военные части с точностью до дня и километра, а вопрос о расселении раннего человечества лишь приблизительно разрешается с точностью до десятков тысяч лет и целых континентов, причем модели пересматриваются раз в десятилетие.

Но и на этом общем фоне есть один раздел древней истории, который неизменно остается предметом жарких споров среди ученых и общественных деятелей самой разной направленности и специализации, причем в России этот спор в последние десятилетия приобретает все большую актуальность. Речь идет об истории Древнего Израиля – впрочем, такое определение сразу приходится уточнять. Кто-то назовет этот материал «Священной историей Ветхого Завета», а кто-то, напротив, «историей Сиро-Палестинского региона эпохи бронзы и раннего железа». При этом тот и другой автор будут говорить как будто об одном и том же материале, но пользоваться несовместимыми понятиями и, по сути, находиться в совершенно разных мирах.

Вот как описывает эту ситуацию академический труд по истории Древнего Востока применительно к проблеме заселения израильянами



Ханаана: «Археологические данные рисуют отдельные, иной раз выразительные картины разрушения некоторых древних хананейских городов и смены характера материальной культуры в значительных частях Палестины и Заиордания, библейские же книги дают нам связное повествование об этих событиях, к сожалению, основанное лишь на устных преданиях, записанных на 400–500 лет позже (т.е. не менее чем через 12–15 бесписьменных поколений). К тому же, безусловно, это предание подверглось тенденциозной обработке в соответствии с много позднейшими идеологическими взглядами и в связи с идеологической борьбой, современной не описанным событиям, а времени записи. Поэтому, естественно, перед историками стоит вопрос о степени достоверности записанного предания» [1, с. 269].

Специфика материала

О том, какие проблемы встают перед историками, исследующими Древний Израиль, и о том, как меняется эта парадигма в последние десятилетия, можно также судить по заглавиям некоторых ключевых работ, посвященных этой теме.

В середине XX в. историк М. Нот создает по классической модели свой фундаментальный труд «История Древнего Израиля» [2]. А Р. Де Во, вполне в духе школы «Анналов», пишет объемное исследование «Институты Ветхого Завета» (более известно расширенное название английской версии «Древний Израиль: его жизнь и институты») [3]. Сами названия их книг предполагают, что науке известно если и не все о жизни этого общества, то достаточно многое.

Однако уже через пару десятилетий работы, посвященные той же теме, используют в своих названиях английское слово *search* «поиск» или даже *quest*, подразумевающее не просто исследование, но поиск чего-то хорошо запрятанного, что может остаться так и не найденным. Древний Израиль – не данность, а скорее задача для такого квеста [4–6]. Такого рода работы выходят до сих пор.

В 1990-е гг. появляется сборник с полемическим названием «Может ли быть написана история Израиля» [7] – сомнению подвергается не столько конкретная реконструкция, сколько возможность реконструкции как таковой. По сути, это манифест минимализма, о котором будет сказано ниже.

В новом тысячелетии тот же самый вопрос перестает звучать как сильное риторическое отрицание, он становится скорее научной проблемой и предметом для диалога. В 2007 г. выходит книга Л. Грабба «Древний Израиль: что мы знаем и откуда мы это знаем?» [8]. Уже из названия ясно, что речь идет об определении методологии и, что особенно важно, границ научного поиска. Одновременно два ведущих израильских археолога, И. Финкельштейн и А. Мазар, недавно опубликовали книгу под



названием «Поиск исторического Израиля: обсуждая археологию и историю раннего Израиля» [4] – это запись лекций, прочитанных в 2005 г. в Детройте. Сама возможность создать такую реконструкцию становится предметом диалога, причем достаточно сложного и многопланового.

Дело, прежде всего, в том, что тексты, образы и сюжеты из Библии (Танаха для иудеев, Ветхого и Нового Заветов для христиан, Таурата, Зебура и Инджилля для мусульман) продолжают восприниматься в настоящее время как актуальные и смыслообразующие для представителей трех авраамических религий. В то же время эта тематика активно исследуется учеными разных специализаций, и граница между религией и наукой в данном случае все более условна – мы наблюдаем это в России в связи с введением теологии в номенклатуру научных специальностей, но сходные процессы протекают и во многих других странах мира.

Границы между «сферами ответственности» религии и науки, разница в их целях, методах и языках описания несколько десятилетий назад выглядели куда более понятными и четкими, нежели сегодня. И если часть религиозного сообщества стремится к тому, чтобы быть принятыми в научном мире «на равных» (признание степеней по теологии и проч.), то у научного сообщества возникает необходимость выработки строго научного языка описания традиционных религиозных текстов, который в то же время не воспринимался бы верующими как враждебный.

Главное своеобразие библейского материала заключается в том, что эти тексты были собраны, а возможно и изначально создавались как Священное Писание некоторой религиозной общины, и именно в таком качестве они сохранялись и передавались вплоть до наших дней. Поэтому любые выводы, сделанные в отношении этого материала, оказываются особенно значимыми для большого числа людей, причем это может касаться наиболее чувствительных сторон их жизни.

Вот показательный пример: в последнее время выходит все больше переводов Библии на русский язык, и часть из них вызывает подозрения в экстремизме (так, издание «Священное Писание – Перевод нового мира» признано экстремистским по решению Выборгского суда от 17 августа 2017 г.). Однако экспертное сообщество не имеет в настоящее время, по сути, никаких объективных критериев для оценки подобных подозрений. Где граница между еще одной трактовкой описанных в Библии событий и призывами к противоправной деятельности?

По сути дела, анализом и комментированием этих текстов занимается особая дисциплина под названием «библейстика». О ее возникновении и развитии автору уже доводилось писать в отдельной книге [9], достаточно будет привести один небольшой пример – описание битвы при Гиве Вениаминовой в 20-й главе Книги Судей: «И вышли сыны Вениаминовы из Гивы и положили в тот день двадцать две тысячи Израильтян на землю... и еще положили на землю из сынов Израилевых



восемнадцать тысяч человек, обнажающих меч... Сыны Вениаминовы выступили против народа и отделились от города, и начали, как прежде, убивать из народа на дорогах, из которых одна идет к Вефилю, а другая к Гиве полем, и убили до тридцати человек из Израильтян» (20:21–31).

Сначала цифры потерь составляют десятки тысяч в день, и вдруг особо оговаривается потеря тридцати бойцов! И дальше точно такая же нелогичность: «Израильтяне отступили с места сражения, и Вениамин начал поражать и поверг Израильтян до тридцати человек и говорил: «Опять падают они пред нами, как и в прежние сражения»» (20:39). Тут гибель тридцати человек выглядит как явная победа, и это после многотысячных потерь. А исход боя решила засада в десять тысяч человек (20:34), которую устроили израильтяне: когда войско вениамитян увлеклось преследованием, эти воины неожиданно напали на город. Но как могло такое множество остаться незамеченным?

Здесь напрашивается простое предложение: убрать слово «тысячи». Тогда все выглядит очень логично и реалистично: в сражении участвовало 400 израильских воинов, а со стороны Вениамина было только 26 бойцов, зато к ним присоединились еще 700 пращников (20:15) – может, именно потому израильтяне и несли тяжелые потери, пока пращники обстреливали их с городских стен, оставаясь неуязвимыми. Эти потери составляли 22, 18 и, наконец, 30 человек – действительно, существенный урон для отряда в 400 бойцов! В засаде тогда могли быть всего лишь десять самых умелых воинов, которые в нужный момент могли нанести решающий удар в тыл вениамитянам.

Так это или нет, мы не можем знать наверняка, но что библейский текст не является протокольной записью произошедших событий, стало ясно, как только к этому тексту в принципе стали применяться методы рационального анализа.

Археологические данные

С появлением археологии как науки задача, казалось бы, упростилась: в библейском тексте описана некоторая история, а археологические находки позволят уточнить, где, когда и как происходили эти события и происходили ли они вообще, или это вымысел. Но крайне редко бывает так, чтобы археологи предоставили в наше распоряжение некий точный аналог библейских повествований – текст, который описывал бы ту же самую историю «с другой стороны».

Знаменательное исключение – находка в XIX в. на территории современной Иордании так называемого «Моавитского камня», на котором царь Моава Меша (IX в. до н.э.) рассказывал о своих войнах с Израилем примерно в тех же выражениях, что и библейские авторы, но, разумеется, повествовал он о бедствиях и победах Моава. Как сегодня, так и тогда каждая сторона межэтнических конфликтов выставляет себя одновре-



менно и пострадавшей, и победившей, и три тысячи лет все выглядело примерно так же по обе стороны. Далее там описан процесс «заклятия» города, при котором он предается полному уничтожению – история, известная прежде из Библии (Иисуса Навина 10:28).

Но в обычных случаях археологи находят не тексты, а артефакты, которые нуждаются в интерпретации. Текст говорит за себя, но он субъективен – отражает чью-то точку зрения (например, царя Моава), с которой наверняка согласятся не все остальные участники событий (например, израильтяне). Артефакт совершенно объективен, он ни в чем не пытается нас убедить – но он молчалив. Даже если на нем написано имя его хозяина или изготовителя, это еще ничего не говорит нам о том, как, зачем, кем и когда он использовался, при каких обстоятельствах был выброшен или потерян.

Случаи, когда археологические находки в точности подтверждают библейский текст, крайне редки. Вот один пример: в 4 Царств 20:20 и в 2 Паралипоменон 32:2–4 описано, как царь Хизкия в ожидании ассирийской осады устроил водопровод для снабжения Иерусалима водой. Этот водопровод рубежа VIII–VII вв. до н.э. (Силоамский туннель, или туннель Хизкии) действительно был найден, причем даже с надписью, которая подробно описывает процесс его прокладки. Впрочем, и тут возникают альтернативные трактовки, но сейчас мы не будем на этом останавливаться подробно.

Происходит порой и так, что археологи открывают нечто, не упомянутое в Библии и на первый взгляд ей противоречащее, но только на первый. Примером служит храм в городе Арад, не упомянутый ни в каких текстах [8, р. 496–498]. А ведь, по сути, это единственное раскопанное на сей день святилище в Иудее, им пользовались с XI по VIII в. до н.э. Полноценные раскопки на Храмовой горе в Иерусалиме невозможны по политическим и религиозным причинам, поэтому значение Арадского святилища в археологии очень велико.

Казалось бы, самое его существование есть явное нарушение принципа, согласно которому должно было существовать только одно место поклонения Господу – сначала переносная Скиния, а затем иерусалимский Храм. В то же время, если даже не упомянут данный конкретный храм, мы видим примеры того, как израильтяне приносили жертвы практически где угодно. К примеру, Самуил приносил жертву в некоем безымянном городе «на высоте» (1 Царств 9:12–13). Как назвал это И. Вейнберг, до некоторого момента не просто приемлемой, но правильной считалась концепция «один бог – много храмов» [11, с. 213].

Впрочем, один ли? Во внутреннем святилище тель-арадского храма были найдены две каменные стелы и два небольших жертвенника. Кому же они могли быть посвящены, если израильтяне поклонялись только Господу? Подсказку может предложить, к примеру, пифос, найденный



в местечке Кунтиллет-Адждруд на Синае [8, р. 447–448]. На нем есть хорошо читаемая надпись, в которой некий царь передает свое приветствие трем другим персонажам (мы ничего не знаем об этих людях): «Благословляю тебя Яхве Самарийским и его Ашерой». Подобные надписи встречаются и в других местах, например, в Хирбет эль-Ком [10, р. 202].

Ашера (иногда ее смешивают с Астартой) – женское божество, обычно спутница другого – мужского – божества в языческом пантеоне. И если в Тель-Араде израильтяне не придерживались провозглашенного в текстах принципа «поклоняться Господу в одном-единственном месте», то, видимо, не придерживались и строгого единобожия? Но и ветхозаветные повествования полны свидетельств о том, как смешивалось поклонение Господу (Яхве) с поклонением неким дополнительным женским божествам: «И сказал Самуил всему дому Израилеву, говоря: если вы всем сердцем своим обращаетесь к Господу, то удалите из среды себя богов иноземных и Астарт и расположите сердце ваше к Господу, и служите Ему одному» (1 Царств 7:3). А спустя несколько веков царь Манасия установил в храме ту самую Ашеру-Астарту, которая, по-видимому, присутствовала и в Араде (4 Царств 21:7). То есть в данном случае археология скорее дает практическую иллюстрацию для библейского повествования.

Почти любые интерпретации археологических находок будут в значительной мере субъективными. Археология скорее подсказывает нам, как это *могло происходить*, и вариантов обычно больше одного. И выбор варианта часто бывает связан с конфликтом интересов самых разных групп людей. Например, когда и как именно в Ханаане появились израильтяне? И как вообще называть эту территорию: Палестина или земля Израиля? Каждое из двух названий сегодня якобы «подтверждает» права одного из двух современных народов на эту территорию, а нейтральное на первый взгляд название *Ханаан* сразу переводит разговор в плоскость религии.

Ветхий Завет, в отличие от Нового, описывает события, которые в принципе оставляют археологические свидетельства: переселения, войны, царства и тому подобное. Однако ветхозаветная археология крайне редко может опереться на информацию из других письменных источников, вроде того самого Моавитского камня. Потому большие проблемы возникают с датировкой, с отождествлением библейских топонимов и этнонимов.

Как соотносятся меж собой письменный текст и материальные свидетельства – вечная проблема для всех историков. Но в случае с Библией эта задача иногда понимается так: подтвердить или опровергнуть библейский текст. Археология библейских стран во многом выросла именно из этого желания, прежде всего в творчестве У. Ф. Олбрайта в первой половине XX в. Его рабочая гипотеза выглядела примерно следующим образом: все случилось именно так, как описано в Библии, и археология может это подтвердить, уточнив некоторые детали.



Самый интересный пример принадлежит не самому Олбрайту, а его ученикам. Они взяли за основу сообщение 3 Царств 9:15: «Вот распоряжение о подати, которую наложил царь Соломон, чтобы построить храм Господень и дом свой, и Милло, и стену Иерусалимскую, Гацор, и Мегиддо, и Газер». Что такое Милло, точно не известно, Тантлевский [12, с. 261–266] его связывает с дворцом Давида и обнаруженными археологами так называемыми строениями из камней, выложенных ступенчатыми рядами (Stepped Stone Structure) и расположенными рядом с ними «строениями из больших камней» (Larged Stone Structure). В любом случае текст говорит о строительстве в столице. И вот рядом с царской столицей упомянуты три города: Хацор, Гезер (в Синодальном переводе эти города называются Гацор и Газер) и Мегиддо.

В трех городах были проведены раскопки, и в них были обнаружены очень похожие оборонительные сооружения, прежде всего – городские ворота с тремя парами комнат по правую и левую стороны, построены они были практически одновременно. Подобные ворота также были обнаружены в Лахише и филистимском Ашдоде. Й. Ядин интерпретировал эту находку как доказательство строительной программы Соломона. Он мотивировал свой вывод так: «Наше решение приписать этот слой Соломону базировалось, прежде всего, на отрывке из 3-й Книги Царств, стратиграфии и керамике. Но когда мы в дополнение нашли ворота с шестью комнатами и двумя башнями, соединенные с казематной стеной, идентичные по плану и размерам воротам в Мегиддо, мы поняли, что надежно идентифицировали город Соломона» [13, р. 67].

В результате все находки в Мегиддо получили свою привязку к библейским нарративам: Давид разрушил хананейское поселение в Мегиддо, его сын Соломон построил на его месте дворцы, а они были, в свою очередь, разрушены во время нашествия фараона Шешонка I. А обнаруженные в Мегиддо конюшни более позднего времени принадлежат царю Ахаву, который выступил на войну с двумя сотнями колесниц.

Точно так же и У. Девер свои находки в Гезере датировал временем расцвета Соломонова царства, т.е. второй половиной X в. [10, р. 243, 387] и даже считал характерную для данных слоев керамику надежным признаком датировки других археологических памятников, но единственным доказательством выступал опять-таки библейский текст. Как отмечает Финкельштейн [4, р. 111], интерпретация начинает ходить по кругу: археологи, базирясь на библейском тексте, датируют свои находки и связывают их с определенными событиями, описанными в этом тексте, а далее уже принятая ими датировка служит для подтверждения истинности библейских повествований. На самом деле, утверждает он, находки Ядина и Девера не дают надежных сведений об абсолютных датировках, они лишь дают возможность судить, какие слои более ранние, а какие – более поздние.



Датировка – всегда спорный момент, но сегодня археологи склоняются к тому, что ворота в Мегиддо, самые большие, относятся к VIII в. до н.э., когда Соломона явно не могло быть в живых [8, р. 384–387]. Во всяком случае, сходство строений не обязательно указывает, что они были построены по одному плану и по единому замыслу. Но точно так же нельзя сказать, будто археология опровергла рассказ о строительной программе Соломона: отсутствие свидетельств не является свидетельством отсутствия.

Модели реконструкции

Итак, археологически подтвердить точность Библии как исторического источника не удалось. В результате во второй половине XX в. стали предлагаться альтернативные реконструкции истории Древнего Израиля, самой известной из которых можно считать модель амфикистии, предложенную М. Нотом [2]: никакого Исхода не было, Древний Израиль сложился как союз различных по происхождению племен с общим святилищем. Эта реконструкция, по сути, не опиралась ни на текст, ни на археологию, она знаменовала переход к иной модели исторической реконструкции: не как это было на самом деле, а как это в принципе могло быть.

Радикально новое прочтение предложила в конце XX в. школа «минималистов». Согласно ее установкам, описанные в Библии исторические события считаются вымыслом, если они надежно не подтверждены археологически [6]. В результате вся «допленная» история Израиля объявляется мифом, никак не связанным с реальностью.

В частности, с точки зрения минималистов, никакого централизованного государства в Израиле до Вавилонского плена просто не было, поскольку доказательств его существования нет. Пожалуй, и плена как такового не было – просто в персидский период собравшиеся на территории Ханаана придумали себе общую героическую историю, которая со временем стала восприниматься как реальная.

Минимализм, по сути, принимает отсутствие доказательств за доказательство отсутствия. Но если с подобными мерками подходить ко всей древней истории, от нее мало что останется: далеко не все события однозначно доказываются археологическими находками. И все же в таком подходе есть своя немалая польза: он показывает всю относительность реконструкций. Последовательный скептицизм – непринятие всего, что только можно не принять, – тоже, в конце концов, вариант веры, пусть и со знаком минус.

Вместе с тем во второй половине XX в. все большее распространение получили другие подходы, которые вообще не интересуются исторической реконструкцией текста. Во многом это было связано с пониманием того, что библейские повествования не только и не столько историчны, сколько мифологичны, и организованы соответствующим образом.



Некогда понятие мифа было синонимом вымысла, но в XX в. трудами антропологов и культурологов это слово получило новое значение: исследователи заговорили о мифологическом мышлении как об одном из двух (наряду с научно-рациональным) основных способов познания и описания мира. Традиционная экзегеза обычно сама говорила на языке мифа, но переход к библеистике как к науке сделал «демифологизацию» (термин Р. Бульмана применительно к Новому Завету) одной из основных ее задач. Правда, перевод с языка мифа на язык логики не осуществляется настолько же просто, как перевод с древнего языка на современный.

Наиболее удачное определение мифа мы встретим у одного из самых известных отечественных исследователей – Е. М. Мелетинского: «Миф является средством концептуализации мира – того, что находится вокруг человека и в нем самом. В известной степени миф – продукт первобытного мышления. Его ментальность связана с коллективными представлениями (термин Дюркгейма), бессознательными и сознательными скорей, чем с личным опытом. Первобытная мысль диффузивна, синкретична, неотделима от сферы эмоциональной, аффективной, двигательной, откуда происходят антропоморфизация природы, универсальная персонификация, анимизм, метафорическая идентификация объектов природных и культурных. Универсальное совпадает с конкретно-чувственным... В мифе отождествляются форма и содержание, символ и модель, часто не разделяются и не различаются субъект и объект, знак, вещь и слово, сущность и имя, объект и его атрибуты, а также единичное и множественное, пространство и время, происхождение и природа объекта. Мифологическая концептуализация не лишена логики, но она неуклюжа, действует при помощи медиации и бриколажа» [14, с. 24–31].

Последние два слова требуют отдельного пояснения. *Медиация* – посредничество, когда одно понятие обязательно объясняется через другое. А *бриколаж* – образно говоря, принцип игры в бильярд. Шар нельзя закатить в лузу сразу, прямым ударом, он должен сначала стукнуть другой шар, и лишь в результате этого столкновения один из шаров может закатиться в лузу. Так и в мифологическом мышлении одно постоянно сталкивается с другим, и смысл рождается именно в этом столкновении, в ассоциациях, значимых совпадениях и т.д. А как происходит мифологизация реальных исторических событий, мы хорошо видим на материале новейшей, прежде всего советской, истории: нельзя, к примеру, сказать, будто В. И. Чапаев – вымышленный персонаж, но и созданный вокруг него культ со своими нарративами тоже невозможно считать безупречным историческим источником.

Тогда, может быть, имеет смысл не столько извлекать зерна исторических событий из мифологических повествований, сколько постараться понять, как устроены эти повествования? Порождение смыслов – процесс, который включает не только автора, но и читателей, а они бывают



разными и меняются с течением времени, значит, не останется неизменной интерпретация. На этом основана так называемая новая герменевтика, связанная с именами Г. Гадамера и П. Рикёра. Применительно к библейским текстам это означает, в первую очередь, учет того обстоятельства, что изначальные слушатели и читатели обладали иной, чем мы, системой ценностей, и применять нынешние стандарты к древним текстам невозможно.

Но в эпоху *постмодернизма* (обсуждать это сложное явление явно не входит в наши нынешние задачи) может оказаться так, что нет вообще сколь-нибудь ясных общих стандартов, что каждый человек прочитывает каждый текст так, как хочется в данный момент лично ему. А это, по сути, означает отказ от любых попыток сколько-нибудь объективного анализа, а значит, и от научного исследования такого текста. Но, как утверждал безотносительно к Библии П. Рикёр, один из наиболее авторитетных основателей этого направления в гуманитарных науках, «текст обладает ограниченным смысловым пространством: в нем больше одной возможной интерпретации, но, с другой стороны, и не бесконечное их количество» [15, р. 496].

И стоит отметить, что если классическая библейская критика больше всего интересовалась реконструкцией истории, то современная библеистика больше внимания обращает на то, как устроены сами библейские тексты, прибегая к стандартным филологическим методам анализа. Вот как сформулировал эту идею один из последователей этого направления Р. Олтер, к наблюдениям которого мы еще обратимся: «Под литературным анализом я имею в виду тщательное и всестороннее изучение языка в его художественном употреблении. Сюда относятся комбинации идей, условности, настрой, звучание, образность, синтаксис, нарративные стратегии, композиция и многое другое; иными словами, речь идет о наборе исследовательских приемов, с помощью которых изучалась поэзия Данте, пьесы Шекспира и романы Толстого» [16, р. 12–13].

Одно из направлений подобного литературного подхода связано с анализом нарративных, т.е. повествовательных, текстов, и этот подход наиболее интересен для исторической реконструкции. В каждой культуре нарративы организованы по-своему, но в любом случае они содержат сюжетные линии, героев и их характеристики, речи и описания поступков. Чтобы понять авторский замысел и соотнести повествование с предполагаемыми или реконструируемыми историческими событиями, необходимо учитывать особенности построения нарративов в данной литературной или фольклорной традиции.

Многие консервативные верующие ограничиваются такими областями исследования, которые достаточно «безопасны» для веры с точки зрения научных гипотез и выводов. Это, прежде всего, источниковедение (анализ и сопоставление рукописей) и история интерпретации дан-



ного текста (для христианина это будет патристическая экзегеза). Таким образом, они фактически самоустраняются из важнейших областей современной науки.

И, казалось бы, здесь можно сказать, что ученый должен быть религиозно нейтральным: он может исповедовать любую религию, быть агностиком или атеистом, но это не должно сказываться на его работе. Однако, во-первых, это не вполне реалистичный подход: любой человек есть целостное существо, и его взгляды (не только религиозные, но, к примеру, политические) неизбежно оказывают влияние на всю его деятельность. Кроме того, исторически именно верующие христиане и иудеи сыграли огромную роль в становлении и развитии библеистики как науки и в значительной степени поддерживают ее существование в настоящее время.

Приходится отдавать себе отчет в том, что «интерпретационных сообществ» (как назвал это С. Фиш [17]) достаточно много и что они зачастую предлагают несовместимые друг с другом идеологии. И как мы убедимся в дальнейшем, идеологическое прочтение библейского текста порождает достаточно серьезные проблемы вне зависимости от того, какая конкретно идеология берется за основу.

Состояние дел в отечественной науке существенно отличается от общемирового, прежде всего в том отношении, что за годы советской власти, по сути, единственным дозволенным отношением к библейскому тексту была атеистическая гиперкритика. В новейшее время у некоторых исследователей возникает желание противопоставить ей такой же преувеличенный консерватизм: использовать библейский текст как исторический источник, не подлежащий ни малейшему сомнению. Работы, которые стараются идти по среднему пути и учитывают при этом состояние современной мировой науки, пока что крайне немногочисленны. В качестве хорошего примера можно привести последние труды И. Р. Тантлевского, выдержанные в духе разумного консерватизма. При этом стоит отметить, что методологическим вопросам эти книги уделяют крайне мало внимания, в двух трудах, которые в значительной мере повторяют друг друга, эти вопросы вынесены в приложение [18, с. 402–422], [19, с. 252–270].

Еще один хороший пример – труд И. П. Липовского, который предлагает свое прочтение истории Древних Израиля и Иудеи в соответствии с последними тенденциями историографии Древнего Ближнего Востока: Израиль и Иуда – два разных народа, каждый со своей историей [20]. В этой работе методологические вопросы практически не обсуждаются отдельно.

Нельзя при этом не заметить, что и И. Р. Тантлевский, и И. П. Липовский с самого начала предлагают определенную модель и в дальнейшем ищут ей подтверждения. Для первого задача состоит в том, чтобы согласовать



библейское повествование со всеми доступными данными. Задача второго скорее противоположна – она заключается в том, чтобы опровергнуть ключевой для Библии тезис об изначальном единстве израильского народа, включавшем Иуду как одно из племен (колен).

Заключение

Итак, сегодня существуют различные школы и направления исторического анализа, среди которых можно условно выделить две крайности.

Консерваторы стремятся доказать, что библейское повествование, при некоторых возможных искажениях вроде числовых данных, в целом верно отражает историю Древнего Израиля. В свое время «библейская археология» развивалась главным образом для того, чтобы, с одной стороны, подтвердить историческую достоверность библейских повествований (что важно верующим иудеям и христианам) и, с другой стороны, создать для сионистского движения и молодого государства Израиль светскую версию национальной истории. Достаточно привести такой пример: один из главных представителей этого направления, Й. Ядин, занялся в 1950-е гг. археологией после того, как оставил военную службу, где занимал высокие посты вплоть до начальника Генерального штаба израильской армии. По сути, и в том и в другом случае он активно боролся за лучшее будущее для своего народа.

Основная проблема консерваторов заключается в том, что археологические находки подгоняются под заранее заданные модели. Так, в 1930-е гг. были проведены раскопки на побережье Красного моря в районе нынешней границы Израиля и Иордании. Целью был поставлен поиск сооружений, относящихся ко времени правления царя Соломона (традиционная датировка – X в. до н. э.), который вел, согласно библейским повествованиям, морскую торговлю на Красном море и занимался металлургией. Найденные сооружения были определены руководителем раскопок Н. Глюком как крупный центр выплавки бронзы X в. до н. э., но никаких следов металлургического производства на месте так и не было обнаружено, а впоследствии и строения были заново датированы концом VIII и началом VII в. до н. э. [10, p. 397]. Подтверждение не сработало.

Уже упоминавшиеся выше **минималисты**, или ревизионисты, напротив, считают этот текст лишенным всякой историчности и не принимают всерьез никаких гипотез, которые не были бы надежно подтверждены археологией. Разумеется, это направление тоже ориентировано на общественный и идеологический резонанс: так, один из его представителей З. Херцог выступил в 1999 г. в одной из наиболее известных израильских газет «Гаарец» со статьей «Библия: никаких полевых находок» [21]. Статья вызвала бурную общественную дискуссию, в которой научные аргументы сразу же отошли на второй план.



Собственно, если консерваторы испытывают огромное давление со стороны религиозных и политических структур, которые делают поспешные и глобальные выводы, то ревизионисты подвержены такому же влиянию со стороны средств массовой информации, прежде всего телевидения, которое зачастую представляет их гипотезы как бесспорные и окончательные открытия.

О том, на каких принципах может быть основана реконструкция истории Древнего Израиля с точки зрения современной науки, пойдет речь в следующей статье данной серии.

Литература

1. Бонгард-Левин Г. М. (ред.). *История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Часть вторая. Передняя Азия. Египет*. М.: Наука; 1988.
2. Нот М. *История Древнего Израиля*. СПб.: Дмитрий Буланин; 2014.
3. de Vaux R. *Les Institutions de l'Ancien Testament*. Paris: Cerf; 1958.
4. Finkelstein I., Mazar A. *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel*. Atlanta: SBL; 2007.
5. Ramsey G. W. *The Quest for the Historical Israel. Reconstructing Israel's Early History*. London: SCM; 1981.
6. Davies P. R. *In Search of Ancient Israel: A Study in Biblical Origins*. London; New York: Bloomsbury T&T Clark; 1992.
7. Grabbe L. L. (ed.). *Can a "History of Israel" Be Written?* Sheffield: Sheffield Academic Press; 1997.
8. Grabbe L. L. *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* London; New York: Bloomsbury T&T Clark; 2007.
9. Десницкий А. С. *Введение в библейскую экзегетику*. М.: ПСТГУ; 2011.
10. Mazar A. *Archaeology of the Land of the Bible. 10,000–586 B.C.E.* New York; London; Toronto; Sydney; Auckland: Doubleday; 1990.
11. Вейнберг И. П. *Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э.* М.: Еврейский университет; Наука; 1993.
12. Тантлевский И. Р. *Царь Давид и его эпоха в Библии и истории*. СПб.: РХГА; 2016.
13. Yadin Y. Megiddo of the Kings of Israel. *The Biblical Archaeologist*. 1970;33:65–96.
14. Мелетинский Е. М. *От мифа к литературе*. М.: РГГУ; 2000.
15. Ricoeur P.; Valdes M. J. (ed.) *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. New York; London: University of Toronto; 1991.
16. Alter R. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books; 1983.
17. Fish S. *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretative Communities*. Cambridge, MA: Harvard University; 1980.
18. Тантлевский И. Р. *История Израиля и Иудеи до разрушения первого Храма*. СПб.: СПбГУ; 2005.



19. Тантилевский И. Р. *История Израиля и Иудеи до 70 г. н.э.* СПб.: РХГА; 2014.
20. Липовский И. П. *Библейский Израиль: история двух народов.* СПб.: Гуманитарная Академия; 2010.
21. הארץ // הרצוג ז. התנ"ך. אין ממצאים בשטח. 29.10.1999.

References

1. Bongard-Levin G. M. (ed.) *History of the Ancient East. The genesis of the early class societies and the first centres of slave civilization. Part 2 Western Asia, Egypt.* Moscow: Nauka; 1988. (In Russ.).
2. Noth M. *History of the Ancient Israel (Geschichte Israels).* St Petersburg: Dmitry Bulanin; 2014 (In Russ.).
3. de Vaux R. *Les Institutions de l'Ancien Testament.* Paris: Cerf; 1958.
4. Finkelstein I., Mazar A. *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel.* Atlanta: SBL; 2007.
5. Ramsey G. W. *The Quest for the Historical Israel. Reconstructing Israel's Early History.* London: SCM; 1981.
6. Davies P. R. *In Search of Ancient Israel: A Study in Biblical Origins.* London; New York: Bloomsbury T&T Clark; 1992.
7. Grabbe L. L. (ed.). *Can a "History of Israel" Be Written?* Sheffield: Sheffield Academic Press; 1997.
8. Grabbe L. L. *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* London; New York: Bloomsbury T&T Clark; 2007.
9. Desnitskii A. S. *Introduction to the Biblical exegesis.* Moscow: PSTGU; 2011. (In Russ.).
10. Mazar A. *Archaeology of the Land of the Bible. 10,000–586 B.C.E.* New York; London; Toronto; Sydney; Auckland: Doubleday; 1990.
11. Veinberg I. P. *The genesis of History. The history of the Historiography in the Middle East (mid of the 1st millennium BC).* Moscow: Evreiskii Universitet; Nauka; 1993. (In Russ.).
12. Tantlevskii I. R. *King David and hist time. The Biblical and Historical versions.* St Petersburg: RHGA; 2016. (In Russ.).
13. Yadin Y. Megiddo of the Kings of Israel. *The Biblical Archaeologist.* 1970;33:65–96.
14. Meletinskii E. M. *A genesis of a literature: from a mythical narrative.* Moscow: RGGU; 2000. (In Russ.).
15. Ricoeur P; Valdes M. J. (ed.) *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination.* New York; London: University of Toronto; 1991.
16. Alter R. *The Art of Biblical Narrative.* New York: Basic Books; 1983.
17. Fish S. *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretative Communities.* Cambridge, MA: Harvard University; 1980.
18. Tantlevskii I. R. *A history of Israel and Judea. From the beginnings till the Destruction of the 1st Temple.* St Petersburg: St Petersburg State University, 2005. (In Russ.).



19. Tantlevskii I. R. *A History of Israel and Judaea till the year 70 AD*. St Petersburg: RHGA; 2014 (In Russ.).

20. Lipovskii I. P. *Israel in the Biblical Time. A history of two peoples*. St Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya, 2010 (In Russ.).

21. Herzog Z. The Bible. There are no findings on the Ground. *Ha-Aretz (Newspaper)* from 29.10.1999. (In Hebrew)

Информация об авторе

Десницкий Андрей Сергеевич, доктор филологических наук, профессор РАН, Институт востоковедения РАН, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Andrey S. Desnitsky, Ph. D habil. (Philol.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 12 января 2019 г.
Одобрена рецензентами: 4 февраля 2019 г.
Принята к публикации: 12 февраля 2019 г.

Article info

Received: January 12, 2019
Reviewed: February 4, 2019
Accepted: February 12, 2019



Архитектоника «Бхагавата-пураны»

В. В. Останин^{1, 2}

¹ Алтайский государственный аграрный университет, г. Барнаул, Российская Федерация,

² Алтайский государственный университет, г. Барнаул, Российская Федерация,

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8126-1151>, e-mail: vadim_bh@mail.ru

Резюме: в статье рассматривается проблема содержательной структуры «Бхагавата-пураны», наиболее репрезентативного священного текста из списка главных восемнадцати пуран (так называемых исторических хроник) классического индуизма. Выявляется десятичленная, характерная для маха-пуран («великих пуран») композиция «Бхагаваты». Затем рассматривается вариативность представлений о расположении данных десяти топиков внутри самой «Бхагаваты» на примере учения последователей традиции гаудия («бенгальский вишнуизм»). Крайние позиции таких представителей традиции, как Джива Госвами (XVI в.) и Вишванатха Чакраварти (XVII–XVIII вв.), находят свое синтетическое выражение у Прабхупады (XX в.), наиболее позднего представителя школы.

Ключевые слова: «Бхагавата-пурана»; вишнуизм; Вишванатха Чакраварти; Джива Госвами; Прабхупада; школа гаудия

Для цитирования: Останин В. В. Архитектоника «Бхагавата-пураны». Ориенталистика. 2019;2(1):150–158. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-150-158.

Architectonics of the Bhagavata-Purana

V. V. Ostanin^{1, 2}

¹ Altay State University, Barnaul, Russian Federation,

² Altay State Agricultural University, Barnaul, Russian Federation,

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8126-1151>, e-mail: vadim_bh@mail.ru

Abstract: the article deals with the problem of the content structure of the Bhagavata-Purana, the most representative sacred text from the list of the main eighteen Puranas (the so-called “historical chronicles”) of classical Hinduism. Revealed ten-term composition of the Bhagavata, which are the characteristics of the so-called the mahapurana (“great purana”). Then, the variability of ideas about the location of these ten topics within the Bhagavata itself is considered on the example of the teachings of teachers in the Gaudiya tradition (Bengal Vaishnavism). The opposite positions of such representatives of the tradition as Jiva Goswami (XVI century) and Vishvanatha Chakravarti (XVII–XVIII century) find their synthetic expression in Prabhupada’s teaching (XX century), the latest representative of the school.

Keywords: Bhagavata-purana; Chakravarti Prabhupada; Gaudiya school; Jiva Goswami; Vaishnavism; Vishvanatha

For citation: Ostanin V. V. Architectonics of the Bhagavata-Purana. *Orientalistica*. 2019;2(1):150–158. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-150-158.



Введение

«Бхагавата» – одна из восемнадцати великих пуран¹; посвящена по преимуществу Вишну-Кришне и его аватарам. Была создана на юге Индии предположительно в IX–X вв. и явилась одним из произведений, обобщивших опыт так называемого южного бхакти... «Бхагавата» получила широкое распространение в общинах североиндийских бхактов. Кришнаиты считают ее своим священным текстом» [1, с. 91].

Удивительным остается тот факт, что при изучении вишнуизма-кришнаизма российские исследователи не обращают на «Бхагавату», как, скажем, в случае с упанишадами и знаменитой «Бхагавад-гитой», достойного ее пристального внимания. И это несмотря на то что, по мнению корифеев отечественного востоковедения – В. И. Рудого и Е. П. Островской, основные положения «брахманистской религиозной идеологии, нашедшие свое отражение в философском символизме упанишад», представлены «в наиболее законченном виде в пуранической литературе... Прежде всего в классических источниках индуизма – “Вишну-пуране” и “Бхагавата-пуране”» [2, с. 16].

Методы исследования

В ходе работы были задействованы историко-сравнительный и историко-системный методы исследования, позволившие сопоставить несколько образцов герменевтической архитектоники «Бхагавата-пураны», относящихся к различным историческим эпохам, а также системно выразить смысловой каркас изучаемого текста.

Композиция «Бхагавата-пураны»

«Бхагавата-пурана» («Божественная пурана»), или «Щримад-Бхагаватам» («Прекрасный Бхагаватам»), включает двенадцать так называемых Песней (*скандха* – букв. «ветвь», «отдел»). Она со всем тщанием комментировалась многими учителями в различных вайшнавских (т.е. вишнуитских и кришнаитских) школах: Мадхва (XIII–XIV вв. – традиция *брахма*), Вирарагхава (XIV в. – традиция *шри*), Валлабха (XV–XVI вв. – традиция *рудра*), Щукадева² (возможно, XVII в. – традиция *кумара*). Первым ее комментатором считается Щридхара Свами (примерно X–XI вв.), которого часто, но недостаточно убедительно причисляют к школе *рудра*. Похоже, он был, что называется, «свободным писателем», не принадлежащим к определенной школе.

¹ *Пураны* – эпические произведения Древней Индии, так называемые исторические хроники, посвященные, главным образом, теме *бхакти* – преданного служения Богу, являющемуся в мир в виде различных инкарнаций, *аватар*. Традиция, в отличие от науки, относит фиксацию основных *пуран* к III тыс. до н.э.

² Не стоит путать данного Щукадеву с другим Щукадевой (сокр. Щука – «попугай») – главным рассказчиком самой «Бхагаваты».



Однако наибольшую популярность как совершенно уникальный коренной текст, «Бхагавата» приобрела именно в бенгальском вишнуизме, т.е. *гаудия*-вайшнавизме. Данное исследование ограничивается рамками указанного религиозно-философского направления, основанного в начале XVI в. Щри Чайтаньей Махапрабху (1486–1534).

«Бхагавата-пурана» имеет достаточно пористую структуру, и поэтому проблемы ее композиции волнуют ученых представителей *гаудия*-вайшнавской традиции уже не одно поколение. Среди них особенно выделяются: Джива Госвами (XVI в.), Вищванатха Чакраварти (XVII–XVIII вв.) и Прабхупада (1896–1977). О них и пойдет речь ниже.

Вся композиция «Бхагавата-пураны» строится вокруг десяти тем, заявленных в самом ее тексте (2.10.1):

«Благословенный Щука сказал: здесь [в “Щримад-Бхагаватам” описываются]: 1) первичный этап сотворения вселенной (*сарга*) и 2) вторичный этап сотворения вселенной (*висарга*), 3) устройство космоса в статике (*стханам*), 4) покровительство, осуществляемое Господом (пошанам), 5) психологические импульсы (*утайах*), 6) смена династий Ману (*манвантара*), 7) повествования о Боге (*ищанукатха*), 8) свертывание мироздания (*ниродха*), 9) освобождение из уз материи (*мукти*), 10) конечное прибежище (*ащрайа*)» [3, р. 391].

Однако «рыхлость» этих десяти тем как раз и является предметом неутрачивающих дискуссий.

Так, Вищванатха Чакраварти в своем толковании под названием «Сарартха-дарщини» («Указатель сущностных значений») напрямую соотносит Третью и т.д. – вплоть до Двенадцатой Песни «Бхагавата-пураны» с каждой из обозначенных выше тем. Переводчик всего монументального многотомного комментария Вищванатхи на английский язык – Брюс Энмото (Бхану Свами) в подстрочнике отмечает: «Начиная с Третьей по Двенадцатую Песнь, Вищванатха отождествляет каждую Песнь с одним из десяти топиков “Бхагаватам”» [4, р. 1].

Две же первые Песни становится возможным квалифицировать как соответственно вступления первого (от лица первого вступительного рассказчика – Суты) и второго (от лица основного рассказчика Щукадевы) порядка. Таким образом, список Вищванатхи Чакраварти предстает в следующем виде:

1. *Сарга* – Третья Песнь, ибо в ней действительно преобладает описание первичного творения, осуществляемого Самим Богом непосредственно.

2. *Висарга* – Четвертая Песнь, в которой повествуется, как вторичный творец-демиург Брахма создает из уже произведенных Богом двадцати четырех элементов творения весь проявленный космос и заселяет его различными родами живых существ.

2. *Стханам* – Пятая Песнь, так как именно в ней описывается устройство мира в статике, и то, как Господь поддерживает его.



4. *Пошанам* – Шестая Песнь, в которой показано, как Господь заботится или защищает тех, кто предан Ему, на примере раскаявшегося грешника Аджамилы, праведного бога Индры, святого демона Вритрасуры и т.п.

5. *Утайах* – Седьмая Песнь, где демонстрируются различные явные и неявные желания живых существ, фактически являющиеся движущей силой творения. Позитивный психологический импульс олицетворяет святой принц Прахлада, а негативный – его отец-узурпатор Хираньякашипу.

6. *Манвантара* – Восьмая Песнь, в которой последовательно названы и описаны с разной степенью подробностей четырнадцать Ману, родоначальников человечества в различные эпохи одного дня Брахмы: шесть эпох Ману уже минуло, седьмая идет сейчас, семь еще предстоят.

7. *Ищанукатха* – Девятая Песнь, главными персонажами которой являются такие могущественные воплощения (аватары) Господа, как Парашурама, Рама, а также их последователи. В конце Песни повествование подводит читателя к Кришне.

8. *Ащрайа* – Десятая Песнь, полностью посвященная рождению, деяниям и учению Кришны, *sumtum bonum* философии «Бхагаваты».

9. *Мукти* – Одиннадцатая Песнь, в которой большое внимание уделено теме спасения живого существа из уз материи.

10. *Ниродха* – Двенадцатая Песнь, описывающая четырехчастное разрушение мироздания и уход главных персонажей «Бхагаваты» с земного плана в духовную реальность.

Очевидно, что последовательность тем в таком выражении несколько нарушена – восьмая и десятая темы поменялись местами. Это и некоторые другие обстоятельства заставляли ряд ученых-богословов традиции гаудия смотреть на композицию «Бхагаваты» совсем иначе.

Анализ комментариев к «Бхагавата-пуране»

Один из виднейших представителей богословия и, пожалуй, крупнейший экзегет среди гаудиев – Джива Госвами в своем основополагающем труде «Таттва-сандарбха» («Собрание истин») пишет: «Здесь десять тем, располагающиеся посреди Песней (скандх), не высказываются последовательно (йатха-крамам), друг за другом, ибо их [Песен-скандх] – двенадцать. Если сказать, что в связи с тем, что темы заявлены во Второй Песни, перечисление начинается с Третьей Песни и т.д., то не будет соблюдена единообразность (самавеша). Так, тема разрушения (ниродха) рассматривается в Десятой и других Песнях, но не в Восьмой [хотя она является восьмой темой по счету]. Подобным образом невозможно единообразно (самавеша) распределить и другие темы (лакшана) согласно конкретным Песням» [5, р. 158; 6, с. 92].

Далее по тексту Джива Госвами в подтверждение своих слов цитирует первого комментатора «Бхагаваты» Щридахру Свами, согласно кото-



рому тема разрушения (ниродха) вполне может занять место ащрайи: «Как сказал Благословенный [Щридхара] Свами: “В Десятой Песни для того, чтобы широко распространить вечную славу Кришны, всесторонне описывается уничтожение (ниродха) зловредных держателей земли [т.е. царей], явившихся коренной причиной (нимитта) падения нравов (дхарма-глани)”» [5, р. 158; 6, с. 93].

Здесь интересно отметить, что если тема ниродхи, согласно Щридхаре Свами, появляется в Десятой Песни, то логичным будет предположить, что и тема ащрайи может занять свое место в контексте Двенадцатой Песни, в которой действительно описывается, как все мироздание, разрушаясь, погружается в свой изначальный источник, т.е. Бога, или конечное прибежище (ащрайа). В таком случае правильный порядок десяти тем будет восстановлен.

Высказываниям Дживы Госвами даже в еще более резкой форме вторит знаменитый комментатор его труда («Таттва-сандарбхи»), виднейший богослов *гаудиев* Баладева Видьябхушана (XVIII в.): «Некоторые глупцы последовательно соотносят данные десять топики, присущих *пуранам*, с Песнями, начиная с Третьей. Автор [т.е. Джива Госвами] опровергает этот взгляд. Это претит природе “Бхагаваты”, которая состоит из двенадцати Песен и 18 000 стихов (ибо получаютс^я упущенными две Песни). Ведь так она будет неполной. Если же кто-либо заявляет, что Щукадева изложил только десять Песен, то Первая и Вторая не будут иметь никакой ценности»³ [5, р. 161].

Удивительно, но факт – очевидно признавая уместность взглядов Вишванатхи Чакраварти и Дживы Госвами, пожалуй, самый именитый проповедник учения *гаудия*-вайшнавизма за всю его историю – Прабхупада, принадлежащий уже XX в., предлагает совершенно новый оригинальный взгляд на архитектонику «Бхагавата-пураны». Важно подчеркнуть, что толкование Прабхупады предназначалось не только для искушенной индийской публики, а потому выполнено не на санскрите, а на английском языке.

С одной стороны, во вступлении к Шестой Песни он пишет: «В “Щримад-Бхагаватам” обсуждаются десять тем. Три из них: первый этап творения, второй этап творения, а также устройство планетных систем – Щукадева Госвами уже раскрыл в Третьей, Четвертой и Пятой Песнях. И вот теперь, в Шестой Песни, состоящей из девятнадцати глав, он поведает о пошане – покровительстве, которое оказывает Господь» [7, с. 13]. Очевидно, что данное мнение целиком совпадает с точкой зрения Вишванатхи Чакраварти.

³ Интересный факт представляет то обстоятельство, что Баладева Видьябхушана являлся прямым и даже возлюбленным учеником Вишванатхи Чакраварти, и может вызвать очевидное недоумение столь рьяная, хотя и скрытая, «полемика» с учителем. Но недоразумение снимается, если учитывать, что и сам Вишванатха полагал, что темы и Песни «Бхагаваты» не совпадают полностью, особенно в нюансах.



Однако при рассмотрении общего замысла комментария Прабхупады на «Бхагаватам» становится заметным, что данные им заглавия для первых десяти Песен практически полностью покрываются наименованиями десяти вышеуказанных тем «Бхагаваты»⁴. Таким образом, Прабхупада начинает нумерацию десяти тем прямо с Первой Песни и заканчивает ее на Десятой.

В подтверждение данной мысли можно привести еще одну цитату уже из предисловия Прабхупады к первой главе Второй Песни: «В Первой Песни “Щримад-Бхагаватам” описаны принципы, на которых основано творение, поэтому ее можно озаглавить “Творение”. Вторая Песнь рассказывает о вторичном космическом творении. Различные планетные системы описаны здесь как части вселенского тела Господа, поэтому Вторую Песнь можно озаглавить “Космическое проявление”» [8, с. 13].

Очевидно, что здесь подразумеваются темы сарги (первичного сотворения вселенной) и висарги (вторичного сотворения вселенной). Более того, перечисление десяти топиков, начиная именно с Первой Песни, позволяет не нарушать общей последовательности тем, меняя восьмую и десятую позиции местами, как мы видели в списке, предложенном Вищванатхой Чакраварти, и на что решительно указывал в своих штудиях Джива Госвами.

Отсюда следует, что архитектоника «Бхагаватам» у Прабхупады предстает в следующем систематическом виде, и далее здесь будет представлена возможная предварительная аргументация такого построения.

1. *Сарга* (Creation) – Первая Песнь, в которой действительно периодически появляется тема первичного творения (см., например, начало третьей главы). Более того, Первая Песнь является «первичным творением» самого «Щримад-Бхагаватам», ибо представляет собой введение Суты – рассказчика первого порядка.

2. *Висарга* (The Cosmic Manifestation) – Вторая Песнь, где темы вторичного творения мира Брахмой, очевидно, затрагиваются в главах с пятой по десятую. К тому же Вторая Песнь является уже «вторичным творением» самого «Щримад-Бхагаватам», так как представляет собой введение Щукадевы – рассказчика второго порядка, излагающего основной текст.

3. *Стханам* (The Status Quo) – Третья Песнь, в основном описывающая то, как было создано космическое мироздание, ныне пребывающее в статике.

4. *Пошанам* (The Creation of the Fourth Order) – Четвертая Песнь, в контексте которой в качестве одного из самых знаменитых сюжетов

⁴ В личной беседе с автором исследования уже упоминавшийся выше переводчик комментария Вищванатхи Чакраварти – Брюс Энмото (Бхану Свами) выразил мнение, что, возможно, такая «ошибочная» нумерация тем была предложена не самим Прабхупадой, а редакторами его толкования. Но он не выказал полной уверенности. Более того, существуют свидетельства, исходя из которых, можно действительно заключить, что подобная нумерация – оригинальное открытие Прабхупады.



выступает покровительство, оказанное Господом праведному царевичу Дхруве, а также другим персонажам.

5. *Утайах* (The Creative Impetus) – Пятая Песнь, описывающая уровни мироздания, заселяемые в прямом соответствии с теми желаниями, или импульсами, что имеют внутри себя различные живые существа.

6. *Манвантара* (Prescribed Duties for Mankind) – Шестая Песнь, которая знаменует собой решительный переход повествования из первой *манвантары* в эпоху шестого Ману, прародителя человечества.

7. *Ищанукатха* (The Science of God) – Седьмая Песнь, содержащая знаменитую историю об особом воплощении Господа – человеко-льве Нрисимхе и о преданном Ему принце Прахладе.

8. *Ниродха* (Withdrawal of the Cosmic Creations) – Восьмая Песнь, описывающая смены эпохи Ману, неизменно заканчивающиеся частичным уничтожением в виде опустошающего потопа (так считают Джива Госвами и Вишванатха Чакраварти, но не Щридхара Свами).

9. *Мукти* (Liberation) – Девятая Песнь, в ходе которой преданные почитатели *аватар* Парашурамы, Рамы и т.д. стяжают освобождение из уз материального мира.

10. *Ащрайа* (Summum Bonum) – Десятая Песнь, которая, как уже упоминалось, посвящена основному топику «Бхагаваты» – деяниям Кришны.

Данная классификация тем совершенно точно не является классической «разлиновкой» Песен «Бхагаватам», но в то же время именно она точно воплощает в себе ту последовательность, что заявлена в уже цитированном выше пассаже самой «Бхагавата-пураны» (2.10.1).

Очевидно, что только английское название Четвертой Песни несколько не соответствует нужной теме. Однако заселение мира династиями различных существ (главная тема Четвертой Песни), осуществляемое после стадий первичного и вторичного творения, а также этапа пребывания мироздания в статике, вполне может квалифицироваться как «творение четвертого порядка». Необходимо также отметить, что Прабхупада не успел прокомментировать Одиннадцатую и Двенадцатую Песни (его гений остановился на 13-й главе Десятой Песни), поэтому названия для них были даны уже не им, и они выражают общие темы: General History и The Age of Deterioration соответственно, чему есть определенные основания.

Заключение

Подводя итог, необходимо еще раз подчеркнуть наличие двух главных моделей архитектоники «Бхагавата-пураны» в традиции *гаудия-вайшнавов*. Первая из них, предложенная в XVI в. Дживой Госвами, не усматривает соответствия между десятью темами «великой» *пураны* и десятью Песнями «Бхагаваты», с Третьей по Двенадцатую. Напротив, согласно ей, все десять тем «растворены» во всех Песнях «Щримад-



Бхагаватам». Вторая, актуализированная Вищванатхой Чакраварти (XVII–XVIII вв.), устанавливает такое соответствие. Наконец, в герменевтическом подходе Прабхупады (XX в.) смело сочетаются традиционность и в то же время оригинальность. С одной стороны, он следует мнению корифея вайшнавской экзегетики – Вищванатхи Чакраварти, увязывавшего темы с конкретными Песнями. Но, с другой стороны, по-видимому, памятуя о мнении других толковников в лице Дживы Госвами и Баладевы Видьябхушаны, предлагает свое уникальное строго последовательное прочтение композиции «Бхагавата-пураны». Согласно Прабхупаде нумерация десяти тем начинается с Первой Песни и соответственно заканчивается на Десятой.

Обсуждение

Статья прошла обсуждение на философском семинаре кафедры философии Алтайского государственного аграрного университета.

Литература

1. Альбедиль М. Ф., Дубянский А. М. (ред.). *Индуизм. Джайнизм. Сикхизм*. М.: Республика; 1996.
2. Рудой В. И. (ред.). *Введение в буддизм*. СПб.: Лань; 1999.
3. Bhaktivedanta Swami Prabhupada A. C. (transl.). *Srimad Bhagavatam (with Sanskrit text)*. Bhaktivedanta Book Trust; 1982.
4. Bhanu Swami H. H. (transl.). *Srimad-Bhagavatam. Canto – III with the Sarartha-darsini Commentary of Visvanatha Cakravarti Thakkura*. Translated by Chennai; 2009.
5. Bhanu Swami H. H. (transl.). *Tattva Sandarbha (with Sanskrit text) with Sarvasamvadini commentary by Jiva Goswami and commentary of Baladeva Vidyabhusana*. Chennai; 2012.
6. Шрила Джива Госвами. *Таттва-сандарбха*. Пермь: Вриндаванский институт высшего образования; 2001.
7. Бхактиведанта Свами Прабхупада А. Ч. *Шримад Бхагаватам. Шестая Песнь – часть первая*. М.: Можайск-Терра; 1999.
8. Бхактиведанта Свами Прабхупада А. Ч. *Шримад-Бхагаватам. Песнь вторая*. М.: The Bhaktivedanta Book Trust; 2009.

References

1. Albedil M. F., Dubyanskiy A. M. (ed.). *Hinduism. Jainism. Sikhism. Dictionary*. Moscow: Respublika; 1996. (In Russ.)
2. Rudoi V. I. (ed.). *Introduction to Buddhism*. St Petersburg: Lan; 1999. (In Russ.)
3. Bhaktivedanta Swami Prabhupada A. C. (transl.). *Srimad Bhagavatam (with Sanskrit text)*. Bhaktivedanta Book Trust; 1982.
4. Bhanu Swami H. H. (transl.). *Srimad-Bhagavatam. Canto – III with the Sarartha-darsini Commentary of Visvanatha Cakravarti Thakkura*. Translated by Chennai; 2009.



5. Bhanu Swami H. H. (transl.). *Tattva Sandarbha (with Sanskrit text) with Sarvasamvadini* commentary by Jiva Goswami and commentary of Baladeva Vidyabhusana. Chennai; 2012.

6. Srila Jiva Goswami. *Tattva-sandarbha*. Perm: Vrindavan Institute of Higher Education; 2001. (In Russ.)

7. Bhaktivedanata Swami Prabhupada A. C. *Srimad Bhagavatam. Sixth Canto – Part one*. Moscow: Mozhaik-Terra; 1999. (In Russ.)

8. Bhaktivedanata Swami Prabhupada A. C. *Srimad Bhagavatam: Second Canto*. Moscow: The Bhaktivedanta Book Trust; 2009. (In Russ.)

Информация об авторе

Останин Вадим Владимирович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Алтайского аграрного университета; доцент кафедры политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета, г. Барнаул, Российская Федерация.

Information about the author

Vadim V. Ostanin, Ph. D (Philos.), Assistant Professor, Altay State Agricultural University, Altay State University, Barnaul, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 17 января 2019 г.
Одобрена рецензентами: 15 февраля 2019 г.
Принята к публикации: 19 февраля 2019 г.

Article info

Received: January 17, 2019
Reviewed: February 15, 2019
Accepted: February 19, 2019



«Персидская миниатюра» из Музея-квартиры Л. Н. Гумилёва: загадки текстового оформления

А. В. Бондарев^{1, 2, а}, Н. И. Пригарина^{3, б}

¹ Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,

г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

² Музей-квартира Л. Н. Гумилёва, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

³ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация,

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9272-2160>, e-mail: avbondarev@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>, e-mail: prigarina@gmail.com

Резюме: «Персидская миниатюра» была подарена А. А. Ахматовой сыну после его возвращения из лагеря. Изображение размещено на отдельном листе и имеет рамку, включающую тексты на персидском языке. Достоверные документальные свидетельства об истории подарка, дарителя и символическом смысле дарения отсутствуют. Статья посвящена проблеме рамочного текста в его связи с изображением. Текст оформления представляет собой вытянутые карточки с восточными письменами. В них наиболее частоту представлены строки из поэмы Джами «Йусуф и Зулейха». Это позволяет соотнести текстовое оформление со значением сцены, изображенной на картине. Поскольку по просьбе А. А. Ахматовой обрамляющий текст перевел для нее профессор А. Н. Болдырев, возникает гипотетическая связь знакомства А. А. Ахматовой с содержанием стихотворного оформления и дарением этой миниатюры сыну.

Ключевые слова: А. А. Ахматова; Джами; «Йусуф и Зулейха»; миниатюра; Л. Н. Гумилёв; Н. С. Гумилёв; текстовое оформление

Благодарности: авторы выражают признательность за помощь и консультации, предоставленные в процессе исследования, Евгению Евгеньевичу Степанову, недавно ушедшему из жизни, выдающемуся исследователю биографии Н. С. Гумилёва (Москва), Ефиму Анатольевичу Резвану, заместителю директора Музея этнографии и антропологии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, профессору Елене Юрьевне Раскиной (Москва), а также Анне Генриховне Каминской, близко знавшей А. А. Ахматову (Санкт-Петербург). Отдельная благодарность – профессору Диноре Садыковне Азимовой (Ташкент), которая в феврале 2015 г. высказала предположение, что на миниатюре изображены Йусуф и Зулейха, и ее предположение совпало с полученными результатами при изучении текстового оформления. Неоценимую помощь в исследовании оказали профессор Тегеранского университета Марзие Яхъяпур, Фирюза Мелвилл-Абдуллаева, директор Центра персидских исследований Пембрук-Колледжа Кембриджского университета, а также Лейла Гасемовна Лахути, сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН. Особо благодарим руководство Музея-квартиры Л. Н. Гумилёва за предоставленную возможность первой публикации «Персидской миниатюры», входящей в экспозицию музея.



Бондарев А. В., Пригарина Н. И. «Персидская миниатюра»
из Музея-квартиры Л. Н. Гумилёва: загадки текстового оформления
Ориенталистика. 2019;2(1):159–188

Для цитирования: Бондарев А. В., Пригарина Н. И. «Персидская миниатюра» из Музея-квартиры Л. Н. Гумилёва: загадки текстового оформления. *Ориенталистика*. 2019;2(1):159–188. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-159-188.

“Persian Miniature” from the Lev Gumilev’s Museum-apartment: the riddle of textual decor

Alexey V. Bondarev^{1, 2, a}, Natalia I. Prigarina^{3, b}

¹ Herzen State Pedagogical University, St. Petersburg, Russian Federation

² Memorial museum of Lev Gumilev, St. Petersburg, Russian Federation

³ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation,

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9272-2160>, e-mail: avbondarev@mail.ru

^b ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>, e-mail: prigarina@gmail.com

Abstract: the “Persian miniature” was the gift by A. A. Akhmatova to her son after his return from the concentration camp. The sheet includes the painting and the textual decor placed around it. There is no documentary evidence of the history of the present, a donator or the symbolical meaning of the donation. This article discusses the problem of the textual decor and its connection with the content of the picture. The textual decor is presented by extended cartouches with oriental inscriptions. The most frequent are the quotations from Jami’s “Yusuf and Zuleikha”. This helps to correlate the textual decor with the meaning of the scene presented in the picture. Since professor A. Boldyrev was invited to interpret the textual decor of the picture on Akhmatova’s request, there might be a hypothetical connection between Akhmatova’s awareness of the meaning of the text and her donation of the miniature to her son.

Keywords: A. A. Akhmatova; Jami; L. N. Gumilev; miniature; N. S. Gumilev; textual decor; “Yusuf and Zuleikha”

Acknowledgements: the authors are very grateful to a number of people for their kind help provided during the process of investigation: our gratitude to the Evgeniy Evgenyevich Stepanov, the outstanding specialist in the field of Nikolay Gumilev’s biography; our thanks to Yefim Anatolyevich Rezvan, Deputy-Director of the of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera), to the Professor Elena Yuryevna Raskina (Moscow), and Anna Genrihovna Kaminskaya, who was close to know A. A. Akhmatova (Saint Petersburg). We are especially indebted to Professor Dinora Sadyqovna Azimova (Tashkent) for her suggestion in February of 2015 about the characters of the painting as presumably Yusuf and Zukeikha; the study of the textual decor has verified this suggestion. We are especially obliged to Professor Marzieh Yahyapoor (Tehran University), Firuza Melvill-Abdullaeva, Director of the Centre of Persian Studies, Pembroke College, Cambridge, UK, and to Leyla Gasemovna Lahuti, the researcher of the Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies RASc. We express our special gratitude to the administration of Lev Gumilev Memorial museum for the opportunity to publish the “Persian Miniature”, included in the exposition of Museum.

For citation: Bondarev A. V., Prigarina N. I. The riddle of textual decor of “Persian Miniature” from the Lev Gumilev’s Museum-apartment. *Orientalistica*. 2019;2(1):159–188. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-159-188.



Часть 1

Введение

Для любого музея важно знать как можно больше о каждом предмете, входящем в его коллекцию. В Музее-квартире Льва Николаевича Гумилёва имеется целый ряд предметов, которые еще ждут своего научного изучения. Одним из таких предметов является «Персидская миниатюра», подаренная Л. Н. Гумилёву матерью, Анной Андреевной Ахматовой, и украшающая одну из стен его рабочего кабинета-гостиной.

В настоящей статье это произведение искусства впервые будет представлено научному сообществу. Мы предприняли здесь попытку приоткрыть лишь некоторые из загадок этой миниатюры, поделившись своими версиями ее интерпретации в той мере, в какой это возможно на данный момент в свете имеющихся в нашем распоряжении сведений, фактов, подходов и методов. Поэтому мы не можем исключать иных путей реконструкции ее истории, вариантов интерпретаций текста и понимания смыслов произведения в целом. Следует сразу признать, что изучение этой миниатюры представляет значительную трудность. Во-первых, пока не удастся найти никаких (за единственным исключением)

документальных свидетельств о ее происхождении и истории перемещения от владельца к владельцу. А во-вторых, оказалось, что изучаемая миниатюра содержит целый ряд явных и скрытых символов и смысловых пластов, требующих особой дешифровки. Историей ее уже на протяжении нескольких лет занимается один из авторов этой статьи, А. В. Бондарев. Было важно выяснить происхождение миниатюры, установить, каков ее сюжет, кто на ней изображен и какой смысл заложен в ее текстовое обрамление. Не менее важно было понять, что эта вещь значила для ее владельцев – А. А. Ахматовой и Л. Н. Гумилёва.



Рис. 1. «Персидская миниатюра»

Fig. 1. "Persian miniature"



Рис. 2. Фрагмент миниатюры. Йусуф
Fig. 2. Detail from the "Persian miniature" Yusuf

Описание экспоната

Миниатюра предположительно датируется концом XIX – началом XX в. Она выполнена на картоне с использованием гуаши, позолоты, туши, аппликации. Размеры ее – 28,3 × 23,3 см. В центре композиции две фигуры в длинных восточных одеждах. Фигура слева одета в темно-синее платье с золотым орнаментом, на которое надет голубой халат с зооморфным рисунком, сидит, полузакрыв лицо правой рукой. В правой части листа расположена фигура стоящего мужчины с головой, повернутой вправо. На нем красное платье с мелким золотым орнаментом, поверх которого надет синий халат с крупным зооморфным рисунком. Костюмы завершают головные уборы сложной формы. По обе стороны от изображенных людей можно видеть невысокие деревья, покрытые мелкими голубыми цветами. На заднем плане различимы силуэты гор. В миниатюре можно выделить цветочные композиции, текстовое обрамление, мелкий геометрический узор. Обращает на себя внимание изумительная микроскопическая проработанность мельчайших деталей этого изображения, свидетельствующая о таланте художника и мастерстве каллиграфа.

История и скрытые смыслы

Впервые об этой миниатюре упоминается в начале апреля 1956 г. в одном из писем А. А. Ахматовой сыну в лагерь: «Мне подарили персидскую миниатюру XVI века невообразимой красоты. Вокруг нее стихотворная надпись, кажется, позднейшая. Призванный для этого специалист прочел и перевел ее» [1, с. 183]. Зачем было Ахматовой писать о какой-то миниатюре сыну, находившемуся в каторжном лагере, зная, что пустые бессодер-



Persian miniature

The end of the 19th – the beginning
of the 20th century.

Carton, gouache, gilt,
mascara, appliqué
28,3 x 23,3 cm

Персидская миниатюра

Конец XIX – начало XX в.

Картон, гуашь, позолота,
тушь, аппликация
28,3 × 23,3 см



The Memorial Museum of Lev N. Gumilev with the "Persian miniature" on the wall, Anna Akhmatova's Museum affiliation. St Petersburg

Мемориальный кабинет Льва Николаевича Гумилёва при музее А. А. Ахматовой. Санкт-Петербург. На стене слева «Персидская миниатюра»



Рис. 3. Николай Степанович Гумилёв, 1910

Fig. 3. Nikolay Stepanovich Gumilev, 1910

жательные письма его лишь раздражают и расстраивают¹? Однако до нас больше не дошло никаких документальных свидетельств об этой миниатюре, ни единого слова, ни какого-либо намека, который бы позволил понять, что это за предмет и какова его история. В ответных письмах Л. Гумилёв тоже не задает никаких вопросов или уточнений. Обращает на себя внимание то, что эта картина с самого начала была названа «персидской миниатюрой» и никак иначе, хотя ее размеры 28,3 x 23,3 см – не столь уж «миниатюрны», скорее следует говорить о жанре муракка².

¹ В одном из своих писем матери весной 1955 г. сын в очередной раз сетует: «Хотя ты утверждаешь, что описываешь все события своей жизни, я ее совсем не могу представить. Я не знаю, ты богатая или бедная; скольких комнат ты счастливая обладательница – одной или двух; кто о тебе заботится и т.д. Но если не хочешь писать об этом, хотя я не могу понять, почему, не пиши, а продолжай о тополях и листьях. Получается эпистолярно-пейзажный жанр, что весьма оригинально». В другом своем письме 9 июня 1955 г. сын вновь с досадой обращается к матери: «Пиши, мамочка, про себя, а не про тополь под окном. Ты мне гораздо интереснее тополя» [2, с. 141–151]. Об этом же 13 апреля 1955 г. Л. Н. Гумилёв пишет своей близкой знакомой Н. Варбанец: «...Больше всех маму осуждает содержание ее собственных писем. 5 лет она мне пишет что-то столь неосязаемое, что, наконец, я взорвался. Ни на один вопрос нет ответа, ни одна просьба не исполнена. Но не будем ее осуждать и вообще обсуждать сию тему. Тут ничем не поможешь и ничего не поправишь...» [3, с. 88]. Сама Ахматова в письме от 26 апреля 1956 г., рассказывая сыну о фотокорреспонденте ТАСС, который ее «раз тридцать щелкал аппаратом» для какой-то заграничной публикации, тут же спохватывается: «Прости, что пишу тебе о таких пустяках (того и гляди ты опять разгневаешься, как за московский тополь)» [1, с. 184].

² Первоначальное значение слова *муракка* – одежда, сшитая из разноцветных лоскутов, которую носили мистики-суфии. Позднее так стали называть альбомы, составленные из различных миниатюр и образцов каллиграфии.



Подлинный смысл этого послания Ахматовой своему сыну может быть понят только лишь, если знать о прекрасных строчках стихотворения Н. С. Гумилёва «Персидская миниатюра» (1919):

*Когда я кончу наконец
Игру в cache-cache³ со смертью хмурой,
То сделает меня Творец
Персидскою миниатюрой.
<...>
И вот когда я утолю,
Без упоенья, без страданья,
Старинную мечту мою
Будить повсюду обожанье [4, т. 4, с. 70–72].*

Таким образом, как бы случайно брошенные А. Ахматовой в письме к сыну несколько слов об этой миниатюре были на самом деле глубоко продуманным символическим напоминанием о его отце Николае Степановиче Гумилёве.

Дата написания этого письма – 6 апреля 1956 г. – отнюдь не случайна. Тут нужно вспомнить, что именно на апрель выпадает день рождения Николая Гумилёва (3/15 апреля 1886 г.). Более того, в 1956 г. Н. С. Гумилёву исполнилось бы 70 лет. Следовательно, это послание Анны Ахматовой к сыну было своеобразным напоминанием о **семидесятилетии отца**, оно заключало в себе свидетельство того, что и она помнит об этой годовщине и своеобразно отмечает ее, пригласив «специалиста». Этим специалистом был Александр Николаевич Болдырев⁴, который по



Рис. 4. Лев Николаевич Гумилёв. Концлагерь Караганда (второе заключение (1949–1956))

Fig. 4. Lev N. Gumilev. Concentration camp of Karaganda (the second detention of 1949–1956)

³ *Cache-cache* (фр.) – прятки.

⁴ Рукописная пометка, сделанная на полях журнала «Звезда», где была опубликована «Переписка А. А. Ахматовой с Л. Н. Гумилёвым», проясняет, что этим «призванным специалистом» был, вероятнее всего, «Болдырик» (или как его еще ласково называли – Сандрик), т.е. Александр Николаевич Болдырев (1909–1993), знавший Ахматову с 1924 г. А. Н. Болдырев более тридцати лет заведовал кафедрой иранской филологии Восточного факультета Ленинградского университета. См. о нем: [5, с. 7–13].



Рис. 5. Анна Ахматова и Николай Гумилёв с сыном Львом, Царское Село, 1915

Fig. 5. Anna Akhmatova and Nikolay Gumilev with son Lev. Tsarskoe Selo, 1915

просьбе Анны Андреевны «прочел и перевел» стихотворную надпись в обрамлении.

Напрямую обо всем этом писать было невозможно: всем было известно, что переписка перлюстрируется, и любое упоминание имени Николая Гумилёва, расстрелянного по обвинению в контрреволюционном заговоре против советской власти, имело бы самые негативные последствия как для опальной А. Ахматовой, так и для заключенного Л. Гумилёва.

Кому принадлежала «Персидская миниатюра» и как она попала к А. А. Ахматовой?

Здесь могут быть две основные версии. Первая и самая заманчивая заключается в том, что изучаемая миниатюра происходит из парижской коллекции восточного искусства Н. С. Гумилёва. К Ахматовой она в таком случае могла попасть либо от самого Николая Степановича, либо от художников-супругов Н. Гончаровой и М. Ларионова, которые хранили художественную часть «парижского архива» своего друга после его возвращения в Россию. В равной степени гипотетически возможна другая версия: миниатюра могла быть подарена А. А. Ахматовой неким коллекционером или знакомым востоковедом. Им мог быть, например, Георгий Константинович Миронич, талантливый исследователь арабо-мусульманской культуры, обладавший собственной коллекцией интереснейших восточных миниатюр⁵. Поскольку этот вариант пока не нашел ника-

⁵ Миронич, Георгий Константинович (1901–1951). Скрывался под именем Николай. Был хорошим знакомым Н. Н. Пунина и А. А. Ахматовой. В Ленинграде после 1925 г. он был их соседом по «Фонтанному дому» (наб. Фонтанки, 20). В архиве Н. Н. Пунина сохранились фотографии с принадлежавших Г. К. Мироничу восточных миниатюр. Дважды был арестован и умер в заключении.



ких документальных подтверждений, очень коротко остановимся лишь на первой из предложенных версий.

Коллекция восточных миниатюр Н. С. Гумилёва

Поэт-символист Н. М. Минский вспоминал: «После войны я встречался с ним (Н. С. Гумилёвым. – А. Б.) в Париже. В общей беседе он не участвовал и оживлялся только тогда, когда речь заходила о персидских миниатюрах» [7, с. 15].

Действительно, такие беседы могли иметь место в 1917 г., когда Н. С. Гумилёв находился в Париже и рассчитывал вскоре отправиться на Месопотамский фронт. Назначение на Месопотамский фронт так и не состоялось, поэту не суждено было увидеть реальную, географическую Персию, но глубокая увлеченность персидской культурой по-прежнему продолжала занимать его воображение. В Париже Гумилёв имел возможность приобрести индийские и персидские миниатюры и продолжить свое косвенное знакомство с Персией благодаря изучению коллекций Музея азиатского искусства (Музея Гимэ). Разумеется, значительный интерес для Н. С. Гумилёва могла представлять богатейшая коллекция исламского искусства в Лувре, а также превосходные частные коллекции миниатюр, с которыми у него была возможность ознакомиться во Франции. Возможно, интерес к искусству персидской миниатюры у Гумилёва проявился еще во время первых его поездок в Африку, когда в Каире он имел возможность любоваться ими, о чем свидетельствуют строки стихотворения «Египет»:

*Шейхи молятся, строги и хмуры
И лежит перед ними Коран,
Где персидские миниатюры,
Словно бабочки сказочных стран.
А поэты скандируют строфы,
Развалившись на мягкой софе... [4, т. 4, с. 16]*

В России персидские миниатюры были представлены в коллекциях Эрмитажа, Азиатского музея в Санкт-Петербурге, Императорской публичной библиотеки, а также различных частных собраниях, о которых хорошо знал Н. С. Гумилёв.

В 1917–1918 гг. в Париже Н. С. Гумилёв много и плодотворно общался с художниками Михаилом Ларионовым и Натальей Гончаровой. Михаил Ларионов был, как известно, пропагандистом и собирателем восточной живописи, в том числе и персидской. Через него Гумилёв сумел обратиться к парижским антикварам. В архиве Ларионова сохранилась записка, где упоминается один из них – Кастеллуччи (Castellucci), собиратель восточного искусства, содержавший небольшой салон-га-



лерею⁶. Более полную картину коллекционерской деятельности Гумилёва представляют письма М. Ларионову, написанные французским антикваром Туссенем (Toussaint). По письмам Туссена можно судить о том, что их отношения сложились еще до приезда Гумилёва, который в Париже решил осуществить свою мечту – собрать коллекцию восточной живописи. Вполне возможно, что Гумилёв приобрел некоторые миниатюры из собрания В. В. Голубева⁷. Уезжая из Парижа в январе 1918 г., уже собранную коллекцию и купленные в Париже книги он оставил у своего друга Александра Цитрона⁸, в квартире которого проживал с ноября 1917 г.

Судьба «парижского архива» Н. С. Гумилёва после его возвращения в Россию

Известна переписка А. Цитрона с Н. Гончаровой и М. Ларионовым, связанная с их совместными попытками сберечь архив Н. С. Гумилёва [8, с. 622–623], бывшего другом всех троих. Особенно остро встал вопрос о судьбе «парижского архива» Гумилёва после того, как до друзей дошла весть о его расстреле в августе 1921 г. Потерпев неудачу с созданием Музея Николая Гумилёва во Франции и не имея возможности держать при себе материалы его архива, А. Цитрон разделил их. Художественную часть он передал на сохранение М. Ларионову

⁶ Письмо Н. С. Гумилёва к М. Ф. Ларионову: «Видишь, Михаил Федорович, я пришел как было условлено в половине второго, чтобы идти в типографию и к Каstellюччи, а тебя нет. Не говори же после этого, что я бездеятелен, а ты аккуратен. Целую ручку Натальи Сергеевны, жму твою. Гумилёв» <Париж. Середина осени 1917 г.> (автограф – ОР ГТГ. Ф. 180. № 6126. Дата: Середина осени 1917 г. – по содержанию [4, т. 8, № 169]).

⁷ Виктор Викторович Голубев (1878–1945) – видный путешественник и коллекционер, ориенталист, занимавшийся изучением различных культур Юго-Восточной Азии. Проживая в Париже с 1904 г., Голубев принимал участие в работе созданного в том же году Русского кружка художников, или Русского артистического кружка, с которым Гумилёв был связан во время своего первого пребывания в Париже. За время своих путешествий по Ближнему Востоку и Индии В. В. Голубеву удалось собрать великолепную коллекцию персидских и индийских миниатюр (кстати, эта коллекция заинтересовала одно из крупнейших художественных собраний Америки – Бостонский музей изящных искусств в своем бюллетене поместил ее описание). В 1917 г., оказавшись после большевистского переворота в тяжелом материальном положении, Голубев был вынужден продать часть своего замечательного собрания миниатюр. Не исключено, что с этим как-то связано упоминание имени Голубева в письме Туссена Ларионову с просьбой организовать встречу с Гумилёвым (см. подробнее о нем: [8, с. 780; 9, с. 388–389; 10]).

⁸ Александр Львович Цитрон (1878, Киев – после 1939(?)) – адвокат, сыгравший важную роль в жизни Н. С. Гумилёва в Париже. В его биографии многое остается загадкой, но недавно обнаруженные в РГВА (ф. 1к, оп. 27) документы позволили пролить свет на некоторые ее эпизоды [8, с. 616–624].



[8, с. 616–638, 805], а документальную (письма, рукописи, послужные бумаги и т.д.) – разместил у своей племянницы Лилии Марковны Цитрон. Впоследствии та передала ее Якову Бикерману – страстному почитателю творчества Николая Гумилёва, который собирал все, что имело отношение к жизни поэта⁹. Эта часть «парижского архива» Гумилёва, перешедшая Бикерману, сохранилась. Сейчас она находится в Центре русской культуры в Амхерсте (Amherst Center for Russian Culture, Amherst College, Amherst, Massachusetts)¹⁰, а что стало с миниатюрами и другими предметами художественной коллекции Н. С. Гумилёва, до сих пор неизвестно [11, с. 116, 128].

Если персидская миниатюра, о которой идет речь в этой статье, действительно относилась к парижскому собранию Николая Степановича, то возможны самые разные варианты того, как она могла попасть к Анне Андреевне. Например, ее могли передать Ахматовой в 1927–1929 гг. через Николая Пунина, участвовавшего в организации выставки «Современное французское искусство» в Третьяковской галерее, на которой были представлены, в частности, и картины М. Ларионова. Либо от Ларионова она могла дойти до нее через Бориса Пильняка и Александра Кусикова, который упоминается в переписке Цитрона и Ларионова в связи с архивом Гумилёва, либо даже через Марину Цветаеву в 1941 г., дружившую в Париже с Натальей Гончаровой и Михаилом Ларионовым.

Нельзя исключать возможности того, что миниатюру мог подарить своей супруге сам Н. Гумилёв после возвращения из Лондона и Парижа в Петроград (в конце апреля 1918 г.), ведь привез же он ей подарки от Б. Анрепа¹¹. В 2011–2012 гг. Е. Е. Степанов выдвинул предположение о том, что эта миниатюра могла попасть к Ахматовой через В. Н. Яковлева (также упоминается в переписке Цитрона и Ларионова) от Кардовских, знавших семью Гумилёвых еще по Царскому Селу [8, с. 623–624]. Однако подтвердить это предположение пока не удалось.

⁹ Яков Иосифович (Осипович) Бикерман (8.11.1898–11.6.1978) – видный специалист по физической химии и коллекционер. В 1905 г. семья Бикерманов переехала из Одессы в Петербург, где Я. И. Бикерман закончил химический факультет Петроградского университета. Живя в Петрограде в 1918–1921 гг., он теоретически мог встречаться с Гумилёвым или бывать на его лекциях, тем более что сам на досуге сочинял стихи. В 1922 г. эмигрировал в Германию, в 1936-м был вынужден переехать в Великобританию, с 1945 г. жил в США. В 2007 г. его дочь Дина Бикерман-Шунмейкер передала собранные отцом материалы Н. Гумилёва в архив Центра русской культуры при Амхерстском колледже [8, с. 624–626].

¹⁰ См.: <https://www.amherst.edu/system/files/media/Gumilev%2520Finding%2520Aid.pdf>

¹¹ Анреп, Борис Васильевич (1883–1969) – русский художник-монументалист, литератор, большую часть жизни прожил в Великобритании. Был знаком с А. Н. Ахматовой с 1914 г. Анна Ахматова посвятила ему более тридцати стихотворений.



Рис. 6. А. А. Ахматова и Л. Н. Гумилёв, 1960
Fig. 6. A. A. Akhmatova and L. N. Gumilev, 1960

Резюмируя рассмотрение всех этих версий, следует сказать, что вопрос о происхождении миниатюры остается открытым. Предположение о ее принадлежности Н. С. Гумилёву можно считать только гипотезой, прямых подтверждений не имеющей. Имеющихся в нашем распоряжении источников совершенно недостаточно, чтобы отдать предпочтение той или иной из выдвинутых версий. Нужны твердо установленные факты и документы. Вполне возможны и иные, не рассмотренные здесь варианты появления этой миниатюры у А. А. Ахматовой, а затем в доме Л. Н. Гумилёва.

После возвращения сына из лагеря Ахматова подарила ему эту миниатюру, которая им обоим столь о многом говорила...

Что значила эта миниатюра для Л. Н. Гумилёва?

А. А. Ахматова и Л. Н. Гумилёв необычайно трепетно относились к этой миниатюре, неизменно связанной в их представлении с памятью Н. С. Гумилёва. Для Льва Николаевича эта миниатюра была не только овеществленной поэзией его отца – материализацией одноименного стихотворения Н. С. Гумилёва, но и неким символическим воплощением его самого¹². Как удалось выяснить, на миниатюре изображены

¹² О художественных образах персидских миниатюр в творчестве Н. С. Гумилёва см.: [12, с. 66–77; 13, с. 73–81; 14].



Йусуф и Зулейха, а следует помнить, что этот сюжет не исчерпывается любовными отношениями персонажей. Это еще и история «пламенной любви» отца и сына (по выражению Е. Э. Бертельса) – Йакуба и Йусуфа. После того как Лев Николаевич получил в подарок от матери эту картину, произошла «семантическая инверсия» – миниатюра обрела дополнительную коннотацию зримого олицетворения духовной близости отца и его сына.

Тройная рамка миниатюры. Не менее интересна и сложна рамка миниатюры. Композиция обрамлена тремя рядами накладного орнамента (внутренняя рамка – цветочный узор, далее – комбинация из вытянутых картушей разных цветов с восточными письменами, внешняя рамка – мелкий геометрический узор).

В расшифровке и переводе надписей «Персидской миниатюры» принимали участие Анна Кудрявцева, аспирантка профессора Е. А. Резвана (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН), а также профессор Тегеранского университета Марзие Яхъяпур. С их помощью была переведена и идентифицирована часть текстовых фрагментов. Однако оставался ряд неточностей и не до конца проясненных вопросов по идентификации. В 2018 г. под руководством А. В. Бондарева в рамках проекта «Музей открывает фонды» ученица Ломоносовской гимназии София Хошбин продолжила изучение текстового оформления «Персидской миниатюры» (перевод, установление авторства и т.д.). Значительным преимуществом в этом случае стало то, что София и ее отец, Фавад Хошбин, свободно владеют фарси-дари, а также являются носителями не только языка, но и той культуры, для которой искусство миниатюры, поэзии и каллиграфии – естественная, понятная и органичная составляющая. Без этого невозможно уловить многие особенности композиции, перевода надписи миниатюры и тонкости смысловых контекстов, из которых эти надписи взяты, и т.д.



*Рис. 7. Отец и сын Гумилёвы.
Царское Село, 1915*

Fig. 7. Father and son Gumilevs. Tsarskoe Selo, 1915



Часть 2

Текстовое оформление миниатюры

Рассматриваемый лист состоит из изображения и обрамления, частью которого является рамка, содержащая письменный текст. Изображение идентифицировано как иллюстрация к сюжету о Йусуфе и влюбленной в него женщине – в персидской поэтической традиции Зулейхе¹³. В рамку входят 24 сегмента, каждый из которых заключает стихотворную строку на персидском языке. Строки вырезаны из разных текстов и наклеены на бумагу, об этом можно судить и по тому, что местами проступают остатки предыдущей строки. Первая и третья пара бейтов рамки с каждой стороны изображения имеют одинаковый желтый фон, а вторая пара бейтов в каждой стороне рамки выделена зеленым. Зрительно «зеленые картуши» противопоставлены «желтым».

Одна поэтическая строка соответствует полустушию бейта. В персидской поэзии бейтом называется стих, т.е. законченное поэтическое высказывание, на письме бейт обычно оформляется в виде двух строк – двух полустуший (*масра*). Текстовое оформление миниатюры прочитывается достаточно хорошо и поддается переводу за некоторыми исключениями, на которые будет указано отдельно.

Участниками проекта под руководством А. В. Бондарева предложены варианты перевода и идентификация текстов, их работа показала, что наиболее часто цитируется поэма (*маснави*) Абд ар-Рахмана Джамии «Йусуф и Зулейха»¹⁴.

До Джамии (1414–1492) к библейско-кораническому сюжету о Йусуфе (Йосифе Прекрасном) обращались Аттар, Руми, Са'ди, Хафиз, имеется также поэма с тем же названием, приписываемая Фирдоуси (935–1020).

Произведение Джамии – один из наиболее иллюстрируемых текстов в истории персидской миниатюры, хорошо известны как основные темы иллюстраций, так и иконография их сюжетов¹⁵. Однако иконография данного листа в опубликованных источниках до сих пор не встречалась. В рамке наибольшее число строк (12 из 24) взято из поэмы Джамии, поэтому основной опорой для определения сюжета миниатюры может послужить обращение к ее тексту.

После корректировки переводов и проверки предлагаемой идентификации остался ряд нерешенных вопросов, которые, можно надеяться,

¹³ Об именах героини истории Йусуфа см. мою статью «Красота Йусуфа в зеркалах персидской поэзии и миниатюрной живописи» [15, с. 225, примеч. 21]. – Н. П.

¹⁴ В данной статье все ссылки на эту поэму приводятся по электронному ресурсу Ganjoor (<http://ganjoor.net/>), раздел Джамии, Haft ourang / 7–5 Yusof va Zolekha – режим доступа: <https://ganjoor.net/jami/7ourang/7-5-yusof-zoleykha/> (дата обращения 31.03.2019).

¹⁵ См., например, «Избранный список миниатюр, опубликованных в отечественных изданиях» [15, с. 220–223].



будут разрешены в ходе дальнейших исследований. Однако в целом имеющийся материал позволяет обсудить такие вопросы: 1) как связаны текст и изображение? и 2) что говорит история дарения Анной Андреевной Ахматовой миниатюры своему сыну – Льву Николаевичу Гумилеву?

Связь изображения с текстом оформления

Приведенные в рамке строки могут быть полустишиями (*мисра*) – первыми или вторыми – взятыми из стиха (бейта), либо бейтом, разделенным на два полустишия и помещенным в разные картуши рамки, это может быть строка из четверостишия (*руба’и, добейти*) или, наконец, строка из *маснави* – нарративного произведения. В случае если определен источник и полустишие идентифицировано как часть бейта, можно восстановить весь контекст, если строка взята из четверостишия, следует обратиться к контексту всего четверостишия, если же это строка из *маснави*, то контекст бейта может оказаться недостаточным, поскольку в *маснави* бейт не всегда представляет собой законченное высказывание – повествование может требовать более распространенной формы изложения мысли и переходить от бейта к бейту. Если же ни автора, ни произведения не удастся определить, для толкования остается лишь контекст самого полустишия как такового.

Несмотря на то что информанты, среди которых есть такие носители культуры, как афганцы и иранцы, указывали на определенных авторов и произведения, из которых, по их мнению, заимствованы данные строки, на этом этапе идентификации с помощью электронных ресурсов, за исключением Джамии, практически подтвердилась аутентичность только одного бейта, т.е. двух полустиший Амира Шахи Сабзавари¹⁶, размещенных в двух картушах (№ 14 и № 17¹⁷). Кроме того найдены близкие контексты к Салману Саваджи¹⁸ в поэме «Фирак-наме» («Книга о разлуке»), глава 5. «Совет сыну», бейт 60; Аттару¹⁹ «Мусибат-наме» («Книга о бедствиях», бейты 1741–1742’), Бедилю²⁰, Диван, газель 1581. По поводу остальных семи высказаны не подтвердившиеся предположения.

¹⁶ Dorj-4. Электронная библиотека. Amir Šāhi Sabzavari. *Divān*, gazel 119:3 (Амир Шахи Сабзавари – Диван, газель 119, бейт 3).

¹⁷ Нумерация строк соответствует нумерации в таблице 1 «Расшифровка оформления с транслитерацией текстов».

¹⁸ Salmān Savāji. *Firaq-name*. 4. *Andarz be farzand*», bayt 60. Режим доступа: <https://ganjoor.net/salman/feraghname/sh4/> (дата обращения: 14.01.2019).

¹⁹ ‘Aṭṭar. Режим доступа: <https://ganjoor.net/attar/mosibatname/mbksh5/sh6/> (дата обращения 16.01.2019).

²⁰ Bedil, *Divān*, gazal 1581. Режим доступа: <https://ganjoor.net/bidel/ghazalbi> (дата обращения 18.01.2019).



Можно предположить, что некоторые строки взяты из джунгов – альбомов со стихами, записанными в разное время в разных регионах любителями поэзии, – и представляют собой либо бытовавшие в то время и в той местности изводы или перифразы известных стихов, либо крылатые фразы или искаженные цитаты, записанные по памяти. Особое место занимают отсылки к Бедилю. Индиец Бедиль (1635–1724), малознакомый иранцам, но хорошо известный в Афганистане, – поэт чрезвычайно плодовитый, он имел обыкновение неоднократно возвращаться к одним и тем же мотивам в разном поэтическом оформлении, так что нахождение разных интерпретаций одного и того же мотива может порой приниматься за версию, заслуживающую доверия. Как не раз удавалось убедиться автору статьи, на слуху у образованных афганцев имеется огромное количество стихов, которые далеко не просто обнаружить даже в опубликованных источниках. Существует семейная традиция обучения детей поэзии, когда память сохраняет на всю жизнь заученные в детстве строки. Поэтому, если носитель языка и традиции «узнает» автора тех или иных строк, может оказаться, что они бытовали как варианты определенного мотива, но не вошли в электронные ресурсы, для которых была избрана другая редакция текстов, это вполне реально для Бедилия, который пока полностью не оцифрован. Не исключено, наконец, что какие-то строки принадлежат неизвестным любителям поэзии.

Работа с текстовым обрамлением имеет ряд трудностей. Так, вырванные из контекста строки могут иметь другое прочтение, в отличие от законченного высказывания, которым является бейт или большой фрагмент текста. Приведем примеры.

При интерпретации семантики той или иной цитаты большое значение имеет контекст. Например, полустишие, которое сочтено принадлежащим Бедилю (№ 2), – «Я онемела от описании твоего рта» (*šodam xamuš az vašf-e dahān-at*) в этой форме не найдено. Однако аналогичный образ обнаружен в газели 1581 Дивана Бедилия «Тайна небытия не стала завесой ни для чьих уст, // Описание его рта сделало всех немыми» *ramz-e 'adam ze hič labi parde dar našod // vašf-e dahān-e u hame rā lāl vā-namud*. В первом случае контекст всего бейта нам неизвестен, поэтому смысл может быть истолкован так: рот красавца / красавицы так прекрасен, что для описания не хватает слов, от восторга смотрящий онемел; использован прием словесного соответствия (танасуб) – «рот-немота». Во втором случае, при наличии контекста, можно сказать, что поэт обратился к обычной метафоре, передающей конвенциональное поэтическое представление о красоте – ротик красавца / красавицы так мал, что его просто не видно, он вызывает ассоциации с «тайной небытия», выражающейся в отсутствии (*'adam*) чего бы то ни было, поэтому для его описания не понадобится артикуляция, все становятся немыми. Кстати, этот



мотив отражен в бейте Джами (№ 12), но в полустигии, не использованном в обрамлении.

Не менее важно для перевода знание контекста целого произведения. Проиллюстрируем это примером из поэмы (маснави) Джами «Йусуф и Зулейха»²¹. Ряд цитат начинается с предлога «*be*», который в отрыве от полного текста может толковаться как орудийный, как предлог направления, принадлежности. Примеры входят в связное повествование, этим предлогом начинается цепочка формул заклинания, которое можно отразить оборотом «Во имя [того-то или чего-то]!». Однако в цитате № 1, с которой предлагается начать чтение, предлог не приведен, хотя в оригинале он присутствует, поэтому меняется и модальность фразы, перевод которой возможен в форме назывного предложения.

Отсутствие контекста может повлиять на отражение в переводе грамматического лица. Поскольку в персидском языке отсутствует род существительного, строка вне контекста может быть приписана персонажу как мужского, так и женского пола, более того, даже если известно, что фразу произносит персонаж мужского пола, в новом контексте текст может быть использован и как речь женского персонажа.

Обратимся теперь к самому корпусу текстов, вошедших в рамку миниатюры. Под руководством А. В. Бондарева были составлены таблицы, в которых строки были пронумерованы в следующем порядке: верхний ряд (№ 1–6), правый ряд (№ 7–12), нижний ряд (№ 13–18) и левый ряд (№ 19–24). В статье мы сохраняем эту нумерацию, однако принимаем другой порядок чтения: верхний, нижний, правый и, наконец, левый ряды. Оговоримся сразу, что возможны другие версии порядка чтения поэтических фрагментов, в частности вразбивку, при этом могут возникнуть другие последовательности и обнаружиться новые взаимосвязи. Переводы приводятся с дальнейшим комментарием и уточнениями по имеющимся оригиналам. В табл. 1 можно увидеть транслитерацию персидского текста в латинице, его перевод и имя автора, знаком вопроса отмечено сомнение в авторстве. Если существует достоверный оригинал, дается его транслитерация и полный перевод, в котором могут содержаться разночтения с цитируемой строкой, они помечаются курсивом. За пределами рассмотрения остается принадлежность авторов к тому или иному суфийскому братству и другие детали, несущественные для избранной формы презентации материала.

²¹ Режим доступа: <https://ganjoor.net/jami/7ourang/7-5-yusof-zoleykha/sh52/> (дата обращения: 22.01.2019).



Расшифровка обрамления с транслитерацией текстов

Столбец 1 – порядковый номер стиха

Столбец 2 – стих в транслитерации

Столбец 3 – перевод

Столбец 4 – принадлежность к миниатюре: ++.

Столбец 5 – обнаруженный источник, сходный контекст или сомнение в достоверности указанного авторства.

Верхний ряд: справа налево				
1	2	3	4	5
1	<i>abru-ye kamāndāri ke dāri</i>	У тебя брови [искусного] лучника	++	
	<i>be abru-ye kamāndāri ke dāri // be sarv-e xub-raftāri ke dāri</i>	Во имя твоих бровей [искусного] лучника, // Красиво движущегося кипариса твоего [стана]	-	Джами 52
2	<i>shodam xamuš az vašf-e dahān-at</i>	Я онемел[а] от описания твоего рта	++	
	<i>ramz-e 'adam ze hič labi parde dar našod // vašf-e dahān-e u hame rā lāl vā-namud</i>	Тайна небытия не стала завесой ни для чьих уст, // Описание его рта сделало всех немыми	-	Бедиль
3	<i>be balin shode xesht-o xāk ba sar</i>	Подушкой стал кирпич и [на нем] голова, [осыпанная] прахом	++	
	<i>bāz dar u nāzukān-e gol-andam bin // hame xešt bālin-o bastar zamin</i>	Увидь снова в ней [земле] красавцев, подобных розе, // [Их] подушка – кирпич, а постель – земля	-	Салман Саваджи
4	<i>aftāde ze pā ġarib-e abtar</i>	Усталая несчастная влюбленная	++	Бедиль ?
5	<i>k- az tangi soxan-rā jā nadīdam</i>	Ведь из-за стеснения не видел[а] я места речам	++	?
6	<i>be-ham joft-e ān do golrox-sār-rā did</i>	Видел[а] вместе пару этих двух розоликих	++	
	<i>agar dar rā agar divār rā did // ba ham joft-e ān do golroxsār rā did</i>	Если видел он [Йусуф] дверь, если стену, // Видел вместе пару этих двух розоликих	-	Джами 52

Правый ряд: сверху вниз				
1	2	3	4	5
7	<i>be meškin-noqte-at bar ru-ye golrang</i>	Во имя твоей мускусной точки на лице, подобном розе	++	
	<i>be meškin-noqte-at bar ru-ye golrang // ba širin xande-at āz ġonče-ye tang</i>	Во имя твоей мускусной точки на лице, подобном розе. // Твоей сладостной улыбки из нераскрывшегося бутона	-	Джами 52



8	<i>be-hermāni ke zir-e kuh-am az vey</i>	Во имя горестей, под [тяжким] грузом которых [я нахожусь]	++	
	<i>be hermāni ke zir-e kuh-am az vey // gereftār-e hazār anduham az vey</i>	Во имя горестей, под [тяжким] грузом (=горой) из-за него, // Охваченная сотней печалей из-за него	-	Джами 52
9	<i>na kas ke konad vašiyat-aš guš</i>	[Я] не из тех, кто слушает его завещание	++	'Аттар?
10	<i>na ān-ke konad janāze bar duš</i>	Не из тех, кто несет погребальные носилки на плече	++	
	<i>k-az janāze guše-i āram be duš // mi-nadād ān kas be man gaštam xamuš // zir-e ān dar raftam-o kardam maqām // tā janāze bar sar āvardam tamām // čon janāze bar saram šod ustuvār...</i>	Чтобы я взял край [погребальных] носилок на плечо, // Не разрешил мне тот человек, и я промолчал. // Под те [носилки] я прошел и занял место, // Чтобы окончательно носилки поставить на голову	-	'Аттар Мусибат-наме
11	<i>be āb -e dide-ye man z-eštīyāq-at</i>	Во имя слез из моих глаз от страсти к тебе	++	
	<i>be āb -e dide-ye man z-eštīyāq-at // be āh-e garm-am az suz-e ferāq-at</i>	Во имя слез из моих глаз от страсти к тебе // Моих горестных вздохов от жжения разлуки с тобой	+	Джами 52
12	<i>be ān mu-ye ke miġui miyān-aš</i>	Во имя того волоска, которым ты называешь его талию	++	
	<i>be ān mu-ye ke miġui miyān-aš // be ān serr-e ke miḫāni dahānaš</i>	Во имя того волоска, которым ты называешь его талию, // Той тайны, которую ты называешь его ртом	-	Джами 52

Нижний ряд: справа налево				
1	2	3	4	5
13	<i>in hosn-e jahangiri ke dād-at</i>	Та красота, завоевывающая мир, что дал тебе [Создатель].	++	
	<i>be in hosn-e jahangiri ke dād-at // ba in xubi ke dar 'ārez nehād-at</i>	Во имя той красоты, завоевывающей мир, что дал тебе [Создатель], // Той прелести, что вложил в твой лик	-	Джами 52
14	<i>to-rā didam degar xod-rā nadidam</i>	Тебя увидела, себя больше не видела	++	Амир Шахи Сабзавари
15	<i>na hamrāh-o hamdami be-bālin</i>	Ни спутника, ни близкого друга у изголовья	++	Хафиз?



16	<i>joz kuze-ye shekaste-ye safālin</i>	Кроме разбитого глиняного кувшина	+	Бедиль?
17	<i>to tā nanemudi ān rox budam āzād</i>	Пока ты не показал тот лик, я была свободна	++	Амир Шахи Сабзавари
18	<i>be haqq-e ān xodāi bar tu sawgand</i>	Я клянусь тебе перед этим божеством	++	
	<i>be haqq-e ān xodāi bar tu sawgand // ke bāšad bar xodāvandān xodāvand</i>	Я клянусь тебе перед этим божеством, // Что над божествами есть божество	-	Джами 52

Левый ряд: снизу вверх				
19	<i>be-meḥrāb-e kamān-e abru-ye to</i>	Во имя михраба лука твоей брови	++	
	<i>be-meḥrāb-e kamān-e abru-ye to // be qalāb-e kamand-e gisu-ye to</i>	Во имя михраба лука твоей брови, // Во имя аркана завитков твоих кудрей	-	Джами 52
20	<i>raside jānaš az anduh bar lab</i>	Находится на краю смерти её душа из-за печали	++	
	<i>ze šouq-am jān raside bar lab emruz // neyāram šabr kardan tā šab emruz</i>	От моей страсти душа дошла до крайности сегодня, // Я не могу сдерживать терпения до ночи сегодня	-	Джами 52
21	<i>na kas ke rāh-e ṭabib puyad</i>	[Я] не из тех, кто бежит в поисках врача	++	Бедиль ?
22	<i>yā xod kami ġarib juyad</i>	Или сама ищет что-то необычное	++	?
23	<i>nabud ān xāb bal bihuši bud</i>	То был не сон, а потеря чувств	++	Джами 52
	<i>nabud ān xāb-e xoš bihuši bud // ze souda-ye šabaš madhuši bud</i>	То был не прекрасный сон, а потеря чувств, // От страстного желания ночи с ним – смятение чувств	-	Джами 18
24	<i>be jādu-ye narges-e mardom-farib-at</i>	Во имя колдовства твоих глаз-нарциссов, обманщиков людей	++	
	<i>be jādu-ye narges-e mardom-farib-at // be dibā-puš-e sar-o jāme-ye zib-at</i>	Во имя колдовства твоих глаз-нарциссов, обманщиков людей, // Твоих красивых парчовых наголовий и одежды	-	Джами 52

Некоторые особенности оформления позволяют говорить о композиционной структуре обрамления. Итак, с каждой стороны изображения имеется шесть строк. Первая и вторая, а также пятая и шестая строки помещены в желтые карточки, четвертые и пятые – в зеленые с каждой



стороны изображения. Желтые содержат 12 цитат из Джамии и 4 – из других источников. Что касается последних, то под номером 2 идет строка, приписываемая Бедилю, к ней найден упомянутый выше близкий контекст в газели 1581 из Дивана. Под номером 5 выдвинуто не подтвержденное предположение о принадлежности строки 'Аттару. Под номерами 14 и 17 с помощью Л. Г. Лахути найден бейт Амира Шахи Сабзавари. В зеленых картушах отмечены близкие к рамочному тексту контексты Салмана Саваджи и 'Аттара, сопоставимые с приведенными строками. Одна строка остается без предложенного автора.

Теперь воссоздадим текст, возникающий при прочтении строк, как единое целое. Представим избранный вариант чтения в форме персидского стихотворения, разбитым на бейты с помощью пробелов. Курсивом выделены строки, помещенные в зеленые картуши.

Последовательное чтение: верх, низ, справа, слева

1. У тебя брови искусного лучника, [Джами]
2. Я онемела от описания твоего рта. [Бедиль?]

3. *Подушкой стал кирпич и [на ней] голова, [осыпанная] прахом, [Салман]*
4. *Усталая несчастная влюбленная.* [Бедиль?]

5. Ведь из-за стеснения не видел[а] я места речам, ['Аттар?]
6. Видел[а] вместе пару этих двух розоликих. [Джами]

13. Та красота, завоевывающая мир, что дал тебе [Создатель], [Джами]
14. Тебя увидела, себя больше не видела. [Сабзавари]

15. *Ни спутника, ни близкого друга у изголовья,* [Хафиз?]
16. *Кроме разбитого глиняного кувшина.* [Бедиль?]

17. Пока ты не показал тот лик, я была свободна, [Сабзавари]
18. Я клянусь тебе перед этим божеством. [Джами]

7. Во имя твоей мускусной точки на лице, подобном розе, [Джами]
8. Во имя горестей, под тяжким грузом которых [я нахожусь] [Джами]

9. [Я] не из тех, кто слушает его завет, ['Аттар?]
10. Не из тех, кто несет погребальные носилки на плече. ['Аттар?]

11. Во имя слез из моих глаз от страсти к тебе, [Джами]
12. Во имя того волоска, которым ты называешь его талию. [Джами]



19. Во имя михраба лука твоей брови. [Джами]
20. Дошла до крайности ее душа из-за печали сегодня. [Джами]

21. [Я] не из тех, кто бежит в поисках врача, [Бедиль?]
22. Или сама ищет что-то необычное. [?]

23. То был не сон, а потеря чувств, [Джами]

24. Во имя колдовства твоих глаз-нарциссов, обманщиков людей.
[Джами]

Как можно видеть, последовательное прочтение текстового обрамления создает подобие связного текста, т.е. из соположения цитат из разных источников возникает новый нарратив. По жанру это типичный центон, т.е. стихотворение, целиком составленное из строк других стихов. В западной литературе центон имеет длительную традицию, причем есть центоны, «в которых степень участия автора-«составителя» весьма высока. Они обычно представляют собой не просто набор известных поэтических строк, а именно *новый, самостоятельный художественный смысл*»²². По сути дела, то же произошло и с нашим текстом. По содержанию – это жалобы любящей женщины на свои страдания и описание красоты любимого. Подтверждение того, что объект объяснений в любви – Йусуф, а не наоборот (исходя из отсутствия грамматического рода существительного), вытекает из упоминания «*Во имя той красоты, побеждающей мир, что дал тебе [Создатель]*» (см. № 13). Намек на предание о том, что Бог отдал Йусуфу в предвечности две доли красоты всех людей, что отражено в поэме Джами:

Три прелести красавцам дал земным:
Йусуфу две, одну – всем остальным [16, с. 281].

Более того, отсутствие грамматического рода позволяет отнести тексты, в поэме принадлежащие Йусуфу, к высказываниям персонажа женского пола, т.е. они становятся словами самой Зулейхи.

Стержнем композиции являются строки Джами. Отметим, что их распределение не соответствует последовательности, имеющейся в тексте поэмы. Приведем цитаты из Джами полностью, в виде бейтов: первая цифра – указание на последовательность, в которой они встречаются в тексте обрамления (при чтении «верх, низ, справа, слева»),

²² Грузберг Л. Центон. Интернет-журнал «Филолог», выпуск 22 (2013) Liudmila Gruzberg. Zenton. Internet-jurnal "Philolog". Vypusk 22 (2013). Режим доступа: http://philolog.pspu.ru/module/magazine/do/mpub_22_468 (дата обращения: 15.03.2019).



вторая – порядковый номер бейта в главах 52 и 18²³, курсивом выделена цитируемая строка.

Цитаты из Джамии, заключенные в желтые карточки

1. (35) *Во имя твоих бровей [искусного] лучника,
Красиво движущегося кипариса твоего [стана].*
6. (22) *Если видел он [Йусуф] дверь или стену,
Видел вместе пару этих двух розоликих.*
7. (39) *Во имя твоей мускусной точки на лице, подобном розе,
Твоей сладостной улыбки из нераскрывшегося бутона.*
8. (41) *Во имя горестей, под [тяжким] грузом (=горой) из-за него,
Охваченная сотней печалей из-за него.*
11. (40) *Во имя слез из моих глаз от страсти к тебе,
Моих горестных вздохов от жжения разлуки с тобой.*
12. (38) *Во имя того волоска, которым ты называешь его талию,
Той тайны, которую ты называешь его ртом.*
13. (33) *Во имя той красоты, завоевывающей мир, что дал тебе
[Создатель],
Той прелести, что вложили в твой лик.*
18. (32) *Я клянусь тебе перед этим божеством,
Что над божествами есть божество.*
19. (36) *Во имя михраба лука твоей брови,
Во имя аркана завитков твоих кудрей.*
20. (61) *От моей страсти душа дошла до крайности сегодня.
Я не могу сдержатъ терпения до ночи сегодня.*
23. (5) *То был не прекрасный сон, а потеря чувств,
От страстного желанья ночи с ним – смятение чувств²⁴.*
24. (37) *Во имя колдовства твоих глаз-нарциссов, обманщиков людей,
Твоих красивых парчовых наголовий и одежды.*

Основная тема этих бейтов – любовные излияния Зулейхи, воспевание красоты Йусуфа. Перечислены такие феномены красоты, как брови, подобные луку и михрабу мечети (2 раза), уста, родинка на прекрасном лице, талия, глаза (номера 1, 7, 12, 13, 19, 24). Остальные бейты посвящены описаниям любовных страданий (номера 8, 11, 20, 23), заклинаниям перед божеством (№ 18) и антуражу Седьмых покоев (№ 6).

С точки зрения содержания «зеленые поля» противопоставлены «желтым».

²³ Режим доступа: <https://ganjoor.net/jami/7ourang/7-5-yusof-zoleykha/sh18/> (дата обращения: 15. 02.2019).

²⁴ Единственный пример из главы 18. Режим доступа: <https://ganjoor.net/jami/7ourang/7-5-yusof-zoleykha/sh18/> (дата обращения: 15. 02.2019).



Строки, заключенные в зеленые картуши

3. Подушкой стал кирпич и [на ней] голова, [осыпанная] прахом,

4. Усталая несчастная влюбленная.

15. Ни спутника, ни близкого друга у изголовья,

16. Кроме разбитого глиняного кувшина.

9. [Я] не из тех, кто слушает его завет,

10. Не из тех, кто несет погребальные носилки на плече.

21. [Я] не из тех, кто бежит в поисках врача,

22. Или сама ищет что-то необычное.

Несмотря на то что подчас не совсем понятно содержание некоторых строк (например, № 9, № 22), их основное настроение, если можно так выразиться, дервишское, обрисовывающее чувства влюбленной героини на грани самоотречения. Тут и образ могилы – земля и кирпич вместо подушки, образ суфийского довольствования малым – уединение, разбитый глиняный кувшин. Если следовать сюжету поэмы Джамии, можно усмотреть намек на драматические события в жизни отвергнутой Зулейхи – слабость, старость, одиночество, презрение окружающих (номера 3, 4, 15, 16).

В описании тягот, причиняемых любовью, есть некоторые не совсем понятные намеки, которые были бы яснее при нахождении соответствующих контекстов. Так, среди цитат присутствует мотив смерти: в одном случае (№ 10) говорится о похоронных носилках, в другом – о могиле (№ 3), символ которой – кирпич под головой²⁵. У 'Аттара в «Мусибат-наме» есть повествование о некоем Бу Мусе, который пришел увидеть знаменитого суфия Байазиды Бистами, а вместо этого попал на его похороны. Он просит разрешить ему хотя бы взяться за край похоронных носилок суфия²⁶. Но точного соответствия приведенной цитате не обнаруживается, поэтому остается признать непонятной эту и ряд других аллюзий (№ 21, № 22). Другими словами, притом что тема могилы может быть истолкована как метафора страданий, решить, каким образом история с погребальными носилками, отраженная в «Мусибат-наме» 'Аттара, связана с историей Зулейхи и что значат строки № 21, № 22, затруднительно. Понятно лишь, что «зеленые» строки создают образ отчаяния, а лейтмотив «[Я] не из тех, кто совершает то-то и то-то», наводит на мысль о попытках в чем-то оправдаться.

Обратим внимание на (1) содержание поэмы, отражаемое в избранных цитатах; (2) на связь текста с сюжетом миниатюры.

²⁵ Любезно указано Л. Г. Лахути.

²⁶ Режим доступа: <https://ganjoor.net/attar/mosibatname/mbkhsh5/sh6/bayts1741-1742> (дата обращения 16.01.2019). Добавим, что мотив похоронных носилок очень часто встречается и в «Поминании святых» (*Tazkiât al-awliya*) 'Аттара, но совпадений с нашими цитатами мы не обнаружили.



Следуя порядку разворачивания повествования в поэме Джамии, будем обращаться к тексту в порядке цитирования глав. Так, одна цитата взята из главы 18. Ее название: «Повеял утренний ветерок на Зулейху, и открылись ее глаза, подобные сонным нарциссам, и от ночных образов прилилась кровь к ее сердцу и печать наложила на уста»²⁷. В этой главе описано состояние Зулейхи после первого сна, в котором она видит Йусуфа и влюбляется в него.

Далее в поэме рассказано о замужестве Зулейхи, узнавшей также во сне, что ей суждена встреча с Йусуфом в Египте. Поэтому она принимает предложение египетского вельможи, уверенная, что это и есть предмет ее страсти, увиденный во сне, и отбывает в Египет. Затем излагается история Йусуфа до продажи его на египетском рынке, где его приобретает Зулейха. Любовь Зулейхи, возникшая в девичьих снах, разгорается еще сильнее. Она наряжает красавца-раба в роскошные одежды и, пытаясь вызвать любовь юноши к себе разными способами, приводит в прекрасный сад (глава 47, именуемая «Зулейха посылает Йусуфа, мир ему и благословенье, в сад и готовит для него все необходимое»²⁸). Видя, что он остается равнодушен к ее ухаживаньям, она решает покончить с его невинностью, подослав к нему красивых девушек-служанок в надежде, что они сумеют соблазнить его (глава 48 под названием «Наступление ночи и предложение [Зулейхой] своих прекрасных служанок Йусуфу, мир ему и благословенье, чтобы он получил удовольствие с какой-нибудь из них»²⁹), чтобы потом поменяться местами с той, которую выберет Йусуф для утех. Но этого не происходит: Йусуф обращается к соблазняющим его девушкам с проповедью единобожия, и они все как одна порывают со своим языческим прошлым. Когда в сад поутру приходит Зулейха, она обращается к Йусуфу с игривыми расспросами³⁰:

Сказала Йусуфу: «Эй, с ног до головы
Волнующий сердце, привлекательный и приносящий радость!
Ты сегодня другой и лицом и ланитами,
Прелесть у тебя какая-то другая.
Что делал ты ночью, что от этого увеличилась твоя красота?
Не открылась ли для тебя другая дверь блаженства?
Что ты вкушал ночью, что дало тебе такую красоту,

²⁷ Режим доступа: <https://ganjoor.net/jami/7ourang/7-5-yusof-zoleykha/sh18/> (дата обращения: 10.03.2019).

²⁸ Режим доступа: <https://ganjoor.net/jami/7ourang/7-5-yusof-zoleykha/sh47> (дата обращения: 10.03.2019).

²⁹ Режим доступа: <https://ganjoor.net/jami/7ourang/7-5-yusof-zoleykha/sh48> (дата обращения: 10.03.2019).

³⁰ Полустишия 91–104. Режим доступа: <https://ganjoor.net/jami/7ourang/7-5-yusof-zoleykha/sh48/> (дата обращения: 10.03.2019).



Возвысило тебя над красавцами мира?
Это самое общение с красавицами
Жасминоликими, с серебряными ягодицами,
Принесло тебе новую красоту и прелесть,
Твоей прелести принесло новое совершенство?
Да, плод от плода берет цвет,
От прелестных красоту и благо принимает!»

Однако Йусуфа не трогают ее комплименты, и ему неприятны намеки на то, что он якобы проводил ночь в любовных утехах, тогда как он обратил девушек в истинную веру. Поэтому, отведя от Зулейхи глаза, он не разжимает уст и не хочет говорить с ней³¹:

Она много такого говорила этому с губами, как бутон,
Но от этого разговора он совсем не расцветал,
Он не разжимал губ для собеседования,
Щеки его покраснели от смущения.
Он не поднимал головы от стыда,
Не отрывал взгляда от земли.

И все же Зулейха не оставляет свои домогательства. Так, она оборудует прекрасный дворец, каждый зал в котором должен на свой лад возбуждать в Йусуфе желание, но все свои надежды она связывает с посещением Седьмого зала, где, наконец, Йусуф должен пасть в ее объятия (глава 52, из которой приведены основные 11 цитат: «Зулейха приводит Йусуфа, *мир ему и благословенье*, в Седьмые покои и предпринимает усердные старания для достижения цели, а Йусуф убегает, и Зулейха остается в изумлении и печали»³²). Из этой-то главы и взяты остальные 11 цитат Джами из текстового обрамления.

Зулейха начинает страстно изливать свои чувства, она объясняется Йусуфу в любви и умоляет доставить ей наслаждение, которого она лишена в браке, поскольку муж ее страдает бессилием. Но Йусуфу удается устоять перед ее натиском. Он вырывается из ее объятий, бежит, она хватается его за рубаху, которая рвется у него на спине.

Одна из цитат посвящена клятве, с которой героиня обращается к своему божеству. Это важный элемент концепции Джами. Египтянка Зулейха – идолопоклонница, ее божество – идол, стоящий за занавеской в зале, в котором происходит действие главы. Дальнейшая история поэмы заключается в отказе Зулейхи от идолов и обращении в единобожие, после чего – в версии Джами – она обретет любовь Йусуфа.

³¹ Полустишия 105–111. Режим доступа: <https://ganjoor.net/jami/7ourang/7-5-yusof-zoleykha/sh48/> (дата обращения: 10.03.2019).

³² Режим доступа: <https://ganjoor.net/jami/7ourang/7-5-yusof-zoleykha/sh52/> (дата обращения: 10.03.2019).



Какие выводы о связи обрамления и сюжета изображения можно сделать? Казалось бы, сцена, представленная в миниатюре, должна коррелировать с коллизиями объяснения Зулейхи и Йусуфа, из цитируемой главы 52. Однако сцена в картине происходит на фоне природы, а не в закрытых покоях (бегство Йусуфа из этих покоев и его разорванная рубаха имеют обширную иконографию).

На картине изображены две фигуры – сидящая женщина, которая показана в позе отчаяния, она закрывает лицо рукой, а вторую руку тянет к поле одеяния юноши (в персидской поэзии «хвататься за полу одежды» означает обращение с просьбой). Юноша же стоит, отвернувшись, хотя одна его рука слегка касается одежды женщины. Вторая его рука – за спиной женщины, жест наводит на мысль о попытке прикосновения, аналогия которому есть в 52-й главе: «Когда увидел Йусуф это (кинжал, которым Зулейха грозилась покончить с собой. – Н. П.), вскочил с места, // Как золотым браслетом охватил ее руку». Это прикосновение породило у Зулейхи иллюзорную надежду на то, что она добилась ответного чувства, но все закончилось бегством Йусуфа. Вообще, на протяжении поэмы Зулейха несколько раз сама берет Йусуфа за руку, тогда как он впервые обнимает ее только в заключительной части поэмы, когда по велению Джабраила к Зулейхе возвращаются красота, молодость и зрение и Йусуф женится на ней. При этом тема отведенного в сторону взгляда повторяется даже в главе 68, посвященной этому сюжету и названной: «Бракосочетание Йусуфа с Зулейхой, мир ему и благословенье, по повелению Господа, и их первая брачная ночь»³³.

Когда Йусуф входит в брачные покои, он впервые всматривается в лицо невесты: «То лицо, от которого он отворачивался, // От которого сердце его постоянно спасалось бегством, // Когда [теперь] посмотрел на него, увидел что оно красиво, // Подобно китайскому рисунку на парче». Поэтому затруднительно однозначно истолковать жест Йусуфа на картине, исходя только из текста поэмы «Йусуф и Зулейха». Возможно, следует привлечь другие тексты, не исключено также, что приведенные в обрамлении строки, которые не удалось идентифицировать, относятся к контекстам, которые могли бы изменить наше толкование сюжета. Наконец, не следует исключать, что, поскольку рисунок относится к позднему времени, художник внес свое понимание коллизии в изображенную сцену.

Выскажем предположение, что ближе всего сцена к истории с пребыванием Йусуфа в саду, неуспехом странного замысла Зулейхи соблазнить юношу красотой одной из служанок и тем холодным молчанием, каким встречает он ее слова. В тексте глубина разочарования и страдания

³³ Полустишия 53–54. Режим доступа: <https://ganjoor.net/jami/7ourang/7-5-yusof-zuleykha/sh68> (дата обращения: 10.03.2019).



Зулейхи отражена в сравнении ее лица с домом скорби (*kolbe-ye aḥzān*), домом, в котором оплакивают умершего, где ослеп от горя отец Йусуфа Йакуб, оплакивавший потерю сына³⁴.

Когда увидела Зулейха эту непокорность,
[Увидела], что он не смотрел на нее с благодарностью,
От тоски загорелся в душе ее огонь,
Сгорела ее грудь от ожога безнадежности.
От неисполнения желания она распрощалась со своей жизнью
И превратила лицо свое в дом скорби.

Заключение

Предположение о связи сюжета со сценой в саду несколько обесценивает казавшуюся такой естественной прямую связь между изображением и текстовым обрамлением, но никак не противоречит тому, что цитаты, относящиеся к одной части повествования, использованы для иллюстрации другой. Нет сомнения, что глава о Седьмых покоях – одна из самых впечатляющих в поэме, именно в ней передана вся сила страсти и страданий любви, показаны стойкость и благородство Йусуфа и готовность Зулейхи пойти на любые ухищрения для достижения своей цели. Для знакомых с сюжетом поэмы иногда достаточно напоминания, чтобы оживить многие детали. Так, тема отведенного в сторону взгляда, жестов рук Зулейхи и Йусуфа есть в главах 48 и 52. Но финал их – разный, и наше изображение отвечает картине финала 48-й главы. Тому же способствуют и остальные цитаты из текстового обрамления.

Теперь несколько слов о даре Анны Ахматовой своему сыну. По некоторым предположениям, специалистом, призванным прочесть текстовое обрамление миниатюры, мог быть Александр



Рис. 8. Анна Ахматова, апрель 1956 года.
Фото В. Г. Федосеев

Fig. 8. Anna Akhmatova. April 1956.
Photo by V. G. Fedoseev

³⁴ Полустишия 112–117. Режим доступа: <https://ganjoor.net/jami/7ourang/7-5-yusof-zoleykha/sh48/> (дата обращения: 10.03.2019). Словосочетание «дом скорби» аллюзия на хрестоматийную газель великого персидского поэта Шамс ад-Дина Мухаммада Хафиза (1315–1389) «Потерянный Йусуф вновь вернется в Кан'ан, не горюй, // Дом скорби (*kolbe-ye aḥzān*) снова превратится в розовый сад, не горюй». В переводе Германа Плисецкого этот образ передан словами «убогая хижина»: «Пропавший Иосиф в родной Ханаан возвратится – не плачь, // Убогая хижина в розовый сад превратится – не плачь» [17, с. 121].



Николаевич Болдырев. (Со временем и Лев Николаевич мог прочитать текстовое обрамление миниатюры, поскольку знал персидский язык, читал классические тексты.) И если принять во внимание участие А. Н. Болдырева в переводе текста, возникает гипотетическая связь дарения миниатюры А. Ахматовой сыну с ее знакомством с содержанием стихотворного обрамления.

Письмо с рассказом о подаренной миниатюре уже дышит тайной материнской любви к сыну, обреченному на тяжелые испытания в лагере, и напоминанием об отце, имя которого было под запретом.

Но если такой изумительно тонкий знаток, как Александр Николаевич Болдырев, прочитал и интерпретировал текстовое обрамление, его содержание не могло не отозваться в душе Ахматовой, может быть, той болью, которую испытывает любящая душа, какой-то наивностью, которую А. Н. Болдырев не преминул бы отметить. Можно предположить, что подарок сыну несет в себе и объяснение в любви, и невысказанные пережитые страдания матери, душа которой «дошла до крайности» в своей печали, а «речам не осталось места».



Рис. 9. Александр Николаевич Болдырев

Fig. 9. Alexandr N. Boldyrev

Литература

1. Переписка А. А. Ахматовой с Л. Н. Гумилёвым. *Звезда*. 1994;(4).
2. Л. Н. Гумилёв – А. А. Ахматовой. Письма, не дошедшие до адресата. *Знамя*. 2011;(6).
3. «И зачем нужно было столько лгать?». Письма Льва Гумилёва к Наталье Варбанец из лагеря: 1950–1956. СПб.; 2005.
4. Гумилёв Н. С. *Полное собрание сочинений*. М.: Воскресенье; 2001–2007.
5. Стеблин-Каменский И. М. Об А. Н. Болдыреве и его «Осадной Записи». В: Болдырев А. Н. *Осадная Запись (Блокадный дневник)*. СПб.; 1998. С. 7–13.
6. Болдырев А. Н. *Осадная Запись (Блокадный дневник)*. СПб.; 1998.
7. Минский Н. М. М. Кузмин «Эхо». Н. Гумилёв «Огненный столп». *Новая русская книга*. 1921;(1).
8. Степанов Е. Е. *Поэт на войне. Николай Гумилёв. 1914–1918*. М.: Прогресс-Плеяда; 2014.
9. *Российское зарубежье во Франции. 1919–2000. Биографический словарь*. Т. 1. М.; 2008.
10. Рожнов В. Господин Голу. *Вокруг света*. 1993;(5). Режим доступа: <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/1518/>.



11. Степанов Е., Устинов А. Николай Гумилев. Встречи в Париже в 1917–1918 годах (по материалам архивов Михаила Ларионова и Глеба Струве). *Наше наследие*. 2012;(101):104–127.

12. Раскина Е. Ю. Культуроним Персии в сакральной географии Н. С. Гумилёва. В: Зобнин Ю. В. (ред.). *Гумилёвские чтения. Материалы Международной научной конференции, 14–16 апреля 2006 г.* СПб.: Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов; 2006. С. 66–77.

13. Раскина Е. Ю. Художественный мир персидской миниатюры в поэтическом творчестве Н. С. Гумилёва. *Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология*. 2012;(3):73–80.

14. Раскина Е. Ю. *Геософские аспекты творчества Н. С. Гумилева*. СПб.: Алет-Пресс; 2018.

15. Пригарина Н. И. *Мир поэта – мир поэзии. Статьи и эссе*. М.: ИВ РАН; 2012.

16. Джамии. Юсуф и Зулейха. В: Джамии. *Избранные произведения*. Ленинград: Советский писатель; 1978.

17. Хафиз. *Газели*. 2-е изд. М.: Главная редакция восточной литературы; 1984.

References

1. A. A. Akhmatova's correspondence with L. N. Gumilev. *Zvezda*. 1994;(4). (In Russ.)

2. L. N. Gumilev to A. A. Akhmatova. Letters that have not reached the addressee. *Znamya*. 2011;(6). (In Russ.)

3. "And why was it necessary to lie so much". *Pis'ma L'va Gumileva k Natalye Varbanets iz lagerya: 1950–1956*. St Petersburg; 2005. (In Russ.)

4. Gumilev N. S. *Polnoye Sobranie Sochineniy v desyati tomakh*. Moscow: Voskresenie; 2001–2007. (In Russ.)

5. Steblin-Kamenskiy I. M. About A. N. Boldyrev and his "Besiegement Record". In: Boldyrev A. N. *Besiegement Record (Blockade diary)*. St Petersburg; 1998, pp. 7–13. (In Russ.)

6. Boldyrev A. N. *Besiegement Record (Blocade Diary)*. St Petersburg; 1998. (In Russ.)

7. Minskiy N. M. M. Kuzmin "Echo". N. Gumilev. "Pillar of Fire". *Novaya russkaya kniga*. 1921;(1). (In Russ.)

8. Stepanov E. E. *The Poet on the War. Nikolay Gumilev. 1914–1918*. Moscow: Progress-Pleyada; 2014. (In Russ.)

9. *Russian abroad in France. 1919–2000*. Vol. 1. Moscow; 2008. (In Russ.)

10. Rozhnov V. Messier Golou. *Vokrug sveta*. 1993;(5). Available at: <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/1518/> (In Russ.)

11. Stepanov E., Ustinov A. *Nikolay Gumilev – meetings in Paris in 1917–1918 years* (Based on the materials of the archives of Mikhail Larionov and Gleb Struve). *Nashe nasledie*. 2012;(101):104–127. (In Russ.)

12. Raskina E. Yu. Culture name of Persia in the sacral geography of N.S. Gumilev. In: Zobnin Yu. V. (ed.). *Gumilev read. Materials of the International Scientific Conference, 2006, 14–16 April*. St Petersburg: St Petersburg Humanitarian University of Trade Unions; 2006, pp. 66–77. (In Russ.)



**Бондарев А. В., Пригарина Н. И. «Персидская миниатюра»
из Музея-квартиры Л. Н. Гумилёва: загадки текстового оформления
Ориенталистика. 2019;2(1):159–188**

13. Raskina E. Yu. Art world of Persian miniature in poetic work of N. Gumilev. *Vestnik Tverskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Seriya Filologia*. 2012;(3):73–80. (In Russ.)

14. Raskina E. Yu. *Geosophical aspects of N. S. Gumilev's creative activity*. St Petersburg: Alef-Press; 2018. (In Russ.)

15. Prigarina N. I. *World of Poet – World of Poetry. Articles and Essays*. Moscow: Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences; 2012. (In Russ.)

16. Jāmi. Yusuf and Zuleykha. In: Jāmi. *Selected Works*. Leningrad: Sovetskiy pisatel; 1978. (In Russ.)

17. Hafiz. *Ghazals*. 2nd ed. Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury; 1984. (In Russ.)

Информация об авторах

Бондарев Алексей Владимирович, кандидат культурологии, доцент кафедры теории и истории культуры Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена; старший научный сотрудник Музея-квартиры Л. Н. Гумилёва (филиал Государственного литературно-мемориального музея Анны Ахматовой в Фонтанном доме), г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

Пригарина Наталья Ильинична, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов

Статья состоит из двух частей: в первой содержится постановка проблемы изучения миниатюры как музейного артефакта (автор А. В. Бондарев), а во второй части более детально рассматривается связь изображения и текстового оформления (автор Н. И. Пригарина).

Информация о статье

Поступила в редакцию: 9 января 2019 г.
Одобрена рецензентами: 30 января 2019 г.
Принята к публикации: 6 февраля 2019 г.

Information about the authors

Alexey V. Bondarev, Ph. D. (Culturology), Associate Professor of the Department of theory and history of culture of Herzen State Pedagogical University; senior researcher of the Memorial museum of Lev Gumilev (a branch of the State Literary and Memorial Museum of Anna Akhmatova in the Fountain House), Saint Petersburg. Russian Federation.

Natalia I. Prigarina, PhD habil (Philol), Professor, Head Research Fellow at the Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

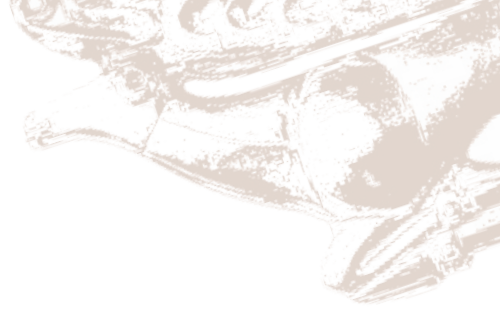
Authors contributed

The article consists of two parts: The first one, written by Alexey Bondarev deals with the problem of the miniature as an artefact; the second part by Natalya Prigarina presents the detailed study of the textual decor, and its link to the content of the painting.

Article info

Received: January 9, 2019
Reviewed: January 30, 2019
Accepted: February 6, 2019

CHRONICLE

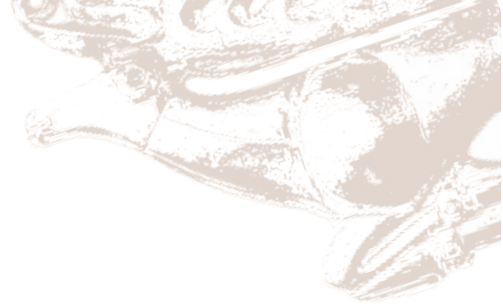


■ **Conferences**

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



■ Конференции





Ежегодная международная конференция «Рериховские чтения 2018 (58). Текст и память культуры: Древняя и средневековая Индия и Центральная Азия»

Е. В. Тюлина

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1758-8990>, e-mail: tyulina57@mail.ru

Резюме: в обзоре конференции, посвященной памяти Юрия Николаевича Рериха, представлены доклады ученых, продолжающих основные направления деятельности Ю. Н. Рериха и занимающихся исследованием Тибета, Индии и Центральной Азии. Тематика чтений охватывала несколько областей гуманитарного знания: филологию и языкознание, историю и искусствоведение, философию и религиоведение. Большинство докладов основывалось на материале малоисследованных древних и средневековых текстов – санскритских, палийских, тибетских, непальских, китайских, японских и др. При этом докладчики не ограничивались только обращением к тексту как к источнику, но и касались теоретических проблем формирования, трансляции и функционирования текста, а также особенностей его перевода и интерпретации.

Ключевые слова: индология; перевод и интерпретация текстов; тибетология; Ю. Н. Рерих

Для цитирования: Тюлина Е. В. Ежегодная международная конференция «Рериховские чтения 2018 (58). Текст и память культуры: Древняя и средневековая Индия и Центральная Азия». *Ориенталистика*. 2019;2(1):191–203. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-191-203.

George Roerich Annual International Meeting (Ancient and Medieval India and Central Asia Text and memory of Culture)

E. V. Tyulina

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1758-8990>, e-mail: tyulina57@mail.ru

Abstract: The article offers a review of the 58th George Roerich Annual International Meeting. The meeting was attended by 34 scholars from Russia and Ukraine who conduct their research in the fields, which did interest the late Yu.N. Roerich, such as Tibet, India and Central Asia. The talks were held on the subjects closely related to the



political history, history of art, language philosophy and the history of religion. The scholars analyzed mostly unknown or very little texts, both ancient and medieval, written in Sanskrit, Pali, Tibetan, Nepalese, Chinese, Japanese and other languages. Along with the textual analysis they also offered results of their research in such areas as textual tradition, migration, as well as interpretation and translation into other languages.

Keywords: G. N. Roerich (1902–1960); India, studies of; South Eastern Asia, studies of; Texts, Asian, translation and interpretation of; Tibet, studies of

For citation: Tyulina E. V. George Roerich Annual International Meeting (Ancient and Medieval India and Central Asia Text and memory of Culture). *Orientalistica*. 2019;2(1):191–203. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-191-203.

17–19 декабря 2018 г. в Институте востоковедения РАН состоялись LVIII Рериховские чтения, посвященные теме «Текст и память культуры: Древняя и средневековая Индия и Центральная Азия». По традиции в чтениях принимали участие ученые, чьи исследования соответствуют основным направлениям научной деятельности Ю. Н. Рериха. Специалисты из Москвы, Санкт-Петербурга и Киева представили в общей сложности 34 доклада.

Доклад *Е. Д. Огневой* (ИВ РАН) «Поталака – местопребывание Авалокитещвары и один из его образов в тибетской традиции» был посвящен изучению танки из собрания Кабинета Ю. Н. Рериха (ИВ РАН, г. Москва), на которой изображен бодхисаттва милосердия Авалокитешвара. На танке рядом с центральной фигурой мы видим изображения, с помощью которых создается образ некой благословенной чистой земли – склоны гор, поросшие деревьями, целебными травами и цветами, искусственный водоем с лотосом и благими подношениями, пара оленей и птиц. Докладчица предположила, что этот образ – Поталака, его земля пребывания. Проанализировав буддийские тексты и визуальные изображения, посвященные Авалокитешваре и Поталаке, исследователь показала, что композиция на танке является самостоятельной тибетской разработкой сюжета Поталаки, в основе которого, видимо, лежит конкретный тибетский текст, содержащий описание реального или умозрительного паломничества к месту пребывания Авалокитешвары.

А. Г. Люлина (ИВ РАН) в докладе «Тибетский принцип *чой-йон* и его значение для тибето-цинских отношений» разъяснила смысл принципа *чой-йон* (отношения «духовный наставник – светский покровитель»), на основе которого строились отношения и связи, как внутренние – между различными регионами Тибета, ведомствами, личностями, так и внешние – между Тибетом и другими государствами. Наиболее подробно она остановилась на реформах Далай-ламы V Нгаванга Лобсанга Гьяцо (1617–1682), стремившегося создать наднациональное буддийское правительство, политика которого основывалась бы на принципах мирного сосуществования народов и единения религиозной и политической вла-



сти. Его встреча с цинским императором Шуньчжи в 1652 г. положила начало созданию отношений по типу *чой-йон* между Далай-ламами, Панчен-ламами и цинскими императорами, что предопределило развитие тибето-цинских отношений на протяжении полутора веков.

В докладе «Нетибетская лексика в тибетских диалектах Балтистана и Каргила: попытка этимологической классификации» А. И. Коган (ИВ РАН) предпринял попытку выявить и исследовать результаты внешнего (возможно, субстратного) влияния в лексике «мусульманских» тибетских диалектов. Для рассмотрения он привлек материал, содержащийся в словарях балти и ладакхи, включающих также данные по каргильскому диалекту. Проведенный анализ дал основания докладчику говорить о наличии довольно значительного пласта как индоиранской лексики, так и лексики, усвоенной из языка, близкого к бурушаски. При этом одна часть заимствований объединяет «мусульманские» диалекты с «буддийскими» говорами Нижнего Ладакха и района Леха, а другая характерна только для Каргила и Балтистана. Однако докладчик отметил, что поскольку работа по составлению словарей еще не завершена, представленные им результаты носят предварительный характер.

Г. Г. Хмуркин (МГТУ) в докладе «Индийские нумерационные системы. По материалам трактата Махавирачарьи “Собрание основных положений науки о вычислениях” (середина IX в.)» продемонстрировал различные системы записи натуральных чисел, использовавшиеся в средневековой Индии, выявил их особенности и закономерности. Нумерационные системы позволяли записывать одно и то же число различными способами. Например, простейшее число (цифра) 1 допускало как минимум 97 вариантов записи. Это вызвано тем, что значительная часть средневековых индийских астрономо-математических трактатов написана метрическим текстом, для создания которого требовался запас слов, обладающих разным количеством слогов. Доклад был воспринят с большим интересом, так как многие участники конференции занимаются исследованием санскритских текстов и столкнулись с трудностями при переводе названий чисел.

В. С. Дылыкова (Москва) в докладе «Еще раз о буквальном переводе третьей версии “Калачакра-тантры” буддийского канона» рассказала о специфике и сложности перевода третьей версии «Калачакра-тантры». Главные трудности вызваны тем, что в тексте используются буддийские термины, имеющие глубокие символические значения, так как они связаны с классом четырех главных тантр, излагающих медитативную практику йогических учений Древней Индии и Тибета.

Доклад А. Г. Мехакяна (ИВ РАН) «Майтхуна, слияние лотоса и ваджры, или О некоторых особенностях символического языка *сандхья-бхаша* буддизма ваджраяны» также касался сложностей понимания текстов тантры. Он предложил свою трактовку и перевод термина *сандхья-бхаша*



(*saṃdhyā–bhāṣaṃ*), обозначавшего особый многозначный язык, который лег в основу большинства философских трактатов тантрического индуизма и буддизма ваджраяны. В западной литературе он переводится как «язык тайны», «сокровенные речения», «энигматический язык», «сумеречный язык» и т.д. По мнению докладчика, термин *сандхья-бхаша* правильнее всего переводить как «символический язык», так как санскритское слово *saṃdhyā* означает прежде всего объединение, слияние воедино, а слово «символ» является производным от греческого σύμβολον (знак, признак, символ), которое в свою очередь происходит от глагола σύμ-βάλλω – «сличать, сравнивать, присоединять». В контексте философии тантры языковые слова-символы (*сандхья-баша*) служат объединению смыслов и явлений различных планов бытия, утверждению основополагающей доктрины тантризма – тождества противоположностей, микро-макрокосмического параллелизма.

В. М. Яковлев (Москва) в докладе «Божества и образы триграмм китайской “Книги Перемен” на свитке из коллекции Рерихов в Государственном музее Востока» рассмотрел 28-ю иконограмму астрологического свитка «Колеса времени» (Калачакра), посвященную мандале направлений. По его мнению, образы этого фрагмента представляют собой триграммы «И цзина», согласно схеме Позднего Неба (Верблюдица черного цвета символизирует триграмму «Кунь» (землю); белый цветок – образ триграммы «Дуй» и т.д.).

Н. В. Александрова (ИВ РАН), занимающаяся переводом «Лалитавистары», в докладе «Традиция “Лалитавистары” и ее истоки» поделилась своими наблюдениями, касающимися расхождений между разновременными версиями, а также предположениями о природе этих различий. Частично их можно объяснить эволюцией самого предания, формированием большого числа его прочтений, а в случае переводных вариантов – развитием техники и стилистики перевода, но кроме того, они были продиктованы и внешними влияниями. В докладе комплекс версий был рассмотрен в более широком контексте агиографической литературы, в особенности были интересны наблюдения о текстологических взаимосвязях между версией «Лалитавистары», дошедшей до нас в переводе Дхармаракши, и более ранней агиографической литературой, также сохранившейся в китайском каноне. Обнаружившиеся явления позволили докладчице по-новому поставить вопрос о характере переводческой деятельности Дхармаракши.

В докладе «Идеал *saṃjāna* в литературе гуптской эпохи» Ю. М. Алиханова (ИСАА МГУ) коснулась вопроса о разработке проблемы человеческого поведения в литературной традиции гуптского периода. Взяв за основу сборник Бхартрихари «Тришатака», докладчица показала, что поиски шли главным образом в направлении создания нового идеала, отличного от идеала *санньяси* и от идеала, проповедуемого дхармашастроами.



Сложившаяся в результате концепция «Хорошего человека» (sajjana) получила широкое распространение в поэзии и драме позднего периода древности и раннего Средневековья.

В докладе *А. Г. Гурии* (ИСАА МГУ) «К вопросу об обработке первоисточника в литературной санскритской джатаке» были рассмотрены особенности обработки сюжета о самопожертвовании слона (№ 514 в палийском каноне) в «Джатаке о слоне», входящей в состав «Гирлянды джатак» Харибхатты (IV–V в. н.э., последователя Арьяшурь и предположительно современника Калидасы). По мнению докладчицы, различия могут быть вызваны: с одной стороны, историческим развитием поэтики (перехода от архаической словесности и, шире, типа мышления – к авторской художественной литературе с ее ценностями и мировоззрением); с другой стороны, особенностями канона высокой придворной литературы (кавья), принадлежность Харибхатты к которой не вызывает сомнений. Кроме этого, в докладе оба текста – палийский первоисточник и санскритская литературная джатака – были проанализированы с точки зрения структуры повествовательного текста, и это позволило понять, как именно Харибхатта работает с исходным сюжетом и как создается ощущение выстроенности, композиционного изящества литературной джатаки.

Доклад *Е. Г. Вырщикова* (ИВ РАН) «Вратья и чакравартини: образ Миродержца в Древней Индии в палийских, санскритских и ведийских источниках» был посвящен двум образам «Покорения Мира», представленным в сильно отличающихся по времени создания памятниках – в «Атхарваведе» и палийском каноне. В палийском каноне этот сюжет описан в «Чаккаватти-сиханада-сутте» («Сутре львиного рыка чакравартини»), где покорение обитаемой Земли (четырех сторон света) осуществляется царем-«чакравартином» с помощью чудесного предмета – колеса-«чакры», являющимся одним из атрибутов («сокровищ») чакравартини. В «Атхарваведе» (15 глава) покорение четырех сторон света осуществляет не царь, а некий Вратья, и его атрибуты – «магадха» (певец), «блудница» (видимо, танцовщица) и музыкальные конструкции, по две соответствующие каждой из сторон света. В обоих случаях применение оружия не упоминается, более того, в палийском каноне подчеркивается, что чакравартин покоряет мир без помощи меча и наказаний. В итоге автор приходит к двум выводам. Первое: за сюжетом палийского канона стоял ранний субстрат, древностью не уступающий «Атхарваведе». Второе: в «Атхарваведе» и палийском каноне один и тот же сюжет разрабатывается на основе двух разных древних культурных матриц.

Н. А. Корнеева (Москва) в докладе «“Апастамба-яджна-парибхашасутра” (Āpastamba-yaġña-paribhāṣāsūtra): проблемы перевода» поделилась своими наблюдениями, сделанными в ходе изучения данного текста, входящего в состав «Апастамба-шраутасутры» (первые четыре главы



XXIV книги). Сутры *парибхаша* по большей части являются метаправилами к предписаниям *шраутасутр*, без которых их понять невозможно. Они в сжатом виде описывают структуру, основные принципы ведийских жертвоприношений и объясняют ритуальную терминологию. Анализируя происхождение жанра *сутр*, основные их характеристики и виды, а также структуру «Апастамба-яджна-парибхашасутры», докладчица поставила вопрос о методологии перевода данного текста и возможности переноса этой методологии на другие тексты *кальпасутры*.

Доклад В. В. Вертоградовой (ИВ РАН) «“Видимый” и “невидимый” мир в теоретико-культурном дискурсе Древней Индии» был посвящен особенностям понимания природы и специфики художественной выразительности, соотношения реального мира и мира художественного. Она рассмотрела представления «Читрасутры» из «Вишнудхармоттарапураны», касающиеся разных видов восприятия мира (*sādrśya*). Термины, связанные с этими понятиями, образованы от корня *drś* – «видеть» и обозначают различные виды подобия и подражания. Это *адришта* (*adr̥ṣṭa*) – «мир незримый» и *дришта* (*dr̥ṣṭa*) – «мир зримый», относящийся к непосредственному восприятию. Докладчица рассмотрела также категорию *сусадришья* (*susādr̥śya*), или *атисадришья* (*atisādr̥śya*), т.е. «абсолютно подобное», видимо, предполагавшую натуралистическое изображение. К ней можно отнести живопись, распространившуюся в раннегуптское время при царском дворе, и «городскую живопись» (*atisnāgara-vidha*).

Доклад Е. В. Тюлиной (ИВ РАН) «Варуна, вода и водоемы в трактатах по вастувидье в пуранах» был связан с одной из тем индийской науки о строительстве (вастувидьи) – искусственными водоемами. Их создание называлось «жертвоприношением воды» и ставилось в один ряд со строительством архитектурных сооружений. Если дома воспринимались как жилища людей, храмы – как жилища богов, то любой водоем представлялся как жилище Воды, персонификацией которой считался бог Варуна. Наиболее древние представления о Варуне сохранились в описаниях обрядов, которые совершались при создании водоемов и прудов. Важнейшим из них был обряд освящения, который особенно подробно описан в 64-й главе «Агни-пураны» (VI–IX вв.). Этот текст интересен тем, что дает возможность познакомиться с комплексом древних ритуалов и верований, так или иначе связанных с водой.

А. М. Дубянский (ИСАА МГУ) выступил с докладом «Тема “мадаль” (обряд самоистязания) в тамильской поэзии». Хотя стихотворения на данную тему включены в антологии любовной поэзии «эпохи санги», сама она стоит в ней особняком, ибо связана с нетипичным, «негармоничным» аспектом взаимоотношений поэтической любовной пары. Герой, влюбленный молодой человек, не получая, видимо, одобрения старших на брак с девушкой, устраивает проезд по селению на «пальмировом коне» – колючей ветви пальмировой пальмы. Он садится на нее



верхом, и друзья несут его к дому избранницы. Он громко стонет, стараясь привлечь к себе внимание окружающих. Смысл этого обряда не вполне ясен, но его цель, так или иначе состоит в возбуждении общественного мнения. В докладе были рассмотрены детали обряда и сделана попытка его объяснения.

О. П. Вечерина (МГППУ) в докладе «Чидамбарам и его *дикшитары* в зеркале “Панниру тирумурей”» изложила историю знаменитого храмового комплекса и его главного храма Шивы Натараджи, опираясь на данные шиваитского канона и других источников. В числе прочего она рассказала о регулярно проводящихся в Чидамбаре ритуалах и праздниках, поддерживающих древнейшие традиции почитания Шивы и его последователей. Их полноправными участниками являются как живые жрецы-*дикшитары*, так и бронзовые *мурти* наянаров, поэтов, царей и простых бхактов. Таким образом, усилиями многих поколений приверженцев Шивы храм и канон становятся неразрывно переплетены и неотделимы друг от друга.

Е. А. Юдицкая (ИВ РАН), исследуя семантику глагольного корня *bhram* и его дериватов на материале древнеиндийского эпоса и поэзии, констатировала, что корень *bhram* – один из наиболее частотных корней санскрита. Он относится к корням движения и имеет следующие значения: кружить, крутить, вертеть (размахивать оружием, вращать глазами, вращать гончарный круг), двигаться туда-сюда, бродить, блуждать, скитаться. Вторичные лексические значения глагола не менее популярны и связаны с такими понятиями, как душевное смятение, заблуждение, ошибка, ошибка восприятия и т.д. Корень имеет множество дериватов, которые и были рассмотрены в докладе. Особое внимание было уделено важнейшим понятиям теоретической мысли Древней Индии – *bhrama* и *bhṛānti*, обозначающим факты нарушения структуры, отсутствие структуры и принцип свободной композиции, например в древнеиндийской драме, где нарушение линейной композиции и разного рода сбои являются важным принципом художественной выразительности.

С. С. Тавастшерна (СПбГУ) в докладе «Деепричастия пассивного залога в языке пали?» высказал точку зрения, противоположную мнению некоторых исследователей языка пали, утверждающих, что в позднем пали появляются деепричастия пассивного залога (например, *dayhitvā*, *haññitvā*). На конкретных примерах употребления данных форм докладчик показал, что они никакого пассивного залога не выражают, и предложил более приемлемую трактовку конструкций с подобными «пассивными» деепричастиями как разновидности актантной деривации.

С. О. Цветкова (СПбГУ) в докладе «Ирония: “риторическая фигура” в североиндийской поэзии бхакти» показала, что ирония как фигура полемическая довольно широко представлена в средневековой (XV–XVII вв.) проповеднической поэзии основных направлений северо-



индийского бхакти (ниргуна- и сагуна-бхакти), конкурировавших между собой и с другими вероучениями. Мастером использования иронии считается Сурдас (1483–1563), поэт кришнаитского бхакти, основатель жанровой формы «Бхрамара-гита» («Песнь, [обращенная к] пчеле») в контексте изложения сказания о земном воплощении Кришны. Ироническими высказываниями обильно уснащена полемика пастушек-гопи, возлюбленных Кришны, с его посланцем Уддхавом, приверженцем доктрины иррационального медитативного восприятия трансцендентного бога. В докладе была отмечена специфика употребления иронии в индийской поэтике и ее использования в средневековой религиозной проповеди по сравнению с методами, описанными в западной античной и средневековой риторике.

Несколько докладов было посвящено философской тематике. С. Ч. *Офертас* (ИВ РАН) выступил с докладом «Несколько слов о “я” и Адвайте в свете узнавания себя как предельного обладающего в толкованиях Абхинавагупты на “Ишварапратьябхиджня-карику” Утпаладевы».

Доклад А. В. *Ложкиной* (ИФ РАН) «Вопрос о соотношении субъекта-пудгалы, дискретности мышления-читты и устойчивости характеристик личности в тексте “Катхаваттху” (фрагмент 1.1.193–1.1.196)» был основан на подробном анализе отдельного фрагмента раннебуддийского полемического текста «Вопросы дискуссии» («Катхаваттху») о соотношении субъекта-пудгалы и функционировании мышления и сознания (*читта*). Докладчица предложила свой вариант понимания и перевода текста, предполагающего атрибуцию реплик. Также было проведено краткое исследование раннебуддийской концепции сознания (*читта*) применительно к беседе тхеравадина и пудгалавадина.

Доклад Л. И. *Титлина* (ИФ РАН) «Дискуссия между буддистами и санкхьяяками о существовании и природе атмана в разделе “Атмапарикша” “Таттвасанграхи” Шантаракшиты» был сделан на основе его собственного перевода. Он рассмотрел раздел седьмой главы, посвященный полемике с санкхьяяками о природе атмана. Проанализировав аргументы санкхьяяков и буддистов, докладчик показал, что Шантаракшита и его преемник Камалашила лишь на первый взгляд успешно опровергают все аргументы представителей санкхьи относительно существования и свойств субъекта-пуруши (атмана), пытаются вскрыть внутренние противоречия в логике оппонентов и доказать, что понятие о неизменном атмане как о реалии – лишь иллюзия психики, которая не подтверждается реальным опытом и вступает в логическое противоречие с фактами. В действительности же аргументы как брахманистов, так и буддистов оказываются релевантны в основном только в рамках их собственных систем, а главным предметом противоречий в вопросе о субъекте оказывается не столько само его признание или отрицание, сколько несходство онтологических и логических парадигм



спорящих сторон. В любом случае практически вся аргументация оппонентов направлена на то, чтобы опираться на собственную философскую логику. Для буддистов это несубстанциалистская логика дхарм, а для санкхьяиков – особая логика дуализма, которая в принципе доступна критике, только исходя из их собственных положений.

В докладе «Брахмадева и его комментарий “Дравьясанграха-вритти” в контексте джайнской текстовой традиции» *Н. А. Железнова* (ИВ РАН) поделилась итогами изучения «Дравьясанграха-вритти» Брахмадевы – комментария более раннего трактата, носящего название «Дравьясанграха» (букв. «Собрание субстанций») и приписываемого известному дигамбарскому мыслителю Немичандре Сиддханте Чакравартину (X–XI вв.). В этом произведении Брахмадева использует «коренные» (*mūla*) *gatxi* Немичандры в качестве ключевых концептов, или опорных рубежей, и оно, по сути, является полным и довольно подробным изложением всей джайнской доктрины, как ее понимает дигамбарская традиция. Докладчица представила убедительные аргументы, позволяющие датировать это произведение XIV в., рассказала о его своеобразии и о структуре его текста, а также об особенностях ведения полемики с оппонентами, с которыми Брахмадатта спорит, отстаивая положения джайнской доктрины.

Д. И. Жутаев (ИВ РАН) в докладе «“Ратнавали” Нагарджуны и “Дашабхумика-сутра”: явные и неявные связи» показал, как соотносится ключевая махаянская шастра «Ратнавали» («Драгоценная гирлянда»), входящая в корпус Нагарджуны, с другими буддийскими сакральными текстами. Докладчиком была установлена зависимость этого сочинения от махаянской «Дашабхумика-сутры», притом от ее текста именно в том виде, в каком он дошел до наших дней.

Е. С. Лепехова (ИВ РАН) посвятила свой доклад «Обращение к буддийским сутрам “неясного” происхождения при императорском дворе в Японии в VIII в.» исследованию ранее не изучавшегося буддийского текста «Сутра о спасении и защите тела и жизни» (кит. «Цзюху шэнмин цзин», яп. «Куго синмё кё»). Буддийские каноны, составляемые в Японии в VIII в., не всегда строго следовали китайским образцам. Так, в японский буддийский канон «Гогацу цуйтати иссайкё» вошли сутры, которые в китайских каталогах были причислены к разряду «сомнительных» или «неясного происхождения». Одной из них и является «Сутра о спасении и защите тела и жизни», включенная в канон в 737 г. по приказу императрицы Комё. Возможно, составителей каталога могло привлечь содержание самой сутры, в которой большое внимание уделяется борьбе против колдовства и враждебных сил. В этот период страна и ее обитатели страдали от различных стихийных бедствий, эпидемий и вызванных ими социальных потрясений. В этих условиях императорская власть была готова использовать любые буддийские тексты, независимо от их проис-



хождения, если они выглядели эффективным средством для ее самоутверждения и защиты.

К. А. Демичев (НИУ РАНХиГС) в докладе «Текст в контексте: образ идеального сикхского правителя в кодексе “Прем Сумараг” в позднесредневековых панджабских реалиях» отмечал, что в созданном в первой трети XVIII в. кодексе «Прем Сумараг» («Путь любви»), посвященном поведению сикха и правилам устройства сикхской общины, отразились новые представления, пришедшие на смену традиционной концепции власти правителя в сикхизме. После смерти десятого сикхского гуру Гобинда Сингха в 1708 г., в условиях полномасштабной войны, а затем преследований, геноцида и перехода к ведению партизанской войны, сикхи выработали новые представления об идеальном государственном устройстве и образе правителя, которому приписывались черты, качества, свойства и функции, представлявшие наиболее важными в новой исторической обстановке.

Доклад Ю. Г. Атмановой (ИВ РАН) «Образ Йусуфа в могольской живописи: к вопросу атрибуции» был посвящен исследованию образной и семантической составляющих изобразительной репрезентации истории Йусуфа в могольской миниатюрной живописи XVI–XVIII вв. На конкретном эмпирическом материале была рассмотрена проблема бытования в могольской художественной среде двух практик. Первая подразумевала конвенциональное визуальное воплощение образа Йусуфа в русле персидской изобразительной традиции. Вторая заключалась в интерпретации живописного образа Йусуфа в могольском стиле. Были также затронуты отдельные вопросы, связанные с атрибуцией сюжета и персонажей в трех могольских миниатюрах с историей Йусуфа, и показано, какое влияние на иконографию и стилистическую составляющую персидской миниатюры оказали утонченная эстетика и философия могольской придворной культуры, отражающие властную идеологию.

В докладе «Еще раз к вопросу о сандаловой статуе Будды» Б. У. Китинов (РУДН) коснулся истории создания, почитания и хранения Зандан Зоу – сандаловой статуи Будды, более известной как Зандан Жуу. Докладчик уже обращался к этой теме, однако новые изыскания дали ему возможность внести уточнения в исследование этого малоизвестного сюжета. Он обнаружил архивный материал (конец 1/3 XVIII в.), в котором есть любопытная информация о том, что послы доставили из Китая в Калмыкию тетрадь, где изложена «история о строении Зандан Зоу...». Вероятно, руководство калмыцкой сангхи желало знать (восстановить в памяти) особенности построения этого специального храма и специфику композиции самой статуи. Такой особенный интерес мог быть продиктован, по мнению докладчика, только одним обстоятельством – желанием возвести аналогичный храм и воссоздать подобную статую. Считалось, что пребывание данной статуи в определенном месте гаран-



тировало процветание там учения. Можно предположить, что появлению Зандан Жуу в калмыцких землях мыслилось Шакур-ламой, лидером калмыцкого духовенства, как принципиальный и необходимый шаг к укреплению веры и возрождению крепкого государства.

Д. Н. Воробьева (ГИИ) выступила с докладом «Богиня с *гхантой* и *гхатом*. Дурга (?) в иконографической программе буддийского храма Аурангабада». В исследуемом изображении ее больше всего заинтересовал предмет под нижней левой рукой богини, на который исследователи не обращали внимания. По ее мнению, это изображение барабана, причем – это не *дамару*, характерный для Дурги, как *шакти* Шивы (илл.), а *гхата* – выполненный в форме керамического горшка. Подобный барабан не встречается в других изображениях богини, а также не перечисляется в списках оружия из пуранической литературы. Изображение Дурги находится в небольшом пещерном храме зального типа, по стенам которого расположена группа Саптаматрик («семи Матерей») с Ганешей, Шивой и Буддой. Очевидно, что Дурга в Аурангабаде воспринимается как охранительное божество: считается, что барабан *гхата* и второй атрибут, колокольчик *гханта*, выполняют защитную функцию. Таким образом, в Аурангабаде в иконографию индуистской богини внесли изменения при помещении в буддийский контекст: здесь она – страж буддийского учения *дхармапала*.

А. Н. Бабин (ГИИ) в докладе «Живопись и графика Гималайского региона в коллекции И. П. Минаева (МАЭ РАН): некоторые аспекты атрибуции и интерпретации» рассказал о трудностях, которые возникают при исследовании коллекции, переданной в музей наследниками выдающегося индолога И. П. Минаева без подробной описи. Значительная часть ее единиц хранения до сих пор нуждается в уточнении времени и места создания, а также в интерпретации изображенного. В докладе перечислены предметы коллекции, которые могли быть созданы или приобретены И. П. Минаевым во время путешествий в Гималайском регионе, и предложена атрибуция двух экспонатов. Один содержит три вертикально ориентированных листа (ок. 36 × 27 см.) с изображениями персонажей буддийского и индуистского пантеона; судя по особенностям стиля и иконографии, он происходит из Непала. Другой имеет горизонтальный и несколько более крупный формат (порядка 50 × 80 см.). На нем представлены различные персонажи и сюжеты, большей частью связанные с вишнуитской образностью; в некоторых из них отчетливо просматриваются иконографические особенности, характерные для региона Кумаон в современном штате Уттаракханд.

В докладе «Тантрическая традиция в искусстве индийского модернизма» Е. О. Кузина (ГИИ) проанализировала избранные стихотворения Октавио Паса (1914–1998), мексиканского поэта, лауреата Нобелевской премии (1990), эссеиста и прозаика. Все его произведения, созданные во



время пребывания в Индии в 1960-е гг., проникнуты индуистским мистицизмом и, по мнению исследователей, должны рассматриваться через призму тантрической традиции. В некоторых стихах этого времени отразилось взаимодействие поэта с визуальным материалом искусства Индии, в частности с работами Джагдиша Свамнатхана, чье творчество также было тесным образом связано с тантризмом.

Доклад *К. П. Шрестхи* (ИВ РАН) «Некоторые аспекты культа живой богини Кумари в Непале» был посвящен уникальному явлению религиозной жизни Непала – культу живой богини Кумари, почитаемой и индуистами, и буддистами. Докладчик изложил историю культа, обрядов и церемоний, связанных с поклонением Кумари, дополнив рассказ легендами, которые он записал в Непале и подготовил к изданию на русском языке.

«Имперская идея или этнический стереотип? Концепт “монгол” в первой половине XIII в.» – тема исследования *Ю. И. Дробышева* (ИВ РАН). Проанализировав источники, сообщающие о монголах, он пришел к выводу о том, что поведение монгольских захватчиков в покоряемых странах определялось не этническими стереотипами, а имперской идеологией, которой было пропитано все монгольское общество той эпохи, начиная от великих ханов и кончая рядовыми воинами. При этом слово «монгол», обозначающее воина великого хана, следует рассматривать как политоним, а не как этноним. По сути, это идеологема, за которой стоял творец нового миропорядка, санкционированного самим Вечным Небом. Данная идеологема, порожденная имперской идеологией монгольской элиты, широко внедрилась в массы кочевников, необязательно монголов. Конструирование концепта «монгол», по мнению докладчика, было начато при дворе Чингисхана с подачи цзиньских перебежчиков около 1211 г., а практически завершено ко времени похода в Европу в 1241–1242 гг.

Одно выступление было посвящено деятельности семьи Ю. Н. Рериха. *А. М. Шустова* (ИВ РАН) в докладе «Буддийская миссия Н. К. Рериха в Лхасу» осветила вопрос, почему тибетский поход Рериха (в 1927 г.) осуществлялся как буддийская миссия и был назван «посольством западных буддистов». Готовя экспедицию, Н. К. Рерих опирался на пророчество Дзонкапы, который предсказывал новую реформацию буддизма «ламой, родившимся в западном теле». Предполагалось, что экспедиция достигнет Лхасы и проведет переговоры с Далай-ламой 24 ноября 1927 г. Именно в этот день в США должен был состояться буддийский собор, на котором выбирался глава западных буддистов. Цель экспедиция Рериха – преодолеть изоляцию Тибета (существовал запрет на его посещение европейцами) и объединить восточных и западных буддистов. Однако осуществление этой идеи в то время было невозможно. Слабая тибетская власть и сильное английское противодействие решили исход экспедиции – было принято решение о недопущении ее в Лхасу. Как считает



докладчица, есть свидетельства о том, что Н. К. Рерих видел будущее буддизма в дальнейшем развитии на западе. Это произошло лишь при Далай-ламе XIV – буддийские ценности стали достоянием всего мира.

Выводы

Тематика Рериховских чтений охватывала несколько областей гуманитарного знания: филологию и языкознание, историю и искусствоведение, философию и религиоведение. Такое разнообразие тем было продиктовано широтой научных интересов Ю. Н. Рериха, памяти которого посвящена конференция. Завершились чтения уже вошедшим в традицию так называемым дивертисментом – культурной программой, на которой их участники выступают со своими художественными произведениями и переводами.

Список сокращений

ГИИ – Государственный институт искусствознания, г. Москва.

ИСАА МГУ – Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета, г. Москва.

ИВ НАН – Институт востоковедения Национальной академии наук Украины.

ИФ РАН – Институт философии РАН, г. Москва.

МГТУ – Московский государственный технический университет, г. Москва.

МГППУ – Московский городской психолого-педагогический университет, г. Москва.

НИУ РАНХиГС – Научно-исследовательский университет Российской академии народного хозяйства и государственной службы, г. Москва.

РУДН – Российский университет дружбы народов, г. Москва.

СПбГУ – Санкт-Петербургский государственный университет, г. Москва.

Информация об авторе

Елена Валерьевна Тюлина, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории Востока Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Elena V. Tyulina, PhD (History), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Sciences RAS, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 28 декабря 2018 г.

Принята к публикации: 16 января 2019 г.

Article info

Received: December 28, 2018

Accepted: January 16, 2019



Теоретические и практические разработки в области лексической семантики восточных языков

А. С. Крылова

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация,

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2286-3304>, e-mail: krylova_anastasi@bk.ru

Резюме: данная статья представляет собой обзор межинститутской конференции «Востоковедные чтения 2018. Лексикология и лексикография», состоявшейся в год 200-летия Института востоковедения РАН. Важнейшими затронутыми темами явились проблема критериев определения слова в восточных языках и такие смежные понятия, как лексические комплексы и устойчивые словосочетания. Кроме того, были прочитаны доклады об истории лексикографии восточных языков, обзоры различных типов словарей – от традиционных двуязычных и толковых до современных словарей интернет-сленга и знаков препинания, а также сделано много интересных наблюдений в области лексикологии и лексической семантики восточных языков.

Ключевые слова: конференция; лексикография; лексикология; лексическая семантика; слово; словари

Для цитирования: Крылова А. С. Теоретические и практические разработки в области лексической семантики восточных языков. *Ориенталистика*. 2019;2(1):204–217. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-204-217.

Lexical semantics of oriental languages. Theory and praxis

A. S. Krylova

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2286-3304>, e-mail: krylova_anastasi@bk.ru

Abstract: the article offers a review of the scholarly inter-institute meeting, which addressed the studies in the field of lexicology and lexicography, the “The Orientalist Readings 2018”. The meeting was held in the year of the 200th anniversary of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. Among the most important topics covered during the meeting were the criteria used to define the term “word” in Oriental languages as well as related topics dealing with “lexical complexes” and expressions. Additionally, there were communications regarding the history of the Oriental lexicography as well as ways and methods used for building up dictionaries. The latter covered both traditional bilingual dictionaries and thesauri as well as modern dictionaries, which deal with the Internet slang and punctuation. Along with the mainstream topics the participants paid attention and made



interesting remarks and observations regarding the field of lexicology and lexical semantics of Oriental languages.

Keywords: dictionaries; lexicography; lexicology; word semantics; word, theory of

Для цитирования: Krylova A. S. Lexical semantics of oriental languages. Theory and praxis. *Orientalistica*. 2019;2(1):204–217. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-204-217.

Введение

Межинститутская научная конференция «Востоковедные чтения 2018. Лексикология и лексикография», проходившая с 4 по 6 апреля 2018 г. в Москве, стала частью юбилейной программы, приуроченной к 200-летию Института востоковедения РАН. Мероприятие было организовано Отделом языков народов Азии и Африки ИВ РАН и смогло охватить практические и теоретические вопросы лексикографии восточных языков, в том числе связанные с китайской иероглификой; феномены лексического уровня языка, смежные с синтаксисом и с морфологией; исследования по лексической стилистике, включая функционирование заимствований; описания отдельных лексем и семантических полей, также в типологическом аспекте, и диахронические исследования.

Обзор докладов и выступлений

Секция «Лексикография» открылась выступлением *З. М. Шаляпиной* (ИВ РАН), рассказавшей об исследованиях по лексикологии и лексикографии в Отделе языков народов Азии и Африки ИВ РАН, за время существования которого было создано более 70 словарей, как традиционных, так и компьютерных лексикографических разработок. Немало внимания уделялось и уделяется теоретическим проблемам, например таким, как вычленение объекта исследования – слова, что особенно важно для языков Азии и Африки (ведь исторически понятие слова в языкознании складывалось прежде всего на материале языков Европы и индоевропейских языков).

Доклад *И. Н. Комаровой* (ИВ РАН) был посвящен одной из самых интересных работ института – тибетско-англо-русскому словарю Ю. Н. Рериха с санскритскими параллелями. В Отделе языков народов Азии и Африки Института востоковедения АН СССР была создана специальная группа по редактированию рукописи «Тибетско-русско-английского словаря с санскритскими параллелями», которую возглавил талантливый тибетолог к.ф.н. Ю. М. Парфионович. В эту группу входили к.ф.н. В. С. Дылыкова, д.и.н. В. А. Богословский, к.ф.н. Б. Д. Бадараев и К. М. Черемисов. Этот уникальный труд приобрел огромную популярность. Словарь замечателен тем, что содержит множество лингвострановедческих и культурологических данных, а потому интересен не только специалистам-тибетологам, но и широкому кругу читателей. Докладчица также отметила сход-



ство научной биографии Ю. Н. Рериха с биографией венгерского основателя тибетологии и санскритологии А. Чома де Кёрёши.

К. А. Кожя (ИВ РАН) рассказала об интересном эксперименте Дж. Каллери по описанию китайского языкового строя. Работа Каллери была критически проанализирована И. Бичуриным, придерживавшимся традиционного академического подхода. Каллери составил словарь китайского языка на основе фонетического принципа, считая базовой частью иероглифа не ключ, а фонетик. Однако в этот период еще не существовала четко разработанная фонетическая транскрипция, что сделало эксперимент Каллери преждевременным и неудачным и дало И. Бичурину основания для отрицательной оценки работы.

История создания Большого китайско-русского словаря под редакцией И. М. Ошанина была изложена И. П. Черниковой (ИВ РАН). Работа над словарем, отметила она, велась почти 70 лет, начавшись еще в довоенный период под руководством В. М. Алексеева. И. М. Ошанину пришлось продолжить работу после смерти В. М. Алексеева в 1951 г. Годы войны и сталинского террора сделали задачу подбора авторского коллектива чрезвычайно сложной. Успеху дела способствовала встреча с В. И. Пентковским, который стал ученым секретарем группы. В докладе отмечены удивительные совпадения в биографиях И. М. Ошанина и В. И. Пентковского: оба имели польские корни, учились в кадетских корпусах, оба рано увидели несправедливость и стали горячими сторонниками социального равенства. Это привело их к участию в революционном движении и поддержке советской власти. Позже оба служили вместе в одних и тех же консульствах Китая. Обоих пощадили репрессии и война, и они встретились в Москве в поисках места работы. Словарь вышел в 1984 г., когда обоих уже не было в живых, а новые поколения китаистов продолжают использовать его до сих пор, в том числе уже в электронном виде.

Замечательной страницей новейшей истории отечественной лексикографии восточных языков является Новый большой вьетнамско-русский словарь, об истории создания которого рассказала В. А. Андреева (ИЯЗ РАН). Работа над его составлением велась совместными усилиями ученых Института языкознания РАН и Института лексикографии и энциклопедий Вьетнамской академии общественных наук. Вышедший из печати в 2012 г. словарь является наиболее полным из двуязычных словарей вьетнамского языка, отличается подробной разработкой словарной статьи и богатым иллюстративным материалом. Работа над словарем генетически и типологически сильно отличных друг от друга языков ставила перед исследователями множество задач, таких как определение принадлежности частей речи, критерии границ слова, разграничение и классификация значений слов, унифицированное лексикографическое оформление. В Новом большом вьетнамско-русском словаре имеется несколько типов словарных статей, относящихся к общеупотре-



бительной, страноведческой, терминологической, иноязычной и фразеологической лексике.

Наиболее обширный раздел конференции был посвящен вопросам современной востоковедной лексикографии. Ряд докладов касался текущих отечественных разработок. *В. Б. Иванов* (МГУ) рассказал об электронной и бумажной версиях Большого персидско-русского словаря. Необходимость в новом словаре назрела давно, так как со времени выхода двухтомного словаря под редакцией Ю. А. Рубинчика реалии России и Ирана существенно изменились. Кроме того, старые словари недостаточно включали лексику классического персидского языка. Новый словарь разрабатывается с 2005 г., содержит 75 тысяч словарных статей и 57 тысяч фразеологизмов. Бумажная версия электронного словаря будет представлена в трех томах.

Доклад *К. И. Демича* и *А. В. Костыркина* (ИВ РАН) был посвящен подготовке Японско-русского электронного словаря и современным японским лексикографическим разработкам. Для электронных словарей японского языка чрезвычайно важна задача отождествления слова, соотношение словарного, заголовочного и синтаксического слова. Кроме того, в японском языке идентификация лексики осложнена наличием у слова множества графических форм, а также отсутствует четкая граница между словоизменением и словообразованием.

К. Д. Михайлов (МАДГТУ) рассказал о работе по созданию трехязычных отраслевых словарей, ведущейся в университете. *Е. Ю. Бессонова* (МГУ) познакомила слушателей с таким специфическим жанром японской традиционной лексикографии, как словари-письмовники. Пособия по составлению писем были известны в Японии с XI в., позже их содержание и функции расширялись. Так, в Корее японские письмовники использовались как учебники японского языка. В настоящее время письмовники – лингвострановедческий жанр, пособие по изучению японского этикета, традиций и языка. По недавним исследованиям, в последние годы они набирают популярность среди молодежи как литература, дающая проверенные и надежные методы построения межличностных отношений.

В докладе *А. Н. Сбоева* (ДФУ) отмечалось, что в китайской лексикографии становится чрезвычайно важной такая сфера, как интернет-лексика, которая вторгается в общественную и политическую официальную речь, и поэтому ее исследование и фиксация делаются приоритетной задачей. Словари интернет-лексики китайского языка, в отличие от традиционных словарей, включают в себя значительное количество буквенных и цифровых слов и словосочетаний, а также некоторые визуальные образования и популярные фразы и выражения.

Несколько докладов было посвящено диалектологической и полевой лексикографии. *А. С. Крылова* (ИВ РАН) сделала сообщение об опыте



полевой работы по сбору лексики индоарийского языка куллуи (Индия, штат Химачал-Прадеш). Притом что современный полевой лингвист располагает новыми технологиями и программным обеспечением, помогающими ему в его работе, он тем не менее сталкивается с рядом сложностей при описании ранее подробно не описанного и нестандартизованного языка, начиная с проблемы единой транскрипции и кончая специфическими узкоместными природными и культурными реалиями.

Тема исследования *А. В. Громовой* (МГУ) – лексикография диалектов и языковых разновидностей Ирана в начале XXI в. Играя значительную роль в развитии иранской лексикографии, Академия персидского языка и литературы разработала программный документ «Принципы и критерии словозамены», который является одним из источников терминотворчества, проводимого с целью замены многочисленных заимствований из европейских языков. Исследовательская группа академии «Иранские языки» ведет работу по двум направлениям: история иранских языков и синхронная диалектология. Один из ее проектов – «Сокровищница диалектов Ирана» предусматривает документирование идиомов, включающее сбор материала по каждому идиому объемом примерно 1500 слов и словосочетаний по различным семантическим доменам, местоимения, антонимические пары, парадигмы глаголов, а также сто предложений, отображающих основную грамматическую информацию. Иногда прилагается также короткий рассказ или диалог. Издано уже 7 томов по 72 идиомам Фарса, продолжена работа и по другим регионам.

Тема иранской диалектной лексикографии была освещена *Е. К. Молчановой* (ИЯз РАН) и *С. Сильвани* (независимый исследователь) в докладе «Словарь говора населения Эваза». Словарь вышел в свет в 2017 г. Его авторы – Насрин Энсафпур и Мохаммада Рафи Зияи. Материал для словаря собирался в течение 10 лет. В предисловии к нему описывается история его создания, подробно перечисляются профессии и занятия информантов. Так как Мохаммад Рафи Зияи является не только носителем говора, писателем и исследователем, но и художником-карикатуристом, он смог снабдить словарные статьи собственными иллюстрациями в жанре миниатюр. Также к словарю прилагается грамматическая, диалектологическая и краеведческая информация.

Н. Г. Румак (МГУ) познакомила слушателей с проблематикой описания ономастопозитической лексики японского языка. Такая лексика играет особую роль в японской поэзии хайку, создавая богатые ассоциативные ряды, что связано с одновременной актуализацией разных значений языковой единицы. Это усложняет задачу лексикографического описания, требуя возможно более точного указания всех элементов значения, реализующихся в разных контекстах. В качестве возможных подходов предлагаются семантические категории *С. В. Чиронова* или семантические примитивы *А. Вежицкой*.



А. С. Зверев (ИВ РАН) проинформировал о новой области японской лексикографии – словарях знаков препинания. Известно два японских пунктуационных словаря-справочника, которые имеют как общие элементы метода, так и отличия. Статья в словаре Ооруй Масатоси включает японское название пунктуационного знака в качестве заголовка, сам знак, его происхождение, другие названия и способ употребления. При этом границы понятия «пунктуационный знак» размыты: словарь Ооруй Масатоси включает и диакритические символы, а словарь Сёёгаккан – даже знаки музыкальной нотации и математические операторы. Оба словаря демонстрируют тенденцию к стиранию языковых границ, что приводит к появлению в них «омонимов» – графически идентичных пунктуационных знаков разных языков с разным значением.

Г. Б. Дудченко (НИЯиК) представил оригинальный метод классификации иероглифов, на основании которого составлен авторский китайско-русский словарь, вышедший в 2018 г. Автор отказывается от традиционного деления на ключ и фонетик и прибегает к классификации по трем, по его наблюдениям, мнемонически удобным параметрам: количество пересечений, количество замкнутых прямоугольников, и наличие / отсутствие элементов симметрии по вертикальной оси. Впрочем, как заметила А. С. Панина, степень применимости такого словаря не вполне ясна, так как легкость подсчета упомянутых элементов подразумевает знакомство читателя с китайской каллиграфической традицией, а значит, и с системой ключей.

Оживленную дискуссию вызвал доклад по истории китайской иероглифики Е. А. Хамаевой и Д. М. Домашевской (ИГУ), посвященный этимологии знаков китайской письменности. Начало этимологии китайской иероглифики восходит к словарю «Шо вэнь цзе цзы», который современными исследователями воспринимается критически: очевидно, что знаки истолковывались в духе конфуцианства и идеологической реакции на события эпохи Цинь. Авторы доклада показали, как изменялась форма знаков китайской письменности, традиционно не касаясь вопроса фонетики. Т. А. Сафин (МГУ) рассказывал о создании этимологического словаря китайского языка на основе принципов фонетической реконструкции, предложенных С. А. Старостиным. Принцип автора состоит в том, что набор слов и набор иероглифов китайского языка не соответствуют друг другу однозначно, а традиционные китайские этимологические словари содержат именно графическую этимологию, поэтому важнейшей задачей является описание лексического, а не иероглифического состава языка.

Секция «**Лексика и грамматика**» началась с раздела «Понятие слова. Морфология слова», который был открыт докладом чл.-корр. РАН В. М. Алпатова (ИЯз РАН) о словарных и грамматических языках. Автор рассматривает деление на флективные, агглютинативные и изолирующие языки с точки зрения удобства их описания при помощи словарей



или грамматик. Современная грамматическая традиция была разработана на базе флективных языков (таких как латинский и санскрит), в то время как древнейшая китайская лингвистическая традиция не имела грамматик, а ее основным жанром был словарь. В Японии китайская традиция была перенесена на почву агглютинативного языка, и к XVIII в. в японской лингвистике был разработан жанр грамматики. Если грамматика флективного языка в большей степени описывает парадигматику, то грамматика агглютинативного языка – синтагматику. Таким образом, можно выделить словарные и грамматические языки, а среди грамматических языков выделять синтагматически и парадигматически ориентированные.

Доклад *Т. Г. Погибенко* (ИВ РАН) был посвящен лексическому комплексу в австроазиатских языках. Лексический комплекс представляет собой устойчивое сочетание слова с его синонимом или лексической функцией. Особенно интересна гипотеза о том, что наличие в языках мунда зависимой и независимой основ у имен (без каких-либо продуктивных моделей их образования, а часто и супплетивных) объясняется происхождением независимых основ из именных лексических комплексов. Аналогично эхо-формы глаголов в языках мунда могут происходить из глагольных лексических комплексов. Это предположение выглядит довольно правдоподобно и требует дальнейшей проверки в процессе разработки исторической фонетики языков мунда.

С. Бунруанг (МГУ) сопоставила понятие слова в русском и тайском языках. Докладчик считает слово «основной единицей языка, которая для его носителей является психолингвистической реальностью». При этом для европейских языков, языков флективного типа, выделяются фонетический, структурный, морфологический, синтаксический и семантический критерии. Однако применительно к слову в изолирующих языках эти критерии не используются. Для типологического сопоставления необходимо учитывать те критерии выделения слова, которые не являются лингвоспецифичными.

Следующие выступления были посвящены лексической деривации. Доклад *Е. Л. Гладковой* (МГИМО(У) МИД РФ) развил уже упомянутую тему терминотворческой деятельности Академии персидского языка и литературы. В общественно-политической лексике современного персидского языка растет продуктивность префиксации, однако основными продуктивными средствами словообразования являются аффиксы и полуаффиксы – основы настоящего времени простых глаголов, имеющие лексическое значение, но не употребляющиеся как самостоятельные лексические единицы. *В. Л. Цуканова* (РУМ) рассмотрела проблему четырехконсонантных глаголов в семитских языках. Их можно описывать как лексически, так и грамматически, в качестве особых пород, которые не перечисляются в классических арабских грамматиках. Автор



проводит аналогию между поздним образованием четырехконсонантных корней из трехконсонантных и более древним явлением: трехконсонантными корнями, включающими двухконсонантную ячейку. В докладе Л. Б. Будажаповой (БГУ) вновь обсуждалась проблема выделения слова. В бурятском языке вызывает вопросы различение составных атрибутивных сложных существительных и аналогичных по структуре свободных словосочетаний. Основным критерием различения можно назвать семантический, так как иные критерии (например, морфологический) для бурятского языка оказываются нерелевантны.

Раздел **«Морфосинтаксис и синтаксис»** открылся докладом Н. Н. Воропаева (ИЯз РАН) о ритмических количественно дифференцированных синонимах в китайском языке. Существование слов китайского языка в двух разных количественных формах перекликается с докладом Т. Г. Погибенко о лексических комплексах в австроазиатских языках. Тема доклада О. А. Лесько (ИВ РАН) – китайская синонимия на частном случае глагольной синонимии. Глагол со значением ‘учиться’ употребляется либо в сочетании с объектом изучения, либо в сочетании с синонимичным глаголом, образуя таким образом эхо-слово. Е. Л. Рудницкая (ИВ РАН) описывала сочетания полувспомогательных глаголов с лексическими глаголами в корейском языке. Семантика таких сочетаний разнообразна (например, аспектуальная, модальная), однако согласно выводам докладчика, основным компонентом все же является модальный. П. В. Гращенков (ИВ РАН, МГУ) сделал доклад об адъективном управлении в русском языке в сопоставлении с типологическими данными о других языках мира. Адъективное управление, в отличие от глагольного, малоисследованная тема. Как его глубинная структура, так и типология ее поверхностных реализаций представляет большой интерес для изучения.

Секция **«Лексическая семантика и лексическая типология»** включала три раздела, во многом пересекающихся между собой. Первый из них был посвящен сравнительно-историческим исследованиям. Доклад Д. И. Эдельман (ИЯз РАН), прочитанный Л. Р. Додыхудоевой, рассматривал обозначения сторон света в иранских языках и их соотношение со словами для таких понятий, как «правый», «левый», «передний», «задний». Замечания по докладу, сделанные А. Г. Беловой и А. С. Крыловой, касались следующего: как в арабском, так и в индоарийских языках «передний» связывается преимущественно с востоком, и названия других сторон света свидетельствуют о том, что в наивной картине мира древних индийцев, иранцев и арабов человек обращен лицом к востоку. Однако данные отдельных иранских языков и диалектов осложняют картину, добавляя в нее, вероятно, направления древних кочевий и течения рек. Кроме того, восток и запад связываются с восходом и закатом солнца, юг – с полуднем и дневной трапезой и т.п.



Вопросы семантической реконструкции в чадских языках затронула *О. В. Столбова* (ИВ РАН). Она рассмотрела характерные для чадских языков виды многозначности и семантические переходы, зачастую неочевидные для неспециалиста. Исследовалась семантика строительства, жизнедеятельности и танца. Особенно интересны семантические переходы в области, касающейся строительства: «строить», «лепить горшки», «плести», «шить», «прясть», «жениться». Такое своеобразие связано, с одной стороны, с технологией постройки плетеного жилища, обмазанного глиной, с другой – с обычаем строить новое жилище перед свадьбой.

Доклад *И. Б. Иткина* (ИВ РАН) описывал семантику некоторых тохарских А лексем и их соответствия в тохарском Б. Лексема тохарского А *ylār* в ранний период тохаристики переводилась Э. Зигом и В. Зиглингом как «любимый», и ее соответствием в тохарском В было *lāre* с тем же значением. Это соответствие несовершенно фонетически, поэтому более поздние исследователи предпочли сопоставление с тохарским Б *ylār* «слабый», с соответствующим изменением толкования. Автор показывает, что значение «любимый» более правдоподобно. Продолжением тохарской темы явилось выступление *М. В. Выжлакова* (УР) о трех глаголах речи в тохарском А языке. Семантика глагольной триады исследовалась по методу «слов и вещей» через изучение контекстов. Лексема *rake* связана с понятием речи как вербальной деятельности, *plāc* обозначало речь как конкретный разговор, текст, имеющий начало и конец, *weñlune* означала речь как выражение мнения.

М. И. Кудринский (ИВ РАН) рассказал об использовании в лувийских и палайских текстах гетерограмм, встречающихся в этих, а также в хеттских текстах словоформ этих языков, записываемых при помощи шумерских и аккадских элементов. Если в хеттских текстах их количество достаточно велико, то для лувийских и палайских – это достаточно редкое явление. Автор доклада предполагает, что основной причиной употребления гетерограмм было стремление к аббревиации. То, что гетерограммы малоупотребительны в палайских текстах, объясняется слабым знанием палайского языка у писцов, однако к лувийским текстам такое предположение не применимо. Вероятным объяснением может быть жанровая особенность лувийских текстов, большая часть которых представляет собой заклинания и ритуальные тексты, для которых очень важна фонетическая точность записи. Использование гетерограмм могло бы создать неуместную в текстах такого рода фонетическую неоднозначность, поэтому, несмотря на хорошее знание лувийского языка, писцы избегали гетерограмм.

Доклад *Е. Н. Левченко* (МГПУ) о корпусном исследовании древнеяпонских текстов раскрыл тему грамматикализации лексических единиц на примере аффиксоидов (полуаффиксов), происходящих от самостоятельных глагольных корней. История их формирования может ука-



зывать на изменение базового порядка слов древнеяпонского языка с SVO на SOV.

Ряд докладов секции был посвящен фразеологии различных восточных языков. А. А. Блинов (ИВ РАН) представил исследование, касающееся эвфемизмов, обозначающих табуированное понятие смерти в арабском языке. Р. А. Янсон (СПбГУ) продолжил тему способов выражения смерти на материале бирманского языка. В бирманском языке фразеология не так изобилует эвфемизмами, но отличается при употреблении по отношению к разным социальным слоям – царям, монахам и т.п. Е. А. Кобелева (СПбГУ) провела сопоставление фразеологии русского и китайского языков, содержащей понятие «женщина», проанализировав гендерные стереотипы. Доклад К. М. Джабраилова (ИЯЗ РАН) о курдской фразеологии был посвящен вторичным значениям лексемы **jagar-* «печень». Печень, отметил он, является вместилищем мужества, а кроме того, жизненно важным органом, поэтому одно из вторичных значений: «самое дорогое», «ребенок». А. А. Шахаева (МГЛУ) продолжила тему этимологии иероглифов докладом о китайском глаголе «подниматься».

Раздел, посвященный отдельным лексико-семантическим полям, был открыт докладом Е. О. Заикиной (СПбГУ) о кхмерской кулинарной терминологии. Интересно, что несмотря на сильное культурное влияние Индии в различных сферах, кхмерскую кухню этот процесс не затронул, и в кхмерской кулинарной терминологии нет индийских заимствований.

А. Г. Белова (ИВ РАН) рассказала о морской терминологии в арабском языке. Притом что начало мореплавания на Ближнем Востоке относят, по крайней мере, к середине IV тыс. до н.э., и жители Аравийского полуострова также были знакомы с морским судоходством и рыболовством, на материале арабских диалектов не удастся восстановить общего обозначения для понятия «море», а четыре имеющихся термина входят в различные ареальные изоглоссы. Такие термины, как «моряк», «весло», «шест», «плот», «лодка» представлены лексикой, заимствованной из контактных языков, или ареальной «странствующей» лексикой.

Несколько докладов было объединено темой глаголов, обозначающих падение. Б. А. Захарьин (МГУ) исследовал семантику ведийских глаголов *pat-* «падать, летать» и *uḍ-ḍī-* «летать» и их производные. В эпическом санскрите, а затем в новоиндийских языках семантика глагола *pat-* сузилась до значения «падать» (видимо, в результате контаминации с глаголом *rad-* «падать»), а *uḍ-ḍī-* и его производные стали основным обозначением полета. Продолжила индоарийскую тему Л. В. Хохлова (МГУ), описавшая глаголы семантического поля «падение» в трех современных индоарийских языках (хинди, панджаби и гуджарати) на основе базовых ситуаций, выделенных Московской лексико-семантической группой: падение с высоты / опрокидывание на плоскости, разрушение,



отделение части от целого, падение жидкости. Для образования метафор наиболее продуктивными оказываются производные др.-инд. *pat-*.

О. М. Кадырова (ИВ РАН) придала теме типологический аспект, рассказав о семантическом поле «падения» в турецком языке. В турецком языке есть наиболее общий доминантный глагол падения – *düşmek*, глагол *yağmak*, обозначающий выпадение осадков, глагол *dökülmek*, применимый к жидким и сыпучим веществам, а также к выпадению волос и зубов, и ряд других глаголов. Структура семантического поля указывает на то, что глаголы противопоставлены по характеру действия.

Доклад Л. О. Наний и Л. С. Холкиной (РАНХиГС) был посвящен лексическим полям «толстый» и «тонкий» в китайском языке и проблеме колексификации. В разных языках границы лексического поля могут определяться различным образом, и значения, с нашей точки зрения, относящиеся к разным лексическим полям, могут в другом языке обозначаться одной лексемой. Поле «толстый» в китайском языке соседствует с полями «тяжелый», «густой», «насыщенный», «широкий», поле «тонкий» – с полями «неглубокий», «разреженный», «гладкий / нежный», «мягкий», «слабый».

Б. Д. Цыренов (ИМБит СО РАН) проанализировал семантическое поле «толстый» в отношении человека в бурятском языке. Нейтральное *бүдүүн* обозначает также: «солидный, взрослый». Лексема *марятай* имеет положительный оттенок и применяется к людям высокого статуса, *тарган* употребляется по отношению к скоту, но в отношении людей является сугубо оскорбительным. Также имеется ряд других лексем, противопоставленных семантически в зависимости от того, в какой части тела сконцентрирован жир.

В докладе А. С. Паниной (ИВ РАН) описывалось семантическое поле понятия «вращение» в японском языке. Семантической доминантой является наиболее общий глагол *мавару*, обозначающий движение вокруг внешней или внутренней оси, а также не прямое движение, включающее промежуточные точки. Движение вокруг внешней оси образует метафору информационного ориентира споров и обсуждений. Бурление воды, дыма, пламени и облаков *мэгуру* метафорически переносится на бурю эмоций внутри человека. Напротив, глагол танца *мау* образует метафору в значении плавного кружения.

А. С. Смирнитская (ИВ РАН) рассмотрела семантические переходы в терминологии родства в дравидийских языках. Большинство переходов происходит внутри лексико-семантического поля, при этом наиболее важным оказывается параметр «роль в системе».

Конференция завершилась секцией «Лексика и стилистика». А. С. Быкова (МГУ) рассказала о систематическом явлении стилистического сдвига в японском языке: существенная часть средневековой лексики аристократического стиля в современном японском языке сохрани-



лась как стилистически сниженные диалектизмы. Доклад *К. В. Антонян* (ИЯз РАН) о молодежном жаргоне в Китае затронул тему китайской интернет-лексики. Сюда входит лексика регионального слэнга, англицизмы, буквенные аббревиатуры, переосмысленные слова, имена киногероев, реплики из кино, мемы. Слова и фразы могут записываться сочетаниями цифр или фотографиями по принципу омофонии. Так называемый «марсианский язык» – языковая игра, при которой слова и фразы записываются цифрами, позволяет как скрывать содержимое переписки от родителей, так и избегать цензурных ограничений. Нельзя не отметить, что интернет-жаргон разных языков имеет сходные черты: так, изображение альпаки, обозначающее нецензурное выражение в китайском интернет-жаргоне, имеет очевидную параллель с фотографией толстого песка в русском сегменте интернета. Цифровая и числовая передача также характерна для русского интернет-жаргона, хотя и более ограничено.

П. В. Кульнева (ИВ РАН) сделала сообщение о развитии китайской экономической терминологии под влиянием японского языка. На протяжении веков китайский язык оказывал влияние на японский, и китаизмы становились материалом для японского словообразования. Однако в конце XIX в. ситуация изменилась. После поражения Китая в японско-китайской войне именно японский язык стал источником для развития китайской терминологии. Множество западных работ по экономике было переведено с японского языка на китайский, обогатив его новой лексикой. Эти термины можно найти и в древнекитайских текстах, но в ином значении. Существует также категория терминов «васэй-канго» – «японские сложения из китайских корней».

Особенности арабской экономической лексики – тема выступления *М. А. Ивановой* (МГИМО). Большую часть экономической терминологии арабского языка составляют исконные слова, а заимствования относительно немногочисленны. Заимствования-композиции образуют словоформы в соответствии с правилами арабской грамматики, однако в отличие от исконных слов, не имеют внутренней флексии. Основную часть заимствований составляют семантические заимствования, которые пополняют арабский экономический тезаурус по принципу корневых гнезд. *О. В. Тихонова* и *Л. А. Шакунова* (СПбГУ) продолжили арабскую тему исследованием церковной лексики толедских мосарабов на материале арабских юридических документов XI–XIV вв. Значительную ее часть составляют арабизмы, однако тексты содержат и транслитерированные романские слова. Многие из названий церковных должностей имеют греческое происхождение.

Доклад *Э. К. Собирова* (ИЯз РАН) был посвящен арабизмам религиозного содержания в литературном таджикском языке новейшего периода. В силу идеологических причин многие религиозные термины не были



включены в старые словари таджикского языка и пополнили литературный язык лишь в последние десятилетия.

Л. Р. Додыхудоева (ИЯз РАН) рассмотрела способы фонетической и лексико-семантической адаптации некоторых арабских заимствований в шугнанском языке. Односложные арабские лексемы с конечным сонорным способны наращивать дополнительный слог в шугнанском.

Заключение

В целом конференция принесла несомненную пользу всем ее участникам, предоставив ценную платформу для научного общения, обсуждений и неожиданно обнаружившихся при личной встрече точек соприкосновения у многих исследователей в самых разных научных сферах. Следует признать, что наиболее актуальной проблемой современных лексикологии и лексикографии восточных языков остается понятие слова, приобретающее в восточных языках (прежде всего, языках Восточной и Юго-Восточной Азии) особенности, новые для европейской лингвистической традиции.

Список сокращений

БГУ – Бурятский государственный университет им. Доржи Банзарова, г. Улан-Удэ, Россия

ДФУ – Дальневосточный федеральный университет, Приморский край, о. Русский, Россия

ИВ РАН – Институт востоковедения РАН, г. Москва, Россия

ИГУ – Иркутский государственный университет, г. Иркутск, Россия

ИМБТ СО РАН – Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук, г. Улан-Удэ, Россия

МГУ – Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, г. Москва, Россия

ИЯз РАН – Институт языкознания РАН, г. Москва, Россия

МАДГТУ – Московский автомобильно-дорожный государственный технический университет, г. Москва, Россия

МГИМО(У) МИД РФ – Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, г. Москва, Россия

МГЛУ – Московский государственный лингвистический университет, г. Москва, Россия

МГПУ – Московский государственный педагогический университет, г. Москва, Россия

НИЯиК – Невский институт языка и культуры, г. Санкт-Петербург, Россия

СПбГУ – Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Россия



ШАГИ РАНХиГС – Школа актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Россия

PUM – Philipps-Universität Marburg (Марбургский университет), г. Марбург, Федеративная Республика Германия

UP – Palacký University Olomouc (Университет Палацкого), г. Оломоуц, Чешская Республика

Информация об авторе

Крылова Анастасия Сергеевна, научный сотрудник Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Anastasia S. Krylova, research fellow of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 17 января 2019 г.

Одобрена рецензентами: 5 февраля 2019 г.

Принята к публикации: 11 февраля 2019 г.

Article info

Received: January 17, 2019

Reviewed: February 05, 2019

Accepted: February 11, 2019

Востоковедное образование в России

Интерес к Востоку в современном обществе может повысить роль востоковедения в системе высшего образования.

Заместитель Министра науки и высшего образования Марина Боровская

Государственный академический университет гуманитарных наук

ГАУГН ведет подготовку по направлению «Востоковедение и африканистика» на базе Института востоковедения РАН. Восточный факультет университета возглавляет декан В. В. Наумкин, научный руководитель ИВ РАН, академик РАН, доктор исторических наук, профессор.

Обучение предполагает сочетание классического востоковедного образования с углубленным изучением теории международных отношений, политологии, а также философии, религии и общественной мысли Востока.

Магистерская программа «Экспертно-аналитическое востоковедение» реализуется на базе ИВ РАН в сотрудничестве с Российским советом по международным делам с целью подготовки высокопрофессиональных специалистов, способных анализировать политические и экономические процессы в странах Востока в контексте развития международной среды с учетом современных трендов мировой политики и интересов внешней политики России.

Контакты: Кузнецова Евгения Викторовна, e-mail: vgaugn@mail.ru, сайт: <https://gaugn.ru>

Московский государственный психолого-педагогический университет

Магистерская программа «Психология Востока: этничность, религия и межкультурная коммуникация» по направлению 37.04.01 Психология

Программа направлена на подготовку этнопсихологов, владеющих навыками межкультурного взаимодействия с представителями народов Востока и учетом их этнических и религиозных особенностей. Географически она ориентирована, прежде всего, на Ближний Восток, Восточную Азию, Центральную Азию, Кавказ и Урало-Поволжье.

Особое внимание в программе уделяется анализу влияния основных религиозных течений Востока (буддизм, даосизм, ислам и конфуцианство) на межкультурное взаимодействие в различных сферах (от образования до деловой коммуникации).

Программа реализуется при поддержке Института востоковедения РАН. Научный консультант – В. В. Наумкин, научный руководитель ИВ РАН, академик РАН, доктор исторических наук, профессор.

Контакты: Павлова Ольга Сергеевна, e-mail: pavlovaos@mgppu.ru, сайт: <http://vostok-mgppu.ru>



© Государственный музей Востока
© The State Museum of Oriental Art

Ориенталистика

Международный научный рецензируемый журнал

Главный редактор – *В. П. Андросов*

Ответственный редактор – *Ш. Р. Кашаф*

Научные редакторы – *Т. М. Мастюгина, Ш. Р. Кашаф, С. С. Никифорова,
Н. И. Пригарина, Н. И. Сериков*

Редакторы-переводчики – *Н. И. Сериков* (английский, арабский языки),
Т. Ибрагим, В. Н. Настич (арабский язык), *Л. З. Танеева-Саломатшаева,
К. Х. Идрисов* (персидский язык), *Л. И. Шахин* (турецкий язык)

Литературный редактор, редактор-корректор – *М. П. Крыжановская*

Технический редактор – *Г. Ш. Адиатулина*

Ассистенты редактора – *К. Ш. Кашаф, И. А. Чмилевская*

Дизайн – *Ш. Р. Кашаф, Т. А. Лоскутова*

Компьютерная верстка – *Т. А. Лоскутова*

Веб-редактор – *А. Ю. Питенин*

Подписано в печать 25.03.2019. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 13,75. Тираж 500 экз.; первый завод 100 экз. Заказ № 624. Журнал распространяется по подписке (e-mail: orientalistica@ivran.ru). Свободная цена.

Отпечатано в типографии ПАО «Т8 Издательские Технологии»
109316, Российская Федерация, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5.
Сайт: <http://www.t8print.ru>

Orientalistica

International peer-reviewed academic journal

Editor-in-chief – *Valery P. Androsov*

Responsible editor, admin editor – *Shamil R. Kashaf*

Scientific editors – *Tatyana M. Mastuygina, Shamil R. Kashaf, Svetlana S. Nikiforova, Natalia I. Prigarina, Nikolaj I. Serikoff*

Editor-translators – *Nikolaj I. Serikoff* (Arabic, English, German),
Tawfik Ibrahim, Vladimir N. Nastich (Arabic), *Lola Z. Taneeva-Salomatshaeva, Kurbonali Kh. Idrisov* (Persian), *Leysan I. Shakhin* (Turkish)

Literary editor, proof-reader – *Marina P. Kryzhanovskaya*

Technical editor – *Gulnara Sh. Adiatulina*

Editor's assistants – *Karina Sh. Kashaf, Ilona A. Chmilevskaya*

Design – *Shamil R. Kashaf, Tatyana A. Loskutova*

Computer layout – *Tatyana A. Loskutova*

Web editor – *Alexander Yu. Pitenin*

Signed in the press on March 25, 2019. Format 70x100 1/16. Circulation 500 copies; the first factory 100 copies. Order № 624. The price is free.

Printed in the publishing house of T8 Publishing Technology
42/5, Volgogradsky prospect, Moscow, 109316, Russian Federation
<http://www.t8print.ru>



К 200-летию Азиатского Музея – Института восточных рукописей РАН

**Попова И. Ф. Жемчужины китайских коллекций
Института восточных рукописей РАН / И. Ф. Попова.
– СПб.: Кварта, 2018. 159 с.**

Обширная китайская рукописная и ксилографическая коллекция Института восточных рукописей РАН, основанного как Азиатский Музей 11 (23) ноября 1818 г., начала создаваться задолго до формального учреждения не только Музея, но и самой Академии в 1724 г. В настоящем издании представлены «жемчужины» китайских фондов из обширного собрания коллекций Института на китайском языке, который включает Дуньхуанский фонд (20 тысяч единиц хранения), Фонд китайских рукописей NOVA (около 500 наименований), Фонд китайских эстампажей (более 1000 листов) и Фонд китайских ксилографов (3768 наименований).

*И. Ф. Попова, доктор исторических наук,
профессор, директор ИВР РАН*



К 200-летию Института востоковедения Российской академии наук

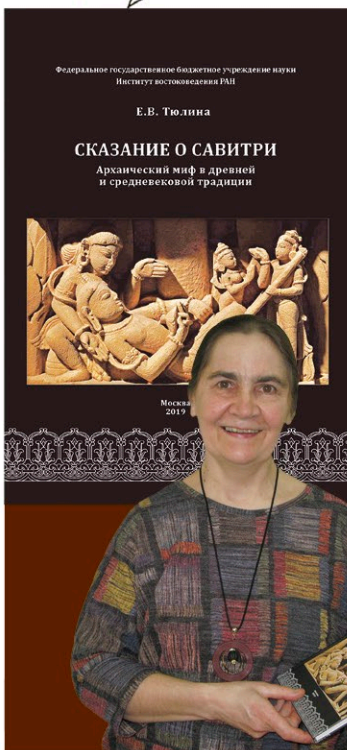
**Тюлина Е. В. «Сказание о Савитри». Архаический
миф в древней и средневековой традиции / отв.
ред. Ю. М. Алиханова; Институт востоковедения
РАН. – М.: ИВ РАН, 2019. – 168 с.**

Книга посвящена «Сказанию о Савитри», входящему в III книгу («Лесную») «Махабхараты», памятника середины I тыс. до н.э. В основе сказания лежит архаический миф о путешествии героини в мир мертвых ради спасения супруга. Важнейшей частью работы являются переводы «Сказания о Савитри» и его версии из «Матсья-пураны», снабженные необходимыми комментариями.

И сошла Савитри, дочь царя Ашвапати, в словесном поединке с царем мертвых Ямой, явившимся за душой ее умирающего мужа, и сказала:

*«Земля утверждается подвигом добрых.
И движется солнце правдивостью добрых.
Быть добрыми – путь и потомкам, и предкам.
Погибнуть меж добрыми добрый не может.
Так следует жить благородным.
Незыблемо это для мудрых.
Все ради других совершая...»*

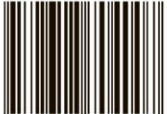
*Е. В. Тюлина, кандидат исторических наук, старший
научный сотрудник Отдела истории Востока ИВ РАН*



ОРИЕНТАЛИСТИКА

Т.2, № 1
2019

ISSN 2618-7043



9 772618 704007 >

