

Vol. 2, N3
2019

ISSN 2618-7043 (Print)

ORIENTALISTICA



К Востоку! Ad Orientem

Монгольское искусство в коллекции Музея Востока



Монгольский ареал в древности являлся восточной частью Великой Степи, и возраст кочевнического феномена здесь достигает трех тысячелетий. Монголия и сегодня может называться страной кочевников, давшей миру большое количество первоклассных достижений кочевого мира в культуре и искусстве.

Зеленая Тара

Монголия, перв. пол. XVIII в., школа Дзанабадзара

бронза,
полудрагоценные
камни, литые,
позолота,
инкрустация,
раскраска



Тракшад Наг-по

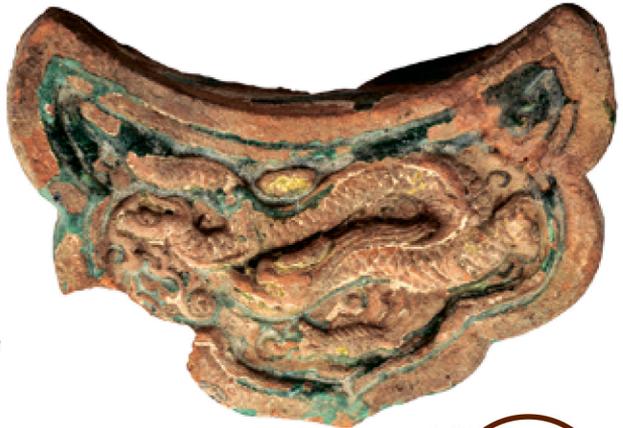
Монголия, XIX в.

дерево, конский волос,
лак, резьба, роспись

Черепичный отлив-изразец

Монголия, Каракорум,
1235 г. – сер. XIV (?) в.
керамика, штамп, глазурь

Отлив, украшавший край черепичной крыши храма в резиденции Угэдэя, сына и преемника Чингисхана (правил в 1229–1241 гг.), имеет причудливую фестончатую форму с рельефным изображением извивающегося дракона. Это одна из многочисленных находок советско-монгольской экспедиции АН СССР под руководством С. В. Киселева, проводившей в 1948–1949 гг. археологические раскопки в Каракоруме (Хара-Хорине), столице чингизидских Великих ханов.



Государственный

МУЗЕЙ
ВОСТОКА

© Государственный музей Востока
© The State Museum of Oriental Art



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

Vol. 2, N3
2019

ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)
DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-3



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

07.00.00 History and Archaeology

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

09.00.00 Philosophical science

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

10.00.00 Languages of the East

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

Information about the journal

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

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

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

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

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

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

Founder



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

Partners



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



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



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

Publisher

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

Contact information

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



Editor-in-Chief

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

International Advisory Board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Editorial Board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

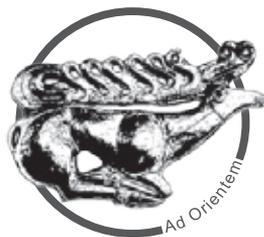
Lola Z. Taneeva-Salomatshaeva – Ph. D habil. (Philol.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation



T.2, № 3
2019

ОРИЕНТАЛИСТИКА

ISSN 2618-7043 (Print)
DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-3



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

07.00.00 Исторические науки и археология

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

09.00.00 Философские науки

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

10.00.00 Филологические науки

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

Информация об издании

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

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

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

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

Учредитель



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

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

Партнеры



Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный Эрмитаж».

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

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



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

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



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

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

Издатель

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

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

Редакция

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

Сайт: www.orientalistica.com

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

E-mail: orientalistica@ivran.ru

© ФГБУН ИВ РАН, 2019

© Государственный музей Востока, 2019

Главный редактор

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

Международный редакционный совет

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

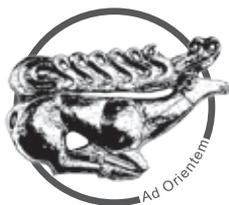
Ситдигов Айрат Габитович – доктор исторических наук, профессор, Институт археологии им. А. Х. Халикова Академии наук Республики Татарстан; Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

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

HISTORY AND ARCHAEOLOGY

Egyptology

- Proussakov D. B.* "Animal style" before the pharaohs:
Egyptian predynastic rock-art and handicraft representationism
as a palaeogeographical source (return to the problem) 493

Buddhist Studies

- Grunin I. V.* *The Crowned and Bejewelled Buddha in Theravada
iconography: canonical sources and symbolic meaning*..... 539
- Syrtypova S.-Kh. D.* *Tathagata Buddhas by the artist Zanabazar
(1635–1723): Ratnasambhava, Amitabha, Amoghasiddhi,
Vairochana* 591

PHILOSOPHY

Philosophy of Religion and Religious Studies

- Efremova N. V.* *On Avicennian Reform of Aristotle's Metaphysics:
basic attitudes* 615
- Ibn-Sina (Avicenna).* *Al-Isharat wa-t-tanbihat [on metaphysics].
Part five. (Transl., foreword and comm. by T. Ibrahim,
N. V. Efremova)*..... 634

Philosophy and History of Religion, Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

- Zheleznova N. A.* *Jain tantra: stating the problem* 677

LANGUAGE

Text Critical Studies and History of Literature

- Baldanmaksarova E. E.* *The development of Mongolian theory
of poetry in the context of Indo-Tibetan poetic tradition* 695
- Desnitsky A. S.* *King David: myth and history* 710
- Vasilyeva L. A., Prigarina N. I.* "Revolution" in the philosophy
and poetry of Muhammad Iqbal
(an attempt of cognitive-discursive analysis)..... 724

Linguistic studies

Somov A. B. Ancient Views on the Upright Human Posture and the New Testament Concept of Resurrection..... 752

CHRONICLE

Reviews

Burlak S. A. [Review on] Kutsenkov P.A., Lavrentieva N.V., Chegodaev M.A. From ancestral society to early civilizations: Ancient Egypt and West Africa / Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, State Institute of Art Studies. Moscow: IV RAS, 2019. 508 p. 771

Somov A. B. [Review on] Desnitsky A.S. Leaders and Kings of Israel. Biblical Translations by Andrei Desnitsky. Moscow: Ripol Classic, 2018. 536 p.; Desnitsky A.S. The Prophets of Israel. Biblical Translations by Andrei Desnitsky. Moscow: Ripol Classic, 2018. 576 p. 784

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ

Египтология

- Прусаков Д. Б.* «Звериный стиль» до фараонов: египетская додинастическая наскальная и ремесленная изобразительность как палеогеографический источник (возвращение к проблеме) 493

Буддология

- Грунин И. В.* Коронованный и «украшенный» Будда в иконографии тхеравады: канонические истоки и символический смысл 539
- Сыртыпова С.-Х. Д.* Татхагата будды Дзанабазара (Ратнасамбхава, Амитабха, Амогхасиддхи, Вайрочана) 591

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Философия религии и религиоведение

- Ефремова Н. В.* Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: базисные ориентиры 615
- Ибн-Сина (Авиценна).* Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть пятая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии *Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой*) 634

Философия и история религии, философская антропология, философия культуры

- Железнова Н. А.* Джайнский тантризм: к постановке проблемы 677

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

Литературоведение и текстология

- Балданмаксарова Е. Е.* Развитие монгольской теории поэзии в контексте индо-тибетской поэтической традиции 695
- Десницкий А. С.* Царь Давид между мифом и историей 710

*Васильева Л. А., Пригарина Н. И. «Революция»
в философии и поэзии Мухаммада Икбала
(опыт когнитивно-дискурсивного анализа)..... 724*

Языкознание

*Сомов А. Б. Античные представления о прямостоянии
человека и концепт воскресения в Новом Завете 752*

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Рецензии

*Бурлак С. А. [Рец. на кн.:] Куценков П. А., Лаврентьева Н. В.,
Чегодаев М. А. От родового общества к ранним
цивилизациям: Древний Египет и Западная Африка /
Ин-т востоковедения РАН, Государственный ин-т
искусствознания. М.: ИВ РАН, 2019. – 508 с. 771*

*Сомов А. Б. [Рец. на кн.:] А. С. Десницкий. Вожди и цари
Израиля. Библейские переводы Андрея Десницкого.
М.: Рипол Классик, 2018. – 536 с.; А. С. Десницкий. Пророки
Израиля. Библейские переводы Андрея Десницкого.
М.: Рипол Классик, 2018. – 576 с. 784*

HISTORY AND ARCHAEOLOGY



■ **Egyptology**

■ **Buddhist Studies**



ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ



■ Египтология

■ Буддология



**«Звериный стиль» до фараонов:
египетская додинастическая наскальная
и ремесленная изобразительность
как палеогеографический источник
(возвращение к проблеме)**

Д. Б. Прусаков

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация
e-mail: dmprusakov@mail.ru*

Резюме: доисторические петроглифы крупных влаголюбивых и полуводных животных в вади египетской Восточной пустыни (слона, жирафа, гиппопотама, крокодила) рассматривались некоторыми учеными как одно из важнейших свидетельств влажности древних климатов Северной Африки. Сегодня в науке преобладают подходы, отрицающие реальность этой фауны и вкладывающие в ее наскальные изображения вдали от Нила разного рода символические смыслы. В контексте своей гипотезы об образовании в VII–IV тыс. до н. э. в Египте между Асиутом и Фаюмом огромного озера автор статьи возвращается к петроглифам Восточной пустыни как к палеогеографическому источнику для реконструкции климата и гидрологии водосбора египетского Нила в среднем голоцене.

Ключевые слова: Восточная пустыня; гидрология; голоцен; додинастический Египет; климат; Нил; петроглифы; фауна

Для цитирования: Прусаков Д. Б. «Звериный стиль» до фараонов: египетская додинастическая наскальная и ремесленная изобразительность как палеогеографический источник (возвращение к проблеме). *Ориенталистика*. 2019;2(3):493–538. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-493-538.

**“Animal style” before the pharaohs: Egyptian predynastic
rock-art and handicraft representationism
as a palaeogeographical source (return to the problem)**

D. B. Proussakov

*Institute of Oriental Studies, Moscow, Russian Federation
e-mail: dmprusakov@mail.ru*

Abstract: the prehistoric petroglyphs of large moisture-loving and semi-aquatic animals (such as elephants, giraffes, hippos, and crocodiles) in the *wadis* of the Egyptian



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





Eastern Desert have been considered by some scholars of the past as one of the most important evidence, which supported the theory that the North African climates in the Antiquity were humid in comparison to that of the present day. Modern scholars, however, generally deny the actual existence of this fauna and interpret symbolically the rock-drawings found far away from the Nile. The author who has previously suggested that in the period between the 7th and the 4th millennium BC there was a huge lake situated between the present Asyut and Fayum, uses the petroglyphs found in the Eastern Desert as a source, which helps him to reconstruct the climate of the Egyptian Nile basin as well as some hydrological issues at the period of the mid-Holocene.

Keywords: climate; Eastern Desert; fauna; Holocene; hydrology; petroglyphs; Predynastic Egypt; River Nile

For citation: Proussakov D. B. “Animal style” before the pharaohs: Egyptian predynastic rock-art and handicraft representationism as a palaeogeographical source (return to the problem). *Orientalistica*. 2019;2(3):493–538. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-493-538.

Введение

Гипотеза о «голоценовом море» в Среднем Египте – протяженном (до 200 км) озере, возможно, разлившемся на отрезке долины Главного Нила между Асиутом и Фаюмом в VII–IV тыс. до н. э. [1; 2], – влечет за собой вопросы о конфигурации водосбора Великой реки в верхнем течении, в частности – о наличии у нее в указанный период постоянных или сезонных притоков. Известнейший из них, так называемый Желтый Нил длиной свыше 1200 км, стекавший по Вади Ховар с устьем между четвертыми и третьими порогами, отличался особенной полноводностью и иссяк лишь в историческую эпоху; в VI тыс. до н. э. на его берегах появилось скотоводческое население, занимавшееся также рыболовством и сбором моллюсков; в песках пересохшего русла археологами найдены кости крупных млекопитающих (гиппопотамов, жирафов) [3–6].

Древние реки, по-видимому, существовали и в вади Египта, где на роль ранне- и среднеголоценовых нильских притоков «претендуют», в первую очередь, сильно разветвленные русловые системы Хаммамат с устьем у Коптоса и Баррамия с устьем напротив Эдфу, водосборной площадью 7700 км² и 6900 км² соответственно [7]. Раскинувшиеся параллельно друг другу в Восточной пустыне между Нилом и Красным морем, они хранят на скалах в своих магистральных ложах и многочисленных боковых рукавах целые галереи доисторических петроглифов, среди которых неизменным интересом исследователей пользуются изображения огромных ладей и больших животных, «любящих воду» [8–11] (рис. 1).

Эти рисунки часто рассматривались как бесспорный аргумент в обосновании восходящего еще к творчеству У. М. Флиндерса Питри [12–15] тезиса о том, что во времена их создания в Вади Хаммамат и Вади Баррамия имелись постоянные водотоки, хотя попытка школы «отца



Рис. 1. Доисторические петроглифы в Вади Баррамии
Источник: <https://journals.openedition.org/aaa/docannexe/image/920/img-8.jpg>

Fig. 1. Prehistoric petroglyphs in the Wadi Barramiya
Source: <https://journals.openedition.org/aaa/docannexe/image/920/img-8.jpg>

ли отдельным специалистам дополнительным материалом для реконструкции палеоклиматов Египта и в целом Северной Африки (Сахары) в голоцене, вплоть до установления количества когда-то выпадавших здесь атмосферных осадков [17; 18]. Однако подобные, казалось бы, напрашивающиеся «естественно-исторические» подходы (сегодня отвечающие ускоренно развивающимся палеогеографическим знаниям) уступили место чисто «египтологическим» или «культурно-антропологическим» построениям, в которых запечатленным в вади вдали от Нила петроглифическим образам животных и сценам охоты на них, в том числе с участием лодок, отводится роль культовых и прочих «абстрактных» символов – предвестников религиозной картины мира фараоновской эпохи, не отражавших окружающую действительность, а, например, превращавших на тот момент уже якобы давно высохшие пустынные русла «into a simulacrum of the Nile» [19]. Для «верификации» этих идей их авторами активно привлекается изобразительность ремесленных изделий из долины Нила, синхронных обозначенным петроглифам. Лейтмотивом в такого рода концепциях, вопреки данным палеоклиматологии [20], звучит мысль о происшедшем уже в неолите¹ разобщении мира плодородной «Черной Земли», орошаемой Великой рекой, и аридной Пустыни, где водотоки отсутствовали; соответственно рисунки животных на скалах египетских восточных вади, особенно больших полуводных – гиппопотамов и крокодилов, не должны восприниматься и анализироваться как прямой источник сведений о климатических и гидрологических условиях в среднеголоценовом Египте вне заливной поймы.

¹ Неолит Египта датируется VI – серединой IV тыс. до н. э. (см.: [21]).

египетской археологии» развить теорию вторжения по ним в первобытную долину Нила некоей «новой расы» иноземных навигаторов-цивилизаторов потерпела концептуальную неудачу [16].

С о с е д с т в у ю щ и е с «кораблями» Восточной пустыни в петроглифах дикие животные, прежде всего крупнейшие «влаголюбивые» виды, такие как слон, жираф, гиппопотам и крокодил, служи-



Предварительные соображения

Пусть эти рисунки априори таят глубинное культовое, обрядово-магическое или иное «потустороннее» содержание, – его расшифровка едва ли имеет смысл в отрыве от реальной, реконструируемой естественно-научными методами палеодействительности. Специализировавшийся на наскальном искусстве немецкий египтолог П. Червичек, однако, отсекал от нее не только «экзотические» лодки древнейших петроглифов Восточной пустыни, но и типичную африканскую фауну первобытных «изохронологических горизонтов», аргументируя свою позицию тем, что в рассматриваемых художествах животный мир представлен выборочно, «лишь определенными видами, и игнорируются другие, также в больших количествах обитавшие в данном ареале». Примеры подобных «табу» в Верхнем Египте и Нубии – «овца, свинья, кошка среди домашних и гриф-стервятник, заяц, кобра, еж, даман и дикобраз среди диких животных», причем отбор не зависит от их практического значения для человека: «овца полностью, а коза почти полностью отсутствует, хотя обе играли выдающуюся роль в хозяйстве населения Ливийской пустыни и Египта с VI тыс. до н. э.; нет свиньи, утки и кошки, хотя они были одомашнены в Древнем Египте» [9].

Вместе с тем, как показал французский этнограф, исследователь наскальной живописи Сахары А. Лот, изображенные художниками доисторического периода животные «совсем не обязательно должны полностью соответствовать фауне того времени» [22; ср.: 23]. Работавшие в пустыне археологи подтверждают, что древние художники нередко отдают предпочтение животным, чьи костные останки в регионе почти не встречаются, и наоборот, раскопки вскрывают богатый фаунистический материал, едва отраженный в местных петроглифах и фресках [24]. Наконец, среди зверобогов и демонов-миксаморфов фараоновского Египта мы находим крокодила (Себек), гиппопотама (Таурт), даже их химерическую смесь (Амемут), но не видим слона и жирафа, что вряд ли означает какую-то «трансцендентную» отчужденность древнеегипетского пантеона от привычного или знакомого египтянам природного животного разнообразия, увековеченного ими и в первобытной петроглифике, и в искусствах исторической эпохи. Конкретный пример из классической египтологии: нильский электрический сом *Malapterurus electricus* с его грозными биохимическими свойствами дал хорово имя одному из протофараонов («Нармеру»), и «удивительно даже, что он не занял сколько-нибудь заметного места в египетских верованиях», тогда как агрессивный хищник Реки окунь-гигант *Lates niloticus* (похоже, подсказавший имя преемнику «Нармера» Хору Аха) имел культ в Эсне-Латополисе греко-римской поры и, возможно, в до- и раннединастическом Иераконполе [25]; при этом, если слоны и жирафы со временем могли исчезнуть из среднеголоценового Египта, мигрировав на юг под воздействием неблагоприят-



ного климатического фактора [26], то и сом-«электрик», и гигантский окунь обитают в египетском Ниле по сей день.

Несомненно, «религиозный» выбор древних египтян, тонких наблюдателей окружающего вещественного мира, включая фауну с присущими ей видами и повадками, определялся, помимо прочего, некоей органической специфичностью ее представителей, благодаря которой они и были сакрализованы. Эти особые качества в масштабах страны, региона или местности способствовали установлению как номенклатуры и облика богов, так и обрядовых (в том числе важнейших погребальных) практик². Почему-либо «отстраненные» от культа животные при качественной неизменности внешней среды, разумеется, продолжали существовать бок о бок со своими «священными» собратьями.

Фауна восточноегипетских петроглифов

Фауна, отмечающая до 90% известных местонахождений, доминирует в древнейшей петроглифике центральной Восточной пустыни Египта, в «лабиринтах» Вади Хаммамат и Вади Баррамия. Из приблизительно 4000 единичных наскальных рисунков, зафиксированных здесь разными исследователями, животные составляют 2245, что в 1,3 раза превосходит количество сопутствующих изображений людей и лодок вместе взятых (859 и 884 соответственно) [28; 29]. Процентная доля изображений крупнейших полуводных и фитофагов, обнаруживаемых в этом художественном материале, минимальна: гиппопотама *Hippopotamus amphibious* – 1,3%, крокодила *Crocodylus niloticus* – 2,1%, слона *Loxodonta Africana* – 1,9%, жирафа *Giraffa camelopardalis* – 3,8%. Реже других – всего в 17 местах из почти 250, выделенных специалистами как обособленные «сайты» или композиции, – встречаются фигуры крокодилов, общим числом 47. Причем в их случае возможна путаница с гекконами, саламандрами и даже скорпионами из-за техники выбивания, в которой выполнено подавляющее большинство первобытно-египетских петроглифов. Им свойственно несовершенство в передаче мелких деталей, к тому же усугубленное многотысячелетней ветровой эрозией, что порой не позволяет с уверенностью отличить крокодила от ящерицы, ибекса от орикса и т.п. Редчайшим зверем рассматриваемого художественного ряда в абсолютных цифрах пока остается гиппопотам, чьи 30 изображений узнаваемы на 25 «сайтах». Слон имеет 43 петроглифа на 27 местонахождениях, жираф – 86 на 46. Для сравнения: рекорд по числу найденных отдельных рисунков в указанном районе принадлежит нубийскому горному козлу – ибексу *Capra nubiana* – 505 (22,5%) в 156 местах. Это неприхотливое животное, в отличие от вышеназванных, сохранилось в Восточной пустыне до наших дней [30], и можно смело утверждать, что

² См. на примере пятнистых гиен-крокут в превосходной статье М. А. Чегодаева: [27].



древние художники запечатлевали его в здешних вади с натуры. Сомнения ученых в подобной «повседневной» наблюдательно-изобразительной практике в петроглифический дописьменный период касались, прежде всего, давно исчезнувших из Египта влаголюбивых видов фауны. Например, Ф. Ланкестер, представитель новейшего поколения исследователей древнеегипетских петроглифов, допускал ее в отношении слона и жирафа, но отрицал существование за пределами доисторической долины Нила гиппопотама и крокодила, прибегая в данном принципиальном вопросе к следующим доводам.

Слон

Африканский (саванный) слон, способный в поисках пищи и воды перемещаться на десятки и сотни километров, не нуждается для поддержания популяции в близости реки или постоянного водоема, особенно в условиях увлажнения климата, и при их благоприятствовании расселяется «на самой обширной территории»; таким образом, «в неолитическую эпоху» он был распространен «по всему Египту», а южнее Кены, возможно, обитал «до середины Старого царства (ок. 2600 г. до н.э.)». Именно поэтому очень похоже, что, «в отличие от гиппопотама», его наскальные рисунки в Восточной пустыне частью фиксируют действительно живших и кормившихся здесь в доисторические времена «великанов саванны» [31].

Параллельные ремесленно-художественные изделия из долины Нила вполне обыденно представляют слонов в виде сланцевых косметических палеток, процарапанных каким-то острым орудием знаков на глиняной посуде, штандартов на мачтах больших многovesельных лодок в характерном орнаменте герзейской³ декорированной (расписной) керамики и т.п. [12; 32]. На амратской или раннегерзейской ромбовидной палетке 43 из малого Диосполя (погребение В102) тонко и реалистично вырезана фигура слона [33] (рис. 2); на амратской



Рис. 2. Слон. Палетка 43 из малого Диосполя [33, pl. V]

Fig. 2. Elephant. Palette 43 from Diospolis Parva [33, pl. V]

³ Археологическая хронология египетской додинастики (4500/4400–3200/3100 гг. до н. э.) подразделяет ее на этапы бадарийской, амратской (Нагада I) и герзейской (Нагада II) культур, за которыми следуют протодинастический (Нагада III, «нулевые» династии) и раннединастический (архаический, I–II/III династии) периоды.

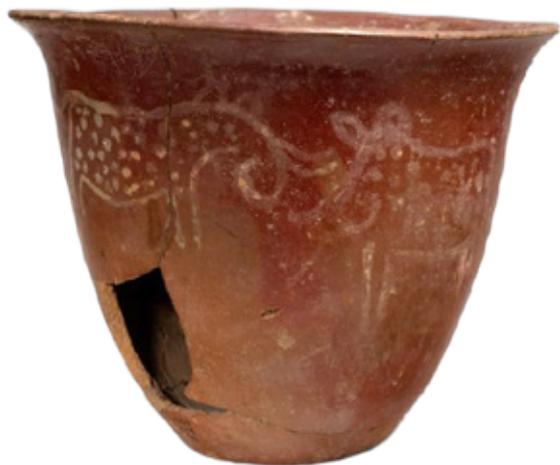


Рис. 3. Слоны. Ваза из погребения Н97
в ал-Махасне

Источник: https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=1210545001&objectid=157933

Fig. 3. Elephants. Pottery vase from grave H97
at El Mahasna

Source: https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=1210545001&objectid=157933

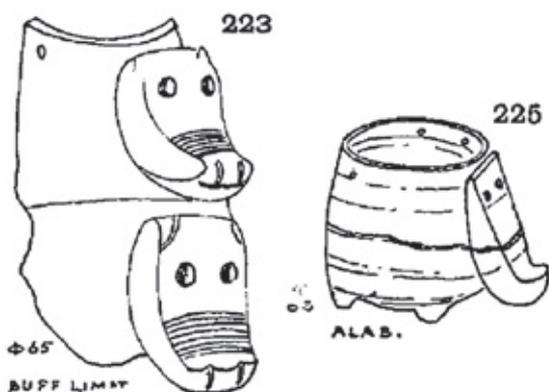


Рис. 4. Каменные вазы, декорированные головами
слонят [14, pl. XLII]

Fig. 4. Stone vases decorated with young elephants'
heads [14, pl. XLII]

красной лощеной (по другой версии, крестолинейной [34]) вазе из разграбленной могилы Н97 додинастического некрополя ал-Махасны белилами изображена симметричная пара слонов, словно уставившихся друг на друга перед дракой [35] (рис. 3). Флиндерс Питри отмечал в своих доисторических находках каменные вазы – алебастровую и известняковую – с декоративными звериными головами, которые исследователи сначала приняли за гиппопотамьи, но позже интерпретировали как головы слонят с еще не отросшими хоботами [14] (рис. 4).

Ориентировочно к концу протодинастического – началу архаического периода (0–I династии) относятся идентичные рельефы слонов, попирающих ногами какие-то «конические холмы», на обломке бивня из Иераконполя [36] (рис. 5) и на одной из трех колоссальных статуй «бога плодородия» (Мина?) из Коптоса [37; 38] (рис. 6); эти «символические» образы явно перекликаются с лодочным штандартом в форме «крупного слона на горе с четырьмя вершинами» в предположительно позднегерзейских петроглифах в Вади Магар к западу от Нагады (рис. 7) и на некоторых других синхронных памятниках Египта [19].



Рис. 5. «Слон на холмах». Резьба на бивне из Иераконполя [36;1, pl. XVI]

Fig. 5. "An elephant, its feet resting on hills". Carving on a tusk from Hierakonpolis [36;1, pl. XVI]

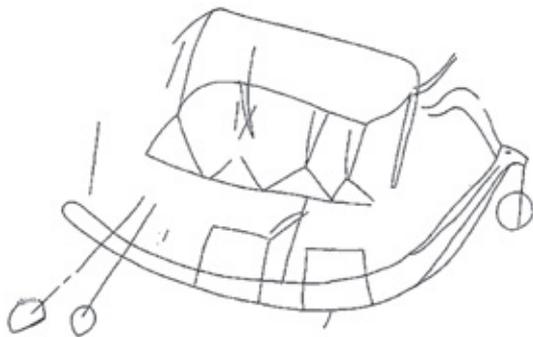


Рис. 7. Лодочный штандарт «слон на горе». Петроглифы в Вади Магар [19, fig. 18]

Fig. 7. A boat standard "Elephant on the Mountain". Petroglyphs in the Wadi Magar [19, fig. 18]



Рис. 6. «Слон на холмах». Резьба на статуе «бога плодородия» из Коптоса [37, pl. III]

Fig. 6. "An elephant, its feet resting on hills". Carving on the statue of a "fertility god" from Coptos [37, pl. III]

Маленький, но весьма искусный петроглиф слона амратского или герзейского времени вырезан на иераконпольском местонахождении НК61 в «великом» Вади Абу Суфйан, из устья которого протгород спустился в долину Нила [39] (рис. 8). В «селище периода Нагада I–II на краю пустыни у Иераконполя» французский археолог Анри де Морган еще в 1912 г. откопал пока единственную в Египте доисторическую «свободностоящую» статуэтку слона (или слоненка), керамическую, грубой лепки, длиной 5,8 и высотой 4,5 см [40] (рис. 9), натолкнувшую исследователей на мысль, что, коль скоро это животное послужило моделью

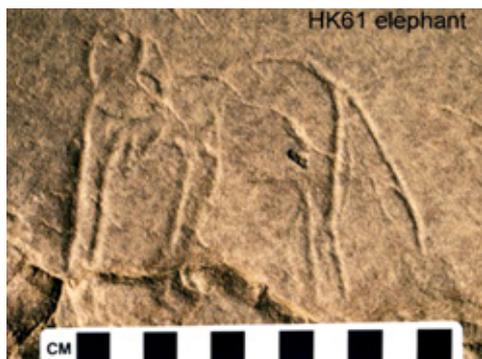


Рис. 8. Слон. Петроглиф в Вади Абу Суфйан
Источник: <https://www.hierakonpolis-online.org/index.php/explore-rock-art>

Fig. 8. Elephant. Petroglyph in the Wadi Abu Suffian

Source: <https://www.hierakonpolis-online.org/index.php/explore-rock-art>



Рис. 9. Глиняная статуэтка слона из Иераконполя [42]

Fig. 9. Pottery model elephant from Hierakonpolis [42]

для «игрушки», оно в указанный период на Ниле представляло собой повседневное явление или даже было «в некотором отношении domestцировано» [41; 42].

Кости слонов найдены в неолитических слоях оазисов Фаюм близ Реки и Дахла в глубине Западной пустыни [43; 44; ср.: 45]. Раскопки «элитного» до- и раннединастического кладбища НК6 в Иераконполе обнаружили бережно и даже едва ли не с почестями захороненные останки двух слонов [46–48], однако нашедшие их археологи, вопреки расчетам Ф. Ланкестера и им подобным, утверждали, что животные были завезены или пригнаны сюда откуда-то с юга, «вероятно, из Судано-Сахельского пояса», ибо на момент погребения в конце неолитического амратского – начале энеолитического герзейского периода (в среднем около 3600 г. до н. э.) уже не встречались в ближайших окрестностях [49; 50]. Доставка слонов в Египет из отдаленных южных (нубийских и прочих) краев известна и на других этапах древности: например, Птолемеи организовали целую промыслово-экспедиционную службу по отлову и транспортировке этих африканских «чудищ» для своих вооруженных сил, задействовав в перевозках-перекочевках порт Беренику на Красном море, караванные маршруты через водосбор Вади Баррамыя / Хаммамат и Коптос в качестве перевалочного пункта на Ниле [51; 52]. На скале к востоку от храма Сети I в Вади Аббад / Канаис есть греческие письменно-изобразительные граффити, сообщающие, что некий Дорион вернулся невредимым с юга (?), где охотился на слона (судя по прилагательному рисунку, лесного) [53] (рис. 10).



Как промежуточный вывод, восточноегипетская петроглифика древней фауны хронологически не обязательно должна строго определяться и разграничиваться среднеголоценовыми климатическими изменениями с генеральной тенденцией к аридизации региона после середины IV тыс. до н. э.; в частности, «изображения слона имеют значительный датировочный разброс», явно перекрывающий реальные сроки его расселения в Египте. Тем не менее, полагал Ф. Ланкестер, презентация «высокосоциальных» слонов в доисторических петроглифах восточных вадии «одиночками» или «маленькими группами» объясняется «нехваткой влаги даже до наступления особо засушливой фазы около 3500 г. до н. э.», что к тому времени якобы уже проредило большие слоновьи стада, которые, «как можно ожидать», были бы достоверно воспроизведены первобытными художниками, если бы попадались им в действительности [31].

Жираф

Аналогичную точку зрения ученый высказывал о «петроглифических» жирафах Восточной пустыни, максимально установленное количество которых в одном скоплении – местонахождении SAL-14, называемом «джакузи», в Вадии Умм Салам – достигает девяти фигур (что, кстати, сопоставимо с численностью отдельного жирафьего стада [54]) (рис. 11).

Специалисты, анализируя технику выполнения, оттенки патинации, художественный стиль и общий контекст соответствующих рисунков, допускали, что не меньше четверти из 86 изображений этого животного в интересующих нас вадии датируется позднейшими



Рис. 10. Греческие граффити в Вадии Аббад / Канаис [53, pl. XXXI]

Fig. 10. Greek graffiti in the Wadi Abbad/Kanais [53, pl. XXXI]



Рис. 11. Жирафы. Петроглифы в Вадии Умм Салам
Источник: http://www.eastern-desert.com/wadi_umm_salam.html

Fig. 11. Giraffes. Petroglyphs in the Wadi Umm Salam
Source: http://www.eastern-desert.com/wadi_umm_salam.html



временами вплоть до Нового царства – греко-римского периода и представляет не обитателей Египта, а «диковинных» чужеземцев, прибывавших в страну из саванн южнее Сахары в виде товаров или даров каких-нибудь кушитов⁴. В свете подобных оценок, первобытное наскальное «поголовье» жирафов в бассейне Баррамии / Хаммамат в восемь раз уступает таковому на территории древней Нубии, где археологами засвидетельствовано порядка 530 их доисторических (?) петроглифов [10]. Если, в первом приближении, безоговорочно ориентироваться на этот примечательный подсчет, усматривая в нем отражение реальной популяционной ситуации (хотя понятно, что с приумножением находок и вероятными передатировками уже имеющихся пропорция так или иначе изменится), то вроде бы налицо признак миграции крупных травоядных из египетских «полупустынь» на юг как раз на этапе создания данной петроглифической экспозиции, хронологически (с поправкой на палеоклиматологию голоцена [21; 56]) – ближе к середине IV тыс. до н. э., или к завершению додинастического амратского периода (Нагада I, около 3800–3600 гг. до н. э.).

Добавлю, что к этому периоду относится и ряд «длинношеих фигур с головой, которые могут быть только жирафами» [15], на артефактах из верхнеегипетской долины Нила: например, в виде ручек костяных гребней (рис. 12) и в росписях-орнаментах «красно-белой» крестолинейной керамики, отнесенной Флиндерсом Питри к отличительным чертам неолитической амратской культуры [12; 14; 32; 33; 35; 57] (рис. 13); жирафов опознавали также в шести «напоминающих частокол» схематических фигурах животных, нарисованных углем на одной из боковых стенок красного керамического ящичка из могилы а41 в ал-Амре, датируемой концом амратского – началом герзейского периода [58; 59] (рис. 14). Нельзя не отметить тончайший рельеф жирафа внизу *verso* позднегерзейской или протодинастической косметической «палетки двух псов (шакалов)» из «главного клада» Иераконполя (экспонат Е 3924 Эшмолеанского музея искусства и археологии в Оксфорде) [36; 60] (рис. 15).



Рис. 12. Жираф. Ручка костяного гребня.
Источник: <https://www.pinterest.ru/pin/502081058427545135/>
Fig. 12. Giraffe. Ivory comb handle. Source: <https://www.pinterest.ru/pin/502081058427545135/>

⁴ В этом контексте особенно актуальна редчайшая находка фрагмента черепа жирафа из раскопок резиденции новоегипетских фараонов в Кантире (Пер-Рамсес) на востоке Дельты: «Скорее всего, животное было привезено с юга и пополнило царский зверинец или охотничий парк Рамессидов» [55].



На местонахождении НК61 в Вади Абу Суфйан, рядом (и, по-видимому, примерно синхронно) со знакомым нам петроглифом слона на одной из сколотых плоскостей когда-то разбившегося надвое песчаникового валуна высечено великолепное изображение жирафа [55; 61] (рис. 16); в том же вади, в неглубоком гроте на склоне холма у жилого комплекса НК11, обнаружены петроглифы безголовых (за исключением одного) жирафов, некоторые с веревками на шеях, возможно, амратского времени [62]. Это доисторическое художественное «изобилие» контрастирует с крайне редкими находками жирафьих костных останков на исследованных археологических памятниках, особенно в долине Нила; так, среди более чем

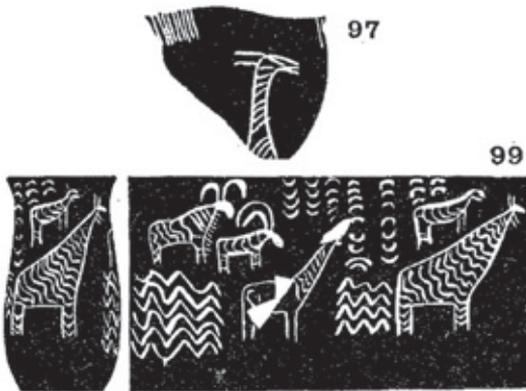


Рис. 13. Жирафы. Роспись амратской крестолинейной керамики [32, pl. XXV]

Fig. 13. Giraffes. Paintings on the amratian cross-lined pottery [32, pl. XXV]

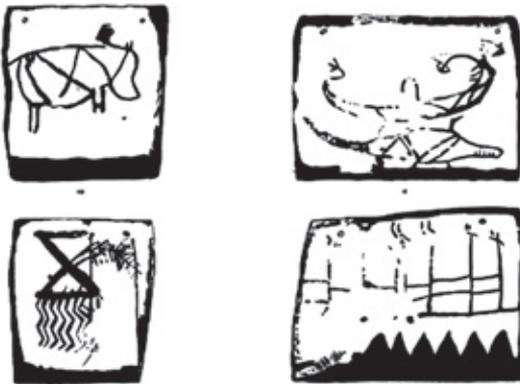


Рис. 14. Красный керамический ящичек из погребения a41 в ал-Амре [58, pl. XII]

Fig. 14. Red pottery box from grave a41 at El Amrah [58, pl. XII]



Рис. 15. «Палетка двух псов» из Иераконполя

Источник: <https://www.ashmolean.org/two-dog-palette>

Fig. 15. The "Two Dogs Palette" from Hierakonpolis

Source: <https://www.ashmolean.org/two-dog-palette>

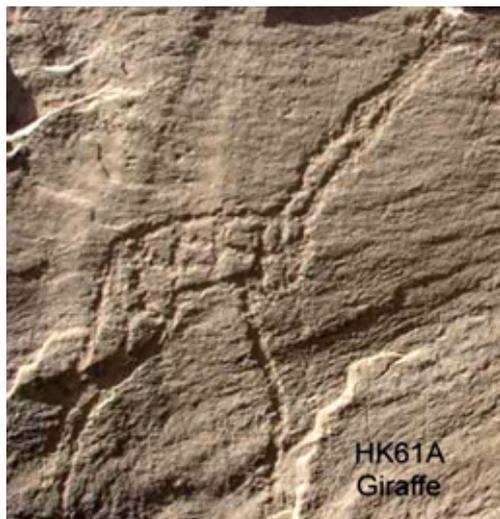


Рис. 16. Жираф. Петроглиф
в Вади Абу Суфйан

Источник: <https://www.hierakonpolis-online.org/index.php/explore-rock-art>

Fig. 16. Giraffe. Petroglyph
in the Wadi Abu Suffian

Source: <https://www.hierakonpolis-online.org/index.php/explore-rock-art>

70 животных, захороненных на «элитном» иераконпольском кладбище НК6 (слонов, гиппопотамов, крокодилов, павианов, рогатого скота, собак, кошек и др.), к разочарованию ученых, нет ни одного жирафа [55]⁵, в условном согласии с вышеизложенным тезисом о его массовой поздненеолитической миграции в южные саванны. Поскольку жираф может неделями довольствоваться влагой из поедаемой растительности, совершая без воды марши в 50–300 км [63], постулировалось, что его среднеголоценовое «бегство» из Египта в Нубию, как и в случае со слоном, было критически обусловлено глобальным иссушением климата и десертификацией Северной Африки, а также истребительной охотой аборигенов, но отнюдь не пересыханием каких-то остро необходимых ему водотоков

или водоемов в покинутом восточноегипетском ареале, где в эпоху проливных неолитических дождей присутствие жирафов, увековеченное наскальными рисунками с натуры, «не вызывает удивления» [31].

Гиппопотам

Совсем по-другому исследователи трактовали образ гиппопотама в древнейшей петроглифике Египта. Этот мощный стадный зверь, проводящий значительную часть жизни в воде, надолго в нее ныряя, и (за редчайшими исключениями [64; 65]) не склонный к переходам на дальние дистанции, нуждается в непосредственном доступе хотя бы к небольшой реке или непересыхающему озеру с поросшими травой окрестностями, где бы он мог пасть и «жировать», выбираясь на берег [66]. Таких естественных условий для гиппопотама, по мнению Ф. Ланкестера, в Восточной пустыне решительно не могло существовать даже при всей влажности здешнего климата «до 3500 г. до н. э.». О постоянных дождевых водотоках в вади речь не идет априори, а разливы Нила не были настолько сильны, чтобы глубоко, на десятки километров, проникать

⁵ "All we need now is a giraffe!" [48].



в эти сухие разветвленные русла с нарастающим подъемом к Этбаю и поддерживать в них круглогодичные озера со стадами полуводных исполинов – гиппопотамов. Их изображения безошибочно узнаваемы среди египетских петроглифов фауны по «характерному объемистому туловищу и форме головы», однако этих животных, считает Ф. Ланкестер, первобытные художники могли видеть исключительно на Ниле [31].

В дополнение к сравнительно немногочисленным наскальным изображениям «нильских лошадей» в вадии Восточной пустыни два маленьких петроглифа найдены в районе зачаточного Иераконполя: один гиппопотам вырезан на камне у холма НК11 в Вади Абу Суфьян, «в 5 км от сегодняшнего и, возможно, всего в 3 км от додинастического Нила»; второй украшает скалу на плато «километром дальше в глубь пустыни», причем здесь от его рыла тянется линия, прерываемая трещиной в скале и напоминающая охотничий гарпун (рис. 17). В целом же рисунок имеет «точные параллели» в росписях амратской крестолинейной керамики, что и подсказывает ученым его датировку [67].

На «элитном» кладбище НК6 в Иераконполе, использовавшемся на стадиях Нагада Ic–Iib и Нагада IIIa2–IIIc1 [68] (по версии авторов материала, около 3800–3650 и 3200–3000 гг. до н. э. соответственно) и уникальном своими захоронениями сразу нескольких видов диких животных [69] (датируемыми, по той же версии, скорее первым из двух указанных хронологических интервалов), есть могилы гиппопотамов: двух молодых (один в возрасте от полугода до года) и детеныша считанных дней от роду [70; 71]; в кухонных остатках целого ряда понильских доисторических «городцов», включая Иераконполь (прежде всего его раннее святилище НК29А [72; 73]), найдены кости взрослых гиппопотамов, свидетельствующие о развитой охоте на этих опасных зверей, которые в Нижнем Египте, особенно в Дельте, в додинастический период даже являлись важнейшей охотничьей добычей местного населения (возможно, в связи с необходимостью защищать от их нашествий возделанные поля [74]) [50; 75].

Иераконпольскому «привилегированному могильнику» предшествует вырезанный из кости сосуд в форме гиппопотамы из бадарийского группового погребения 3522 в Мостагедде [76] (рис. 18). Вероятно, синхронны ему амратские изображения гиппопотамов на внутренних и внешних



Рис. 17. Гиппопотам. Петроглиф близ Вади Абу Суфьян [67]

Fig. 17. Hippopotamus. Petroglyph near the Wadi Abu Suffian [67]

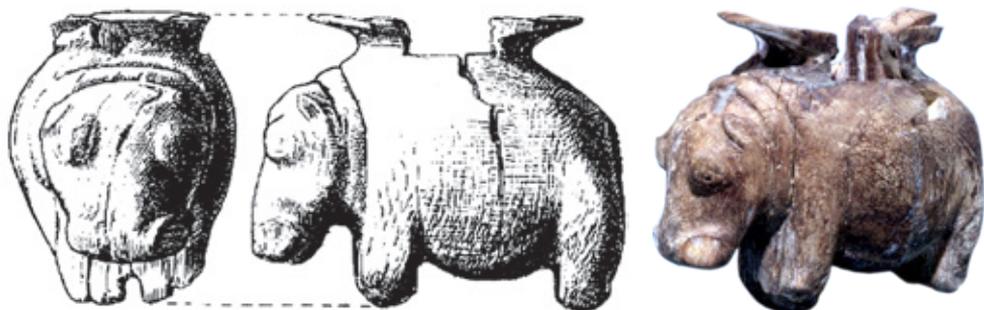


Рис. 18. Гиппопотам. Сосуд из слоновой кости из погребения 3522 в Мостазедде [76, pl. XXIV]
Fig. 18. Hippopotamus. Ivory jar from grave 3522 at Mostagedda [76, pl. XXIV]

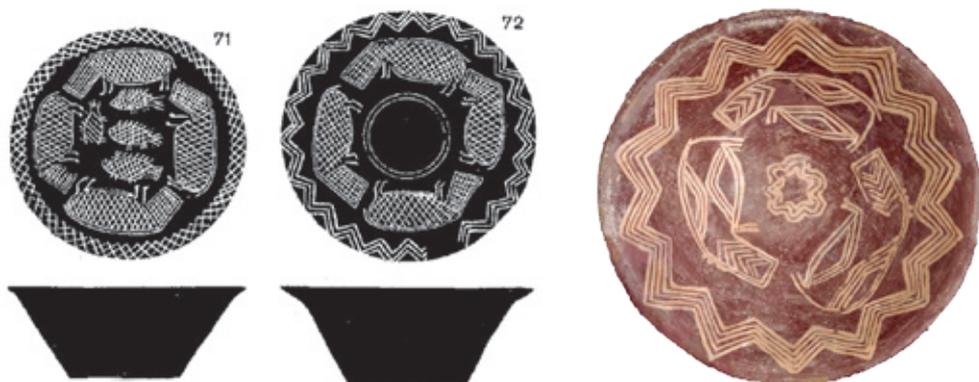


Рис. 19. Гиппопотамы. Орнаменты амратской крестолинейной керамики [14, pl. XVIII]
Fig. 19. Hippos. Decorations of the amratian cross-lined pottery [14, pl. XVIII]

поверхностях крестолинейных ваз и чаш (например, орнаменты из трех-четырёх составляющих замкнутый круг животных) [14; 32] (рис. 19); в виде сланцевых палеток и известняковых подвесок или кулонов, образцы которых представлены богатым погребением В101 в малом Диосполе (Абадийя) [33] (рис. 20); глиняных фигурок (игрушек?) из детского захоронения b163 в ал-Амре [58]⁶ (рис. 21); глиняных статуэток на плоских прямоугольных основаниях наподобие экспоната Асс. No. 48252 Бостонского музея изящных искусств [78] (рис. 22); наверший (ручек) костяных гребней и заколок для волос [14]; процарапанных отметок на керамике [12] и др. По оценке Э. Баумгартель, известной немецкой исследовательницы египетской додинастики, в период Нагада I на Ниле гиппопотам

⁶ Для сравнения: в могиле «шестилетнего ребенка» одного из раннединастических кладбищ Бадари (яма 5740) была найдена вырезанная из кости маленькая голова гиппопотама с отверстием (амулет?) [77].



Рис. 20. Предметы из погребения B101 в малом Диосполе [33, pl. V]

Fig. 20. Objects from grave B101 at Diospolis Parva [33, pl. V]



Рис. 21. Гиппопотам. Глиняная фигурка из погребения b163 в ал-Амре [58, pl. IX]

Fig. 21. Hippopotamus. Clay figure from grave b163 at El Amrah [58, pl. IX]



Рис. 22. Гиппопотам. Амратская глиняная статуэтка [78, fig. 1]

Fig. 22. Hippopotamus. Amratian pottery statuette [78, fig. 1]

был наиболее часто изображаемым первобытными мастерами зверем [79]. Он отчетливо прорисован углем на одной из торцевых стенок позднеамратского или раннегерзейского красного керамического ящичка из могилы а41 ал-Амры [58] (рис. 14); сразу четыре реалистично вылепленные фигурки гиппопотамов украшают венчик амратской красной лощеной чаши (как бы шествуя по нему) из могилы H29 некрополя ал-Махасны [35] (рис. 23). Герзейский период представлен «крупным керамическим гиппопотамом» из погребения R134 в Абадийа [33] (рис. 24); сохранилась «хвостовая» часть расписного сосуда в виде гиппопотамы из ямы 3759 в Бадари, покрытая рисунками длинных (в человеческий рост) однозубцевых гарпунов, стоящих людей с такими же гарпунами и типичной «серповидной» мно-



Рис. 23. Гиппопотамы. Чаша из погребения H29 в ал-Махасне

Источник: <https://www.magzter.com/articles/8600/218264/5928266c5b3c5>

Fig. 23. Hippios. Bowl from grave H29 at El Mahasna

Source: <https://www.magzter.com/articles/8600/218264/5928266c5b3c5>



Рис. 24. Гиппопотам. Керамическая статуэтка из погребения R134 в Абадийя [33, pl. VI]

Fig. 24. Hippopotamus. Pottery statuette from grave R134 at Abadiyeh [33, pl. VI]



Рис. 25. Фрагмент сосуда в виде гиппопотамы из Бадари [77, pl. LIV]

Fig. 25. Fragment of the "hippopotamus pot" from Badari [77, pl. LIV]

говесельной герзейской лодки [77] (рис. 25).

Весь этот археологический материал, безусловно, доказывает, что в древние времена гиппопотам был «одним из самых распространенных животных» [14] в долине египетского Нила, откуда он полностью исчез лишь в начале XIX в. [80]. Казалось бы, ничто не мешает рассматривать как натурную и его первобытную петроглифику в восточных вади, кроме априорного суждения Ф. Ланкестера о якобы никогда не отвечавших подобной возможности голоценовых гидрологических условиях в их водосборе. Того же мнения он стереотипно придерживался относительно имеющих там же наскальных изображений крокодилов.

Крокодил

Крокодил, как и гиппопотам, относится к полуводным животным; он неотлучно привязан к рекам и водоемам всех видов, включая моря и океаны (гребнистый крокодил) [81], и если его петроглифы присутствуют в Восточной пустыне, то, по убеждению Ф. Ланкестера, это следствие тесных контактов или даже этнической общности здешних художников с населением долины Нила, откуда только и могли произойти сюжеты с гиппопотами, крокодилами и лодками [11]. На кладбище НК6 в Иераконполе есть, по крайней мере, одно (амратское) захоронение крокодила, имевшего при жизни длину около 2 м и вес 30–40 кг, чьи сородичи «должны были водиться в додинастическом Верхнем Египте в больших количествах» [82]. В «мусорных ямах» древнейшего иераконпольского святилища НК29А периода Нагада Па – I династии среди десятков тысяч костей разнообразных одомашненных и диких животных, а также крупных рыб с выделяющимся полутораметровым экземпляром нильского окуня, распознаны кости «необычайного множества» крокодилов, которых, вероятно, под сенью данного первобытного «храма» предки египтян приносили в жертву, а то и поедали в ходе каких-то священнодействий [83; 84].

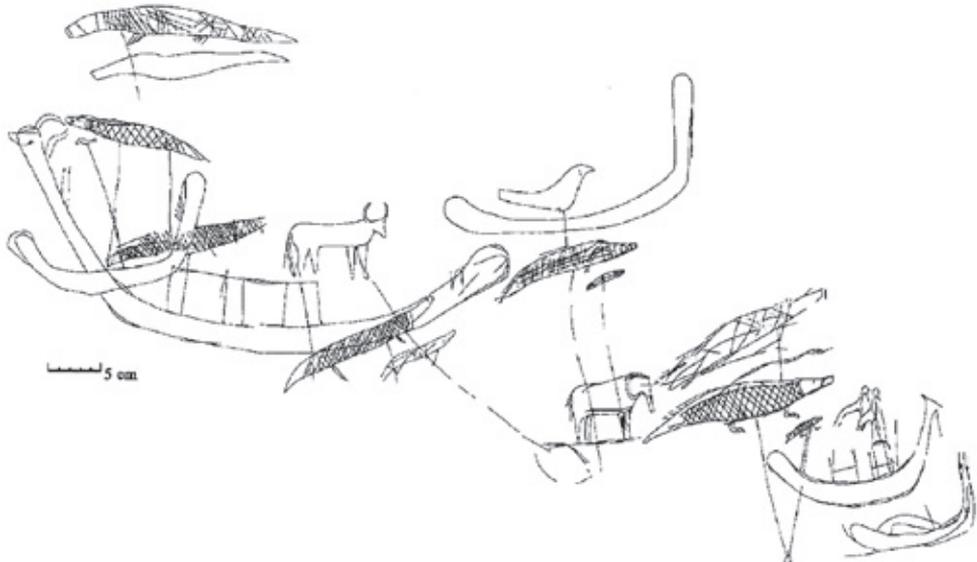


Рис. 26. Лодочные штандарты-крокодилы. Петроглифы в Вади Магар [19, fig. 21]

Fig. 26. Boat crocodile-standards. Petroglyphs in the Wadi Magar [19, fig. 21]

В Вади Магар в «фиванской излучине» Нила найдено предположительно протодинастическое (Нагада III) петроглифическое панно, запечатлевшее пять лодок и «лес штандартов-крокодилов», числом до десятка, между которыми вкраплены слон, бык и сокол, причем эта картина перекрывает более ранние звериные петроглифы, включающие рисунки жирафа [19] (рис. 26). В Долине чудовищная рептилия, занявшая достойное место в культах и «мифах» фараоновского Египта, увековечена различными доисторико-архаическими изображениями и



Рис. 27. Герзейская (?) «косметическая» палетка в форме рыбы

Источник: <https://www.pinterest.ru/pin/505247651922421328/>

Fig. 27. Gerzean (?) "cosmetic" fish-shaped palette
Source: <https://www.pinterest.ru/pin/505247651922421328/>

вещами: росписью амратской крестолинейной и красной лощеной и герзейской декорированной керамики [14; 32], нацарапанными знаками на посуде [12], «териоморфными» косметическими палетками (см. также рельеф крокодила на палетке 9067 в форме рыбы из Музея истории искусств в Вене, Нагада II/III, рис. 27) [14], плоскими фигурками из кремня (вероятно, представлявшими и гиппопо-



Рис. 28. Гиппотамы и крокодилы. Роспись амратской крестолинейной керамики [78, fig. 7]
Fig. 28. Hippos and crocodiles. Paintings on the amratian cross-lined pottery [78, fig. 7]



Рис. 29. Гиппотамы и крокодилы. Роспись амратской крестолинейной керамики
Источник: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/547274>

Fig. 29. Hippos and crocodiles. Paintings on the amratian cross-lined pottery
Source: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/547274>

тамов [85]) [86; ср.: 87], каменными «амулетами» [77] и др. На боковой стенке разрисованного углем керамического ящичка из захоронения а41 в ал-Амре выведен крокодил под «вогнутой серповидной» (по классификации Х. Винклера [8; 88]) лодкой [58] (рис. 14) (на одной из торцевых стенок того же изделия, напомним, нарисован гиппопотам).

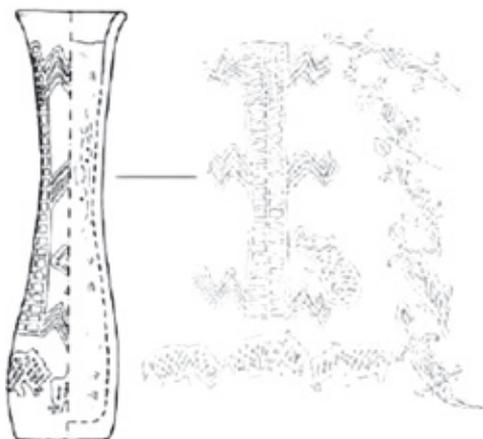


Рис. 30. Гиппотамы и крокодилы.
Ваза из погребения U-380 некрополя Умм
ал-Кааб, Абидос [34, № 160]

Fig. 30. Hippos and crocodiles. Cross-lined vase
from grave U-380 at Umm el-Qaab, Abydos
[34, № 160]

Специалисты подчеркивали, что эти два зверя – крокодил и гиппопотам – часто изображались на артефактах египетской додинастии «вместе». Типичные примеры – крестолинейный кубок «первой половины периода Нагада I», найденный Дж. Рейзнером в погребении 7129 додинастического могильника N7000 Нага ад-Дейр [89], расписанный снаружи по всей поверхности «сценой на Ниле» с четырьмя гиппопотами, вид сбоку, и пятью крокодилами, вид сверху (Египетский музей в Каире, JE 88132) [90] (рис. 28), и его художественный аналог Асс. No. 12.182.14 из нью-йоркского Музея Метрополитен, уместивший в своем



орнаменте на одного крокодила больше [91] (рис. 29); крестолинейная ваза того же времени из захоронения U-380 «элитного» додинастического некрополя в Абидосе (Умм ал-Кааб), на которой изображены четыре гиппопотама и пять крокодилов, группирующихся около длинного прямоугольного объекта с волнистыми ответвлениями, напоминающего реку или водоем с притоками [92] (рис. 30), и др. Исследователи связывали такое изобразительное сочетание на предметах первобытно-египетского ремесла и искусства с «водной средой обитания обоих животных» [78]⁷.

Мнимая пара

Сразу замечу, что критерий, о котором говорилось выше, якобы выделения – с дальнейшим обожествлением – древнейшими египтянами пары крокодил – гиппопотам из остального животного мира не может быть принят ни как решающий, ни даже как рабочий. В произведениях доисторических художников-ремесленников эта пара животных отнюдь не всегда устойчиво выделяется и обособляется от прочей окружающей фауны. Например, на второй боковой стенке того же ящичка из ямы а41 в ал-Амре (см. рис. 14), согласно интерпретации целого ряда ученых, схематически набросана вереница жирафов. Эти животные могли довольствоваться иными, «неадекватными», условиями внешней среды, что отмечали, прежде всего, сами авторы обсуждаемых палеорекоконструкций египетского неолитического биоценоза и его отражения в додинастических изделиях и рисунках.

На внутренней поверхности знакомой нам красной лощеной или крестолинейной вазы с белым орнаментом из погребения Н97 некрополя ал-Махасны, украшенной снаружи изображениями двух «враждебно» противостоящих друг другу слонов, нарисованы два гиппопотама и – особенно реалистич-



Рис. 31. Крокодилы. Ваза из погребения Н97 в ал-Махасне

Источник: https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=157933&partId=1&searchText=49025&page=1

Fig. 31. Crocodiles. Pottery vase from grave Н97 at El Mahasna

Source: https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=157933&partId=1&searchText=49025&page=1

⁷ «Люди знали Нил по гиппопотаму и крокодилу» [12]; «значительную часть долины Нила занимали болота... в низинах было мало пригодной для жизни людей земли. Гиппопотама и крокодилы водились в изобилии» [77] и т.п.



Рис. 32. Антилопа. Ваза из погребения H97 в ал-Махасне [35, pl. XIV]

Fig. 32. Antelope. Pottery vase from grave H97 at El Mahasna [35, pl. XIV]



Рис. 33. Роспись крестолинейной миски из погребения U-264 некрополя Умм ал-Кааб, Абидос [97, fig. 5]

Fig. 33. Paintings on the cross-lined bowl from grave U-264 at Umm el-Qaab, Abydos [97, fig. 5]

но – два крокодила, один из которых словно заползает в сосуд, а второй карабкается из него (рис. 31). Добавлю, что бок о бок со слонами здесь фигурируют еще и две большерогие «антилопы», которых можно перепутать с быками [35] (рис. 32). В богатой росписи крестолинейной миски из могилы U-264 некрополя Умм ал-Кааб (Египетский музей в Каире, CG 2076) крокодил и гиппопотам соседствуют с «газелями» и страусами [93; 94] (рис. 33) и т.п.

Иначе говоря, очевидно, что творчество художников дофараоновского Египта вовсе не подчинялось сверхзадаче подчеркнуто-наглядно отделить гиппопотама и крокодила от менее влаголюбивых (да и от всех прочих) животных, отнеся обоих полуводных к какой-то избранной звериной «касте», например, по признаку начавшейся или опережающей сакрализации. Об этом же свидетельствуют их захоронения параллельно с другими – как дикими, так и domesticiрованными – видами на кладбище НК6 и нахождения их костей среди разнородных фаунистических останков в отходах функционирования святилища НК29А в Иераконполе [50; 84].

Основные соображения

Рассмотренную спорную модель художественного сочетания / размежевания в орнаментах доисторических изделий из долины Нила определенных представителей непустынной фауны, якобы приоритетно связанного с отличительными характеристиками их нормальных биото-



пов, исследователь египетской петроглифики Т. Джадд развивал не более убедительным тезисом о том, что, в сравнении с ремесленной изобразительностью поречья, общие рисунки гиппопотамов и крокодилов на скалах в восточных вади встречаются очень редко, а значит, на «петроглифическом» хронологическом отрезке там не существовало пригодных для этих животных постоянных водоемов, где они могли бы обитать в непосредственном соседстве, как на Ниле, одинаково служа натурой местным художникам [10].

На мой взгляд, подобная аргументация имела бы некий смысл лишь при полном отсутствии в пустыне таких рисунков; но даже единственного было бы достаточно, чтобы критически пошатнуть эту умозрительную конструкцию. Так, в Вади Каш водосбора Хаммамат Х. Винклер обнаружил интереснейшее петроглифическое панно-палимпсест (стоянка 18 «экспедиции сэра Роберта Монда») самого разнообразного содержания: «Слоны, жирафы, гиппопотамы, антилопы, ибексы, гривистые бараны, рогатый скот, крокодилы, птицы; собака. Лодки, в том числе буксирные бечевои. Люди с луками, палками, арканами, фигуры с поднятыми руками... Судя по рисункам, в додинастические и протодинастические времена это было место величайшей важности», даже «некоторой религиозной значимости» [8] (рис. 34). Особое внимание исследователей здесь привлекала сцена охоты на гиппопотамов и крокодилов, по-видимому, с гарпунами на длинных веревках отрядом из нескольких человек, вероятно, сошедших с одной из изображенных поблизости ладей.



Рис. 34. Петроглифы местонахождения 18 в Вади Каш [8;1, pl. XIV]

Fig. 34. Petroglyphs at site 18 in the Wadi Qash [8;1, pl. XIV]



Уже Х. Винклер, несмотря на свою непоколебимую приверженность теории вторжения в Египет через Восточную пустыню судходной «династической расы», был склонен ассоциировать «все эти лодки», настолько многочисленные и скученные на пространстве палимпсеста, что порой «невозможно различить их отдельные очертания», с потусторонним миром, в частности с «культом мертвых». Рядом с некоторыми лодками высятся фигуры (женские?) с воздетыми над головой «специфическим жестом» руками. Аналогичные фигуры типичны для росписи герзейской декорированной керамики, где они также нередко предстают в лодках или около них; их жестикуляцию отождествляли с позой плясуний или плакальщиц, но, по априорному заключению Х. Винклера, это не танцевальное или скорбное телодвижение, а «молитвенный жест». Люди при лодках «о чем-то молятся», а «мы знаем благодаря памятникам династического Египта о роли лодки в заупокойном культе»; отсюда уже недалеко до вывода, что «персонажи с поднятыми руками в лодках или рядом с ними молятся об умерших».

Культовый характер петроглифов и самого Винклерова 18-го местонахождения («пещеры», образованной нагромождением скальных глыб) «убедительно подтверждается» рисунком стоящего антропоморфа в подобии нижнеегипетской красной короны, держащего крючковатый посох, который «может представлять собой божество». Он помещен между двумя буксируемыми впереди остальных ладьями и смежной сценой гарпунирования гиппопотамов. Кроме лодок, «человеческие существа» с поднятыми руками на рассматриваемом панно изображены вблизи животных, что, по мнению Х. Винклера, указывает на связь «людей в этой позе» также с охотой: в данном контексте они «молят об охотничьей удаче» [8].

Судя по прилагающейся здесь к «молитвенному действию» всяческой фауне, включающей крокодилов и гиппопотамов, от которых к рукам промысловиков и ладьям тянутся гарпунные оборы, удача героям композиции вполне сопутствует. Иное дело, что, допуская «сверхъестественность» лодок 18-го панно, Х. Винклер, несомненно, подразумевал и нереальность преследуемых их экипажами животных. Допустим, в этом конкретном случае так оно и есть. Но что ученый сказал бы об египетском неолитическом ареале гиппопотамов и крокодилов, окажись они в петроглифах пустыни рядом с теми ладьями, которые он однозначно считал не потусторонним явлением, а материальной принадлежностью спустившихся к Нилу по водотокам Вади Хаммамат и Баррамия «восточных захватчиков»?

Гораздо решительнее в вопросах такого рода позиция Ф. Ланкестера. Он в итоге выдвинул постулат, что создателей петроглифов в долине и окрестностях Реки не заботило реалистичное отображение естественных условий обитания и социального поведения художественно запечатленной фауны. Аргумент: ему неизвестны наскальные рисунки, например, жизнеподобно сгруппированных в стада, дерущихся или разеваю-



щих свои огромные пасти гиппопотамов. В петроглифике эти гиганты преподносятся схематично (утробистыми тушами с широкой головой) и поштучно, часто в общем контексте охоты «на животных пустыни». Получается, именно охота как демонстрация способности человека к одолению или удержанию силой могучих зверей – кандидатов в боги древнейшей страны на Ниле – служила главной мотивацией и составляла высший смысл их изображения даже там, где они отсутствовали или вовсе, или отторгнутые деградировавшими условиями внешней среды.

В такие рассуждения, однако, то и дело закрадываются аналитические и фактологические несуразности, на мой взгляд, обесценивающие их. Например, то, что исследователи, квалифицируя рисунки охоты на гиппопотама как чрезвычайно значимую черту первобытно-египетского наскального искусства, относили ее к Восточной пустыне, а не к Долине, «где животное обитало на самом деле», но где нет соответствующих петроглифов [10; 31]. Не опрометчиво ли столь прямолинейно делать вывод, что доисторические художники намеренно изображали зверя в самых неподходящих для него местах, где он никогда не встречался, избегая делать это в привычной полосе, где он водился в избытке и являлся привычной охотничьей добычей здешнего населения, о чем свидетельствует остеологический материал неолитических кухонных отбросов и захоронений египетского поречья? (В частности, один скелет гиппопотама из могильника НК6 в Иераконполе обнаружил прижизненный перелом нижней половины малоберцовой кости левой задней конечности, который случается, когда привязанное за ногу пойманное животное пытается освободиться [69].)

К западу от Нила, в Вади Наг ал-Бирка его Фиванской излучины, на крупном петроглифическом местонахождении WHW, названном так археологами по древнеегипетскому топониму *WAs-NA-WAs.t* (что можно перевести как «Владение за Фивами») [95], выделяется датируемый периодом Нагада I рисунок вооруженного булавой ловца, гарпунирующего гиппопотама и одновременно арканящего какое-то копытное животное саванного или «пустынного» экстерьера. Композицию дополняет «прямоугольная» ладья с двумя-тремя десятками вертикальных штрихов, предположительно обозначающих экипаж (рис. 35).

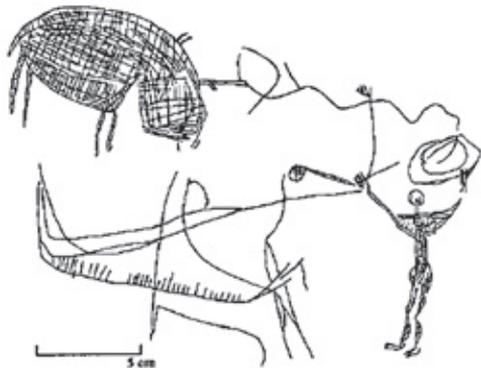


Рис. 35. Гарпунированный гиппопотам.
Петроглифы в Вади Наг ал-Бирка [19, fig. 8]
Fig. 35. A harpooned hippo. Petroglyphs in the
Wadi Nag el-Birka [19, fig. 8]



«Очевидный символический смысл» данного охотничьего эпизода [96] не мешает заметить, что гиппопотам здесь высечен на скале не «далних пределов» водосбора в десятках километров от Реки, а на «краю пустыни», додинастическая петроглифика которого, как теоретизируют специалисты, пользовалась «нилотизирующими» художественными образами и мотивами, отражая его «инкорпорирование» в набиравшее жизненную важность осваиваемое пространство «все более усложнявшихся культур нильской Долины» [19; ср.: 97]. Непосредственно на ее территории гиппопотаму и «борьбе» с ним уделялось не меньшее внимание, выражавшееся пусть не в петроглифах (хотя, возможно, таковые с прорисовкой соответствующих персонажей и атрибутов еще будут здесь найдены), но в достаточно многочисленных изделиях ремесла и искусства, параллельных наскальному творчеству «доисторических цивилизаций»⁸ основных верхнеегипетских вади.

Так, амратская крестолинейная ваза с вытянутым тонким горлом из погребения U-415 додинастического некрополя Умм ал-Кааб украшена сценой гарпунирования в голову или удержания на привязи тремя пешими людьми трех гиппопотамов, среди которых – беременная самка с вызревшим детенышем в утробе [98] (рис. 36). Нападение с тем же снаряжением на гиппопотама сзади с одновесельной лодки стоящего в ней единственного охотника изображено на амратской ромбической каменной палетке неизвестного происхождения из Средиземноморского музея в Стокгольме (EM 6000) [97] (рис. 37). Замыслом художника, расписавшего вышеупомянутый фрагментарно сохранившийся герзейский сосуд в форме гиппопотама из захоронения 3759 в Бадари гарпунами, гарпунщиками и «серповидной» ладьей, вероятно, было восхваление победоносной коллективной облавы на животное-модель [77; ср.: 99].

Но, пожалуй, самыми яркими и убедительными примерами того, что охота на гиппопотама изображалась в Долине и пустыне даже если и на разных «носителях» (ремесленно-бытовые предметы и дикие скалы), но стилистически и «информационно»



Рис. 36. Гиппопотамы. Ваза из погребения U-415 некрополя Умм ал-Кааб, Абидос [97, fig. 8]

Fig. 36. Hippos. Cross-lined vase from grave U-415 at Umm el-Qaab, Abydos [97, fig. 8]

⁸ Термин Х. Винклера [8].

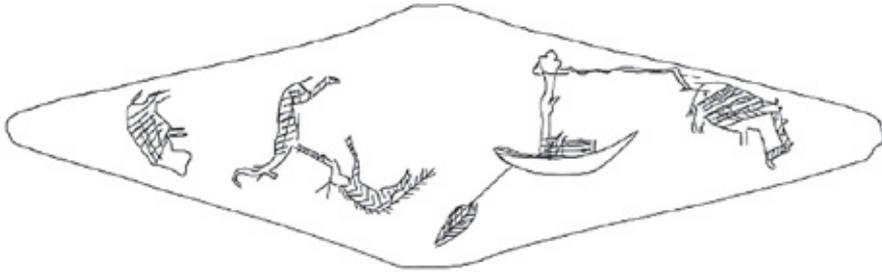


Рис. 37. Гарпунирование гиппопотама с лодки. Амратская палетка [97, fig. 4]

Fig. 37. Harpooning a hippopotamus from the boat. Amratian palette [97, fig. 4]

совершенно одинаково, являются: а) экспонирующаяся в Эшмолеанском музее амратская красная лощеная (по системе Питри [33; 57] сегодня классифицируется как крестолинейная [34]) чаша Асс. №. 1909.1026 из погребения В5 некрополя ал-Махасны, на внутренней поверхности которой нарисован «охотник с развевающимися на ветру волосами, в короткой набедренной повязке, пронзивший гарпуном стоящего в пруду гиппопотама»; рядом пасется детеныш, а «на другой стороне пруда» находится еще один гиппопотам-подранок с торчащей из головы стандартной гарпунной снастью⁹ [35] (рис. 38); б) практически в точности копирующий рисунки обеих жертв на чаше петроглиф гарпунированного гиппопотама в восточном Вади Мених (Баррамийа, по версии Т. Уилкинсона [59]), сколько-нибудь заметно отличающийся лишь «крупчатым» заполнением контуров животного по сравнению с волнистолинейным орнаментом туш на сосуде [29] (рис. 39). Ф. Ланкестер придавал



Рис. 38. Охота на гиппопотамов. Чаша из погребения В5 в ал-Махасне [35, pl. XXVII]

Fig. 38. Hunting for hippos. Pottery bowl from grave B5 at El Mahasna [35, pl. XXVII]

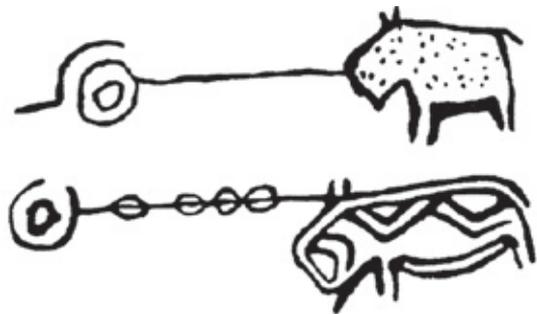


Рис. 39. Гарпунированные гиппопотамы [31, fig. 4.1]

Fig. 39. Harpooned hippos [31, fig. 4.1]

⁹ «Обычный способ охоты на гиппопотама заключался в том, чтобы прежде всего проткнуть ему рыло, лишив возможности погрузиться в воду» [31] (не берусь судить о справедливости этого тезиса).



этому декоративному нюансу особую важность, пытаюсь увязать его с вопросом относительной датировки первобытно-египетских петроглифов [31], однако ситуация может быть истолкована куда обыденнее: очевидно, что, при допустимости выбора, выдолбить беспорядочные точки на камне проще, чем высечь фигурные линии строго определенных направлений и пропорций.

В целом «физическая» реконструкция и «культурологическая» интерпретация с выражением известных сомнений в сплошном реализме фауны дофараоновского Египта и изобразительных сцен с ее участием, если исходить единственно или преимущественно из материалов и объектов, на которых они представлены, выглядят спорно. В конце концов, додинастическое гончарное и иное ремесло, массово производившее вещественные «заготовки» для художественного промысла, ограничивалось протогородами на Ниле. В «пустыне» же в первую очередь скалы и их обломки служили упражнявшимся здесь мастерам рабочими поверхностями для увековечения как «фантастических» образов, так и картин окружающей действительности. Ибо абсурдно отрицать, что именно она со всеми своими естественными ландшафтами, климатическими условиями, растительностью и животным миром стояла за пестротой художественных изделий, орнаментов и сюжетов, характерных для археологических культур бассейна египетского Нила.

Ф. Ланкестер, казалось бы, и не отрицает это, например, когда объясняет отсутствие в Восточной пустыне петроглифов значительных слоновьих стад наметившейся около середины IV тыс. до н. э. тенденцией к иссушению североафриканского климата, в итоге изгнавшему «великанов саванны» из Египта. В то же время нет оснований полностью отметить связь с природно-климатическим фактором преобладания в дофараоновских искусствах, и прежде всего в петроглифике, одиночных изображений гиппопотамов над групповыми. Согласно наблюдениям специалистов-зоологов, эти полуводные объединяются в наибольшие стада, резко повышающие агрессивность и активизирующие «иерархические» столкновения самцов, при ухудшении условий жизни [66]. Именно такая ситуация ассоциируется с априорно продвигаемым Ф. Ланкестером, Т. Джаддом и другими исследователями тезисом о «нехватке влаги» и невозможности существования постоянных водотоков и водоемов в голоценовых вади Верхнего Египта. По такой логике, петроглифы гиппопотамов-одиночек в Восточной пустыне могут указывать на ее высокую обводненность и богатый растительный покров в период их создания: тогда отдельно пасущийся на «своей», свободной от конкурентов территории взрослый гиппопотам был привычным для человеческого взора природным явлением. То обстоятельство, что изображения этого зверя чаще всего датируются еще довольно гумидным амратским периодом [79], только подкрепляет данное соображение, как



и сомнение в «пренебрежении» первобытно-египетских художников реалистичностью своих произведений. Достаточно вспомнить найденную в раннегерзейском погребении R134 у малого Диосполя и выставленную в Эшмолеанском музее крупную (длиной 27,3 см, шириной 14,8 см, высотой 15,5 см) керамическую статуэтку матерого гиппопотама с настежь распахнутой пастью, демонстрирующей верхние клыки (нижняя челюсть срезана) и «заставляющей шкуру на шее свернуться в толстые складки», что придает изделию «жизненное сходство» с оригиналом [14; 33; 78] (рис. 24).

В отношении натурности изображений – в частности петроглифов – крокодилов, ближайших «напарников» гиппопотамов в рассматриваемых ученых домьслах о нераспространении ареала особо влаголюбивых представителей фауны додинастического Египта на вади Восточной пустыни, высказывались уже вовсе нелепые мнения. Так, комментируя петроглиф крокодила и вцепившегося ему в рыло хищника, похожего на льва, на местонахождении SAL-12 в Вади Умм Салам [28] (рис. 40), Ф. Ланкестер пишет буквально следующее: «Это крайне маловероятно в реальной жизни» [31]. Между тем, не считая «фундаментальных» книжных свидетельств [100; 101], в том же Интернете (ссылки опущу) сегодня размещен целый ряд туристических видеороликов из Африки, запечатлевших нападения львов на крокодилов, причем кошки как группой, так и в одиночку атакуют рептилию со всех сторон, хотя, конечно, подход спереди, где охотнику угрожает совершающая стремительные повороты и рывки разинутая зубастая пасть, максимально опасен. Более правдоподобным Ф. Ланкестеру казался петроглиф огромного крокодила, сомкнувшего челюсти на раскинувшей руки человеческой фигуре, в Вади Дахабийя (DAH-2) несколько выше Умм Салам [28] (рис. 41), но и здесь исследователь верен себе: «Пусть крокодилы нильского типа иногда обнаруживаются в наши дни в сезонных водоемах далеко к западу от Нила, думается, что эти немного-



Рис. 40. Нападение льва на крокодила. Петроглиф в Вади Умм Салам [31, fig. 4.7]

Fig. 40. A lion attacks a crocodile. Petroglyph in the Wadi Umm Salam [31, fig. 4.7]



Рис. 41. Нападение крокодила на человека. Петроглиф в Вади Дахабийя [31, fig. 4.8]

Fig. 41. A crocodile attacks a man. Petroglyph in the Wadi Dahabiya [31, fig. 4.8]



численные наскальные рисунки изображают животных, которых древние египтяне наблюдали на Ниле, а не впадающих в зимнюю спячку в вади особей» [31]¹⁰.



Рис. 42. Ловля крокодила сетью.
Чаша из некрополя U в Абидосе
(Умм ал-Кааб)

Источник: <https://www.pinterest.ru/pin/205195326756215576/>

Fig. 42. Netting a crocodile. Pottery bowl
from cemetery U at Abydos
(Umm el-Qaab)

Source: <https://www.pinterest.ru/pin/205195326756215576/>



Рис. 43. Ловля крокодилов сетью.
Чаша из Гебелейна (?) [34, № 008]

Fig. 43. Netting crocodiles. Pottery bowl
from Gebelein (?) [34, № 008]

Не требующий дополнительных доказательств избыток крокодилов на египетской доисторической Реке (сегодня они не водятся в густонаселенном поречье ниже водохранилища Насер) нашел отражение в очень развитой художественной теме охоты, где интересовавшие человека рептилии, «согласно росписям керамики той эпохи, могли быть гарпунированы или пойманы в сети» [82]. Например, на внутренней поверхности амратской крестолинейной чаши из некрополя U в Абидосе (Умм ал-Кааб), Асс. №. 11.1460 Бостонского музея изящных искусств нарисована пара ловцов, набрасывающих сеть на небольшого крокодила [32] (рис. 42). Внутри другой чаши того же класса и возраста, предположительно из Гебелейна, D 1183 Женевского музея искусства и истории, изображены два ползущих в разные стороны крокодила и словно охватывающая их заранее установленная промысловиками сеть [103] (рис. 43); почти окруженный сетью, изогнувшийся как бы в поисках спасения крокодил представлен на тождественной чаше из Абидоса, Асс. №. 1892.1045 Эшмолеанского музея [104] (рис. 44). В центре амратской крестолинейной овальной миски неизвестного происхождения, экспонат 15328 Музея египетской археологии Питри Университетского колледжа Лондона, нарисован крупный крокодил, слева от которого «пасутся» три

¹⁰ Автор, очевидно, подразумевает способность крокодилов пережить засушливое время года, зарывшись в ил на дне пересыхающих озер и рек [102], тем самым еще раз подчеркивая свое неприятие идеи о наличии в восточных вади неолитического Верхнего Египта постоянных нильских притоков.



Рис. 44. Ловля крокодила сетью.
 Чаша из Абыдоса [34, № 076]
Fig. 44. Netting a crocodile. Pottery
 bowl from Abydos [34, № 076]



Рис. 45. Охота на крокодила.
 Амратская крестолнейная
 миска [14, pl. XVI]
Fig. 45. Hunting for a crocodile.
 Amratian cross-lined bowl
 [14, pl. XVI]

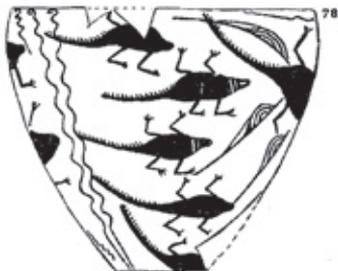


Рис. 46. Крокодилы. Расписной
 горшок из погребения 193
 в Нагаде [12, pl. XXXV]
Fig. 46. Crocodiles. Decorated
 vase from grave 193 at Nagada
 [12, pl. XXXV]

гиппопотама цепочкой, а справа всю оставшуюся поверхность занимает орнамент «из пересекающихся под прямым углом линий», который Флиндерс Питри поначалу принял за речную рябь, но впоследствии интерпретировал как плетень-ловушку, контролируруемую двумя охотниками [14; 32; 85] (рис. 45). Герзейский декорированный горшок из погребения 193 Нагады, Асс. No. 1895.579 в Эшмолеанском музее, расписан несколькими (не меньше восьми) силуэтами крокодилов, в одного из которых, выделяющегося увеличенными размерами, вонзились сразу четыре гарпуна, аналогичные орудиям на расписном сосуде в форме гиппопотама из могилы 3759 в Бадари [12; 14; 32] (рис. 46).

Гарпунирование (по второй версии, удержание на аркане) крокодилов засвидетельствовано и в петроглифах Восточной пустыни. Помимо обсуждавшегося выше богатого 18-го панно Х. Винклера в Вади Хаммамат / Каш, еще и, например, на особенно впечатляющем своими художественными масштабами местоположении BAR-9 в Вади Баррамии в 70–80 км от Нила. Там охотник и крокодил фигурируют посреди обширной наскальной композиции (“the big procession”, ET-A/WB 4 – по обозначению обнаружившего ее немецкого археолога Г. Фукса) [105; 106] (рис. 47), демонстрирующей также разнообразных полорогих и сцены их травли «людь-



Рис. 47. Гарпунирование крокодила. Петроглиф в Вади
 Баррамии [31, fig. 4.8]
Fig. 47. Harpooning a crocodile. Petroglyph in the Wadi
 Barramiya [31, fig. 4.8]



ми с собаками и метательным оружием», а также множество весьма больших «прямоугольных» ладей, которые, по мнению Ф. Ланкестера, принимают самое непосредственное участие в «преследовании добычи» [107] (рис. 48).



Рис. 48. «Большая процессия» петроглифов в Вади Баррамииа [105, fig. 19]

Fig. 48. The "Big procession" of petroglyphs in the Wadi Barramiya [105, fig. 19]

Французский египтолог Г. Граф зафиксировала, что 20 из 25 (80%) известных ей изображений крокодилов на додинастической крестолинейной и декорированной керамике приходится на крестолинейную, которая является одним из определяющих признаков ампатской археологической культуры. «Таким образом, позволительно сказать, что крокодил представляет собой хороший маркер периода Нагада I, хотя иногда может встречаться и на артефактах Нагады II» [34]. Понятно, что подобные «датировочные» наблюдения с их далекой от полноты материально-источниковой базой и недостаточны, и неприменимы, да и не нужны для естественно-исторической реконструкции жизни крокодилов на древнем Ниле. Другое дело – проблема фауны окрестностей Реки, которые как раз на данном культурном рубеже, около середины IV тыс. до н. э., начали превращаться в пустыню. Нильскому крокодилу, водись он в те времена в восточных вади, несомненно, было бы здесь наиболее комфортно именно до этого природно-климатического перелома, в итоге неузнаваемо изменившего физический (в частности, гидрологический) облик Северной Африки.

По оценке Г. Фукса, составляющие петроглифическую «процессию» WB 4/BAR-9 ладьи с сопровождающими их людьми и животными (за исключением, прежде всего, вклинившегося сюда – явно значительно более позднего – всадника на лошади) были высечены «в пределах короткого периода» [105]. Если придерживаться моей «инженерно-технической» гипотезы о том, что преобладающие в первобытно-египетской наскальной изобразительности «прямоугольные» бунтовые (папирусные и др.) лодки появились на Ниле раньше «серповидных» дощатых, чьи рисунки украсили герзейскую декорированную керамику на стадии Нагада II, согласно относительной хронологии немецкого египтолога В. Кайзера [88], то основную массу петроглифов «сайта» BAR-9, в том



числе охотника с крокодилом на веревке, следовало бы датировать влажной амратской эпохой. Руководствуясь имеющими место убедительными художественно-стилистическими аналогиями (графика человеческих фигур и др.), сербский археолог С. Тутунджич прямо указывал на «очевидное» сходство ряда персонажей «большой процессии» в Вади Баррамия с рисунками на амратских гончарных изделиях из долины Нила [108].

В таком хронологическо-палеоклиматическом ракурсе рассмотренные петроглифические крокодилы в Вади Дахабия и Умм Салам, один из которых перекусывает человека, а другой бьется в когтях льва, могут расцениваться как иллюстрации местных доисторических природных и «бытовых» реалий, а не перенесенные с некоей «потусторонней» целью на каменные склоны сухих пустынных русел образы с цветущих нильских берегов. Тот же лев, конечно, не был обитателем только или преимущественно речной пойменной долины с ее растущим населением, зарождающимися городами и обрабатываемыми землями, пусть даже находки его изображений там в виде одних лишь костяных и известняковых лежащих фигурок (игровых фишек?) [12; 85] количественно превосходят все его рисованные изображения, найденные на сегодняшний день в восточных вади. Как отмечал Ф. Ланкестер, «любые животные, кроме рыб и черепашек, обнаруживаются в петроглифах пустыни, хотя львы среди них чрезвычайно редки и, возможно, относятся к более позднему времени» [31]. В свою очередь, «отец египетской археологии» и генератор многих спорных научных идей Флиндерс Питри считал, что в памятниках ремесла и искусства протоегиптян, которые были «куда больше охотниками, нежели пастухами», познание окружающего мира символизировали в пустыне – лев, жираф и слон, на Ниле – гиппопотам и крокодил [12].

Интересно, что в этой вековой разногласии ученых взглядов улавливается своего рода коренная тенденция к дифференциации одних и тех же представителей древнеегипетской фауны по признаку их тяготения к той или иной естественной среде обитания. При этом заранее и «само собой» подразумевается качественно-неизменный энвиронментальный водораздел между Рекой и «Красной землей». Но еще примечательнее то, что такой выборочный подход, ставящий под сомнение или совершенно отрицающий существование в вади додинастического Верхнего Египта ряда животных, присутствующих в здешней петроглифике ввиду якобы недостаточной обводненности региона в период ее создания, почему-то не применялся с подобным упорством к другим древним художественным комплексам Сахары.

В предисловии к русскому изданию книги А. Лота «В поисках фресок Тассилин-Аджер» [22] член-корреспондент АН СССР Д. А. Ольдерогге писал, что в эпоху неолита в Сахаре имелись «могучие» реки. «На преж-



них берегах этих водных потоков, т.е. на нынешних склонах вади, были найдены наскальные изображения гиппопотамов, носорогов и других, ныне исчезнувших, животных». Иначе говоря, в данном ракурсе, не деформированном сугубо «религиоведческими» и прочими «культурно-антропологическими» построениями, гиппопотам на скалах неотделим от реки под ними и рассматривается специалистами как надежный археологический показатель ее наличия в полноценном или пересыхающем виде, не нуждающийся в критическом обсуждении. Фигурирующие в росписях Тассили¹¹ «люди в пирогах, преследующие бегемотов» А. Лота перекликаются с «охотничьими» ладьями в петроглифах Вади Баррамия Ф. Ланкестера, но с той принципиальной разницей, что в первом случае «околоречные» сюжеты априори считаются калькой местной действительности, во втором (если признаётся их реализм) – жизни на Ниле, вдали от безводных вади. А. Лот лаконичен: «На росписях изображены слоны, носороги, гиппопотамы, жирафы. Все эти животные... немислимы без постоянных водоемов». При этом он, как цитировалось выше, заключал, что доисторические наскальные рисунки не обязательно должны полностью воспроизводить фауну своего времени: так, по крайней мере в предварительном авторском обзоре петроглифики Тассили нет ни одного изображения крокодила, между тем А. Лот не сомневался, что он здесь водился с глубочайшей древности, когда Сахару «пересекала огромная сеть рек», и даже отправлял сотрудников экспедиции на его поиски в озерах оазиса Ихерир, хотя и тщетно: последний замеченный в них крокодил «был убит лейтенантом Бовалем в 1924 году».

Возможно, некоторые из представленных на фресках «слонов, жирафов, диких быков, антилоп, муфлонов, бородавочников, страусов, львов» и т.д., «особенно те, что расположены рядом с женщинами, воздевшими руки в знак мольбы или преклонения, играли магическую роль». Однако, на взгляд А. Лота, независимо от решения этой проблемы, увековеченный первобытными художниками на тассилийских скалах «зверинец» мог сформироваться лишь в условиях «тучных пастбищ и очень влажного климата», что ярчайше подтверждают *in situ*, например, запечатленные в массиве Ауанрхет «три гиппопотамы, за которыми охотятся люди в пирогах» [22].

Хронологическая и ландшафтно-географическая «корреляция» петроглифов в вади центральной Сахары с протекавшими там в прошлом реками очевидна любому непредвзятому зрителю: «На скалах, бывших когда-то берегами рек, находятся созданные с удивительным мастерством огромные, до 2 м высотой, гравюры животных, которым требуется много воды – слонов, носорогов, крокодилов, либо хищников – львов, пантер, диких кошек... Поражает реалистичность рисунков», –

¹¹ «На языке туарегов это название означает “речное плато”» [22].



делится наблюдениями российский востоковед, чрезвычайный и полномочный посол РФ в Ливии и Тунисе А. Б. Подцероб. «Нас окружают древние, изрезанные ущельями, кое-где разрушенные гранитные горы. Между ними – высохшие русла вади, многие тысячелетия назад бывшие полноводными реками. По их берегам находятся пещеры, где жили первобытные люди, оставившие после себя фрески и гравюры». Но если, например, в прилегающем к Тассилин-Аджеру ливийском Вади Матхандуш «когда-то текла полноводная река, и от подножья до верхней кромки скал ее отвесного, как будто сложенного из гигантских блоков северного берега тянутся непрерывной полосой на протяжении 60 км крупные, а порой и гигантские гравюры» [109], – то здрава ли мысль о синхронном отсутствии рек в египетских Вади Хаммамат и Баррамия с их «галереями» лодочных и звериных петроглифов, появившихся здесь в тот же самый «период художников-натуралистов» VI – конца IV тыс. до н. э. [110–112] и в тот же климатический «оптимум», когда во всей Северной Африке господствовали комфортные для жизни термические и гидрологические условия саванн [20]?

Заключение

Судя по изобразительному материалу, произведенному доисторическими ремесленниками нильского поречья и «граверами» Восточной пустыни, влаголюбиво-полуводная фауна неолитического Египта запечатлевалась одинаково на изделиях и скалах, в петроглифах, росписях, орнаментах, мелкой пластике и т.п., повсеместно в пунктах проживания и промысла людей на Ниле и в его окрестностях, в любых сочетаниях и сценах. Соответственно, не исключена и даже достаточно велика вероятность того, что ее художественный ареал, охватывавший верхнееегипетскую долину с дальним проникновением во впадающие в нее вади, был объединен общим биотопом; объем же ее присутствия в оформлении бытовых предметов и территориальных «локаций», в немалой степени определяемый их сегодняшней археологической изученностью, где еще рано ставить поисково-исследовательскую точку, вряд ли может служить объективным научным критерием действительности ее обитания в той или иной части обозначенного регионального ландшафта.

Если же, исходя из изложенных здесь соображений, принять вывод, что в первобытные времена гиппопотамы и крокодилы, наряду со слонами и жирафами, водились вдоль ныне сухих русел Восточной пустыни, то и наличие в них тогда рек – постоянных или сезонных нильских притоков – должно быть признано уже безоговорочно. Такое заключение опирается на аутентичные изобразительные источники, полностью согласующиеся с сегодняшними естественно-научными представлениями о среднеголоценовом климате и гидрорежиме района их местонахождения.



Литература

1. Прусаков Д. Б. Озера на доисторическом Ниле: «гидрологические» перспективы египетской археологии. *Вестник Института востоковедения РАН*. 2018;(1):70–80.
2. Прусаков Д. Б. «Голоценовое море» в Среднем Египте: к независимым обоснованиям гипотезы. *Вестник Института востоковедения РАН*. 2018;(6):72–85.
3. Pachur H.-J., Kröpelin S. Wadi Howar: Paleoclimatic Evidence from an Extinct River System in the Southeastern Sahara. *Science*. 1987;237:298–300.
4. Neer W. van. Holocene Fish Remains from the Sahara. *Sahara*. 1989;2:61–68.
5. Richter J. Neolithic Sites in the Wadi Howar (Western Sudan). In: Krzyzaniak L., Kobusiewicz M. (eds). *Late Prehistory of the Nile Basin and the Sahara*. Poznan: Archaeological Museum; 1989. P. 431–442.
6. Keding B. The Yellow Nile: New Data on Settlement and the Environment in the Sudanese Eastern Sahara. *Sudan and Nubia*. 1998;(2):2–12.
7. Monein A. A. Overview of the Geomorphological and Hydrogeological Characteristics of the Eastern Desert of Egypt. *Hydrogeology Journal*. 2005;13(2):416–425. DOI: [10.1007/s10040-004-0364-y](https://doi.org/10.1007/s10040-004-0364-y)
8. Winkler H. A. *Rock-Drawings of Southern Upper Egypt: Sir Robert Mond Desert Expedition, Preliminary Report. Pt. 1–2*. London: Egypt Exploration Society, Oxford University Press; 1938–1939.
9. Červíček P. *Rock Pictures of Upper Egypt and Nubia*. Napoli: Istituto Universitario Orientale; 1986.
10. Judd T. *Rock Art of the Eastern Desert of Egypt: Content, Comparisons, Dating and Significance*. Oxford: British Archaeological Reports; 2009.
11. Lankester F. *Desert Boats. Predynastic and Pharaonic Era Rock-Art in Egypt's Central Eastern Desert: Distribution, Dating and Interpretation*. Oxford: British Archaeological Reports; 2013.
12. Petrie W. M. Flinders, Quibell J. E. *Naqada and Ballas. 1895*. London: Quaritch; 1896.
13. Petrie W. M. Flinders. The Races of Early Egypt. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1901;31:248–255.
14. Petrie W. M. Flinders. *Prehistoric Egypt*. London: British School of Archaeology in Egypt; 1920.
15. Petrie W. M. Flinders. *The Making of Egypt*. London: The Sheldon Press; 1939.
16. Прусаков Д. Б. «Династическая раса»? К природе «вторжений» в доисторический Египет. В: Большаков А. О. (ред.). *Петербургские египтологические чтения 2009–2010*. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа; 2011. С. 203–226.
17. Butzer K. W. *Studien zum vor- und frühgeschichtlichen Landschaftswandel der Sahara. I. Die Ursachen des Landschaftswandels der Sahara und Levante seit dem klassischen Altertum. II. Das ökologische Problem der neolithischen Felsbilder der östlichen Sahara*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag; 1958.
18. Butzer K. W. *Studien zum vor- und frühgeschichtlichen Landschaftswandel der Sahara. III. Die Naturlandschaft Ägyptens während der Vorgeschichte und der Dynastischen Zeit*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag; 1959.



19. Darnell J. C. Iconographic Attraction, Iconographic Syntax, and Tableaux of Royal Ritual Power in the Pre- and Proto-Dynastic Rock Inscriptions of the Theban Western Desert. *Archéo-Nil*. 2009;19:83–107.

20. Клименко В. В. *Климат: непрочитанная глава истории*. М.: Издательство МЭИ; 2009.

21. Прусаков Д. Б. *Древний Египет: почва цивилизации (этюды о неолитической революции)*. М.: URSS; 2009.

22. Лот А. *В поисках фресок Тассилин-Аджер*. Л.: Искусство; 1973.

23. Muzzolini A. Livestock in Saharan Rock Art. In: Blench R. M., MacDonald K. C. (eds.). *The Origins and Development of African Livestock: Archaeology, Genetics, Linguistics and Ethnography*. London; New York; 2000. P. 87–110.

24. Searight S. *The Prehistoric Rock Art of Morocco: A Study of Its Extension, Environment and Meaning*. Oxford: Archaeopress; 2004.

25. Большаков А. О. К чтению и идеологии хоровых имен первых царей Египта. В: Большаков А. О. (ред.). *Петербургские египтологические чтения 2013–2014*. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа; 2015. С. 24–37.

26. Butzer K. W. Patterns of Environmental Change in the Near East During Late Pleistocene and Early Holocene Times. In: Wendorf F., Marks A. E. (eds.). *Problems in Prehistory: North Africa and the Levant*. Dallas: Southern Methodist University Press; 1975. P. 389–410.

27. Чегодаев М. А. «Привидение гиены». В: Большаков А. О. (ред.). *Петербургские египтологические чтения 2013–2014*. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа; 2015. С. 188–198.

28. Morrow M. A., Morrow M. J. P. (eds.). *Desert RATS: Rock Art Topographical Survey in Egypt's Eastern Desert: Site Catalogue*. London: Bloomsbury Summer School, University College London; 2002.

29. Rohl D. M. (ed.). *The Followers of Horus: Eastern Desert Survey Report*. Basingstoke: Institute for the Study of Interdisciplinary Sciences; 2000.

30. Gross J. E., Alkon P. U., Demment M. W. Grouping Patterns and Spatial Segregation by Nubian Ibex. *Journal of Arid Environments*. 1995;30:423–439.

31. Lankester F. *Predynastic and Pharaonic Era Rock-Art in Egypt's Central Eastern Desert: Distribution, Dating and Interpretation. Thesis Submitted for the Degree of Ph. D. Archaeology*. Durham University; 2012.

32. Petrie W. M. Flinders. *Corpus of Prehistoric Pottery and Palettes*. London: Quaritch; 1921.

33. Petrie W. M. Flinders. *Diospolis Parva: The Cemeteries of Abadiyeh and Hu, 1898–1899*. London: Egyptian Exploration Fund; 1901.

34. Graff G. *Les peintures sur vases de Nagada I – Nagada II. Nouvelle approche sémiologique de l'iconographie prédynastique*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain; 2009.

35. Ayrton E. R., Loat W. L. S. *Predynastic Cemetery at El Mahasna*. London: Egypt Exploration Fund; 1911.

36. Quibell J. E., Green F. W. *Hierakonpolis. Pt. 1–2*. London: Quaritch; 1900–1902.

37. Petrie W. M. *Flinders. Koptos*. London: Quaritch; 1896.

38. Kemp B. J. *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*. London: Routledge; 1989.



39. Hoffman M. A., Hamrrouch H. A., Allen R. O. A Model of Urban Development for the Hierakonpolis Region from Predynastic Through Old Kingdom Times. *Journal of the American Research Center in Egypt*. 1986;23:175–187.
40. Needler W. *Predynastic and Archaic Egypt in the Brooklyn Museum*. New York: Brooklyn Museum; 1984.
41. Adams B. Discovery of a Predynastic Elephant Burial at Hierakonpolis, Egypt. *Archaeology International*. 1998;2:46–50.
42. Adams B. Something Very Special Down in the Elite Cemetery. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 1998;10:3–4.
43. Caton-Thompson G., Gardner E. W. *The Desert Fayum*. V. 1–2. L.: Royal Anthropological Society; 1934.
44. Churcher C. S. Dakhleh Oasis Project – Palaeontology: Interim Report on the 1982 Field Season. *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*. 1983;13:178–187.
45. Gautier A., Schild R., Wendord F. A., Stafford T. W., Jr. One Elephant Doesn't Make a Savanna: Palaeoecological Significance of *Loxodonta Africana* in the Holocene Sahara. *Sahara*. 1994;6:7–20.
46. Friedman R. F. Excavating an Elephant. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2003;15:9–10.
47. Neer W. van, Linseele V. A Second Elephant at HK6. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2003;15:11–12.
48. Majer J. Elephant Hunting at Hierakonpolis. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2009;21:8–9.
49. Friedman R. F. Elephants at Hierakonpolis. In: Hendrickx S., Friedman R. F., Ciałowicz K. M., Chłodnicki M. (eds.). *Egypt at Its Origins: Studies in Memory of Barbara Adams*. Leuven: Peeters; 2004. P. 131–168.
50. Neer W. van, Linseele V., Friedman R. F. Animal Burials and Food Offerings at the Elite Cemetery HK6 of Hierakonpolis. In: Hendrickx S., Friedman R. F., Ciałowicz K. M., Chłodnicki M. (eds.). *Egypt at Its Origins: Studies in Memory of Barbara Adams*. Leuven: Peeters; 2004. P. 67–130.
51. Casson L. Ptolemy II and the Hunting of African Elephants. *Transactions of the American Philological Association*. 1993;123:247–260.
52. Cobb M. The Decline of Ptolemaic Elephant Hunting: An Analysis of the Contributory Factors. *Greece & Rome*. 2016;63:192–204.
53. Weigall A. E. P. *Travels in the Upper Egyptian Deserts*. London–Edinburgh: Blackwood; 1909.
54. Daggs A. I., Foster J. B. *The Giraffe: Its Biology, Behavior, and Ecology*. New York: Van Nostrand Reinhold Company; 1982.
55. Huyge D. Giraffes in Ancient Egypt. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 1998;10:9–10.
56. Клименко В. В. О главных климатических ритмах голоцена. *Доклады Академии наук*. 1997;357:399–402.
57. Petrie W. M. Flinders. Sequences in Prehistoric Remains. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1899;29:295–301.
58. Randall-MacIver D., Mace A. C. *El Amrah and Abydos, 1899–1901*. London: Egypt Exploration Fund; 1902.



59. Wilkinson T. A. H. *Genesis of the Pharaohs: Dramatic New Discoveries Rewrite the Origins of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson; 2003.

60. Petrie W. M. Flinders. *Ceremonial Slate Palettes. Corpus of Proto-Dynastic Pottery*. London: Quaritch; 1953.

61. Friedman R. F. Flotilla. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2008;20:24.

62. Hardtke F. Off to a Rocky Start: The Rock Art Survey of HK. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2009;21:26–27.

63. Pendu Y. le, Ciofalo I. Seasonal Movements of Giraffes in Niger. *Journal of Tropical Ecology*. 1999;15:341–353.

64. Weddind A. *Hubert das Flusspferd*. Berlin: Kinderbuchverlag; 1963.

65. Witz L. The Making of an Animal Biography: Huberta's Journey Into South African Natural History, 1928–1932. *Kronos*. 2004;30:138–166.

66. Eltringham S. K. *The Hippos: Natural History and Conservation*. London: Academic Press; 1999.

67. Hardtke F. The Hierakonpolis Rock Art Survey – Year of the Hippo, Days of the Donkey. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2010;22:12–14.

68. Kaiser W. Zur inneren Chronologie der Naqadakultur. *Archaeologia Geographica*. 1957;6:69–77.

69. Neer W. van, Linseele V. Animal Hospital: Healed Animal Bones from HK6. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2009;21:11–12.

70. Pieri A., Friedman R. F. Two New Tombs at HK6: The Hippo Hunters of Hierakonpolis. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2009;21:13–14.

71. Friedman R. F., Neer W. van, Linseele V. The Elite Predynastic Cemetery at Hierakonpolis: 2009–2010 Update. In: Friedman R. F., Fiske P. N. (eds.). *Egypt at Its Origins 3. Proceedings of the Third International Conference "Origins of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", London, 27 July – 1 August 2008*. Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies; 2011. P. 157–191.

72. Friedman R. F. Return to the Temple: Excavations at HK29A. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2003;15:4–5.

73. Friedman R. F. Hierakonpolis Locality HK29A: The Predynastic Ceremonial Center Revisited. *Journal of the American Research Center in Egypt*. 2009;45:79–103.

74. Boessneck J., Driesch A. von den. Tierreste aus der Vorgeschichtlichen Siedlung von El-Omari bei Heluan, Unterägypten. In: Debono F., Mortensen B. (eds.). *El Omari: A Neolithic Settlement and Other Sites in the Vicinity of Wadi Hof, Helwan*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern; 1990. P. 99–107.

75. Linseele V., Neer W. van. Exploitation of Desert and Other Wild Game in Ancient Egypt: The Archaeozoological Evidence from the Nile Valley. In: Riemer H., Förster F., Herb M., Pöllath N. (eds.). *Desert Animals in the Eastern Sahara: Status, Economic Significance, and Cultural Reflection in Antiquity*. Cologne: Heinrich-Barth-Institut; 2009. P. 47–78.

76. Brunton G. *Mostagedda and the Tasian Culture. British Museum Expedition to Middle Egypt 1928, 1929*. London: Quaritch; 1937.

77. Brunton G., Caton-Thompson G. *The Badarian Civilisation and Predynastic Remains Near Badari*. London: British School of Archaeology in Egypt; 1928.



78. Bothmer B. V. A Predynastic Egyptian Hippopotamus. *Bulletin of the Museum of Fine Arts*. 1948;46:64–69.

79. Baumgartel E. J. *The Cultures of Prehistoric Egypt*. V. 1–2. London: Oxford University Press; 1947–1960.

80. Osborn D. J., Osbornova J. *The Mammals of Ancient Egypt*. Warminster: Aris & Phillips Ltd.; 1998.

81. Grigg G. C., Kirshner D. S. *Biology and Evolution of Crocodylians*. Ithaca: The Cornell University Press; 2015.

82. Neer W. van. Two More Wild Animals from the Elite Cemetery. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2011;23:10–11.

83. Linseele V., Neer W. van. Gourmets or Priests? Fauna from the Predynastic Temple. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2003;15:6–7.

84. Linseele V., Neer W. van, Friedman R. F. Special Animals from a Special Place? The Fauna from HK29A at Predynastic Hierakonpolis. *Journal of the American Research Center in Egypt*. 2009;45:105–136.

85. Capart J. *Primitive Art in Egypt*. London: H. Grevel & Co.; 1905.

86. Petrie W. M. *Flinders. Abydos. Pt. 1*. London: Egyptian Exploration Fund; 1902.

87. Nagaya K. Focus on Flint: Artisans of the Elite Cemetery. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2011;23:18–19.

88. Прусаков Д. Б. *Додинастический Египет: лодка у истоков цивилизации*. М.: Русский фонд содействия образованию и науке; 2015.

89. Reisner G. A., Mace A. C. *The Early Dynastic Cemeteries of Naga-ed-Dêr. Pt. 1–2*. Leipzig: Hinrichs; 1908–1909.

90. Lythgoe A. M., Dunham D. *The Predynastic Cemetery N7000: Naga-ed-Dêr. Pt. 4*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press; 1965.

91. Finkenstaedt E. Regional Painting Style in Prehistoric Egypt. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1980;107:116–120.

92. Dreyer G., Driesch A. von den, Engel E.-M., Hartmann R., Hartung U., Hikade T., Müller V., Peters J. Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof 11./12. Vorbericht. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*. 2000;56:43–129.

93. Bissing F. W. von. Les origines de l'Égypte. *L'Anthropologie*. 1898;9:241–258, 408–417.

94. Hartmann R. Zwei Fragmente der *White Cross-Lined Ware* aus dem Friedhof U in Abydos zu Gefäßen aus dem Ägyptischen Museum Kairo. In: Engel E.-M., Müller V., Hartung U. (Hrsg.). *Zeichen aus dem Sand. Streiflichter aus Ägyptens Geschichte zu Ehren von Günter Dreyer*. Wiesbaden: Harrassowitz; 2008. S. 163–182.

95. Darnell J. C. Opening the Narrow Doors of the Desert: Discoveries of the Theban Desert Road Survey. In: Friedman R. F. (ed.). *Egypt and Nubia: Gifts of the Desert*. London: The British Museum Press; 2002. P. 135–155.

96. Incordino I. Hunting at the Time of the Emergence of the Ancient Egyptian State. In: Micheli I. (ed.). *Materiality and Identity. Selected Papers from the Proceedings of the ATrA Conferences of Naples and Turin 2015*. Trieste: EUT Edizioni Università di Trieste; 2016. P. 125–136.

97. Hendrickx S. Hunting and Social Complexity in Predynastic Egypt. *Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer. Bulletin des Séances*. 2011;57:237–263.



98. Dreyer G., Hartmann R., Hartung U., Hikade T., Köpp H., Lacher C., Müller V., Nerlich A., Zink A. Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof 13./14./15. Vorbericht. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*. 2003;59:67–138.

99. Hendrickx S., Depraetere D. A Theriomorphic Predynastic Stone Jar and Hippopotamus Symbolism. In: Hendrickx S., Friedman R. F., Ciałowicz K. M., Chłodnicki M. (eds.). *Egypt at Its Origins: Studies in Memory of Barbara Adams*. Leuven: Peeters; 2004. P. 801–822.

100. Guggisberg C. A. W. *Crocodiles: Their Natural History, Folklore, and Conservation*. Newton Abbot: David & Charles; 1972.

101. Schaller G. B. *The Serengeti Lion: A Study of Predator-Prey Relations*. Chicago: The University of Chicago Press; 1972.

102. Pooley A. C., Gans C. The Nile Crocodile. *Scientific American*. 1976;234:114–124.

103. Wild H. Choix d'objets pré-pharaoniques appartenant à des collections de Suisse. *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*. 1948;48:1–58.

104. Payne J. C. *Catalogue of the Predynastic Egyptian Collection in the Ashmolean Museum*. Oxford: Oxford University Press; 1993.

105. Fuchs G. Rock Engravings in the Wadi el-Barramiya, Eastern Desert of Egypt. *The African Archaeological Review*. 1989;7:127–153.

106. Fuchs G. Petroglyphs in the Eastern Desert of Egypt: New Finds in the Wadi el-Barramiya. *Sahara*. 1991;4:59–70.

107. Lankester F. Predynastic Egyptian Rock Art as Evidence for Early Elites' Rite of Passage. *Afrique: Archéologie & Arts*. 2016;12:81–92.

108. Tutundžić S. P. Amratian Echo Among Early Rock-Drawings of Boats and Men in the Eastern Desert of Egypt. *Journal of the Serbian Archaeological Society*. 1999–2000;15–16:121–134.

109. Подцероб А. Б. *История Сахары (XVI–XXI века)*. Казань: Издательство Казанского университета; 2017.

110. Pigeaud R. L'art rupestre du Tassili. *Archéologia*. 2003;403:23–33.

111. Soleilhavoup F. Les gravures rupestres de l'Atlas. *Archéologia*. 2004;409:55–65.

112. Le Quellec J.-L. What's New in the Sahara, 2000–2004? In: Bahn P. G., Franklin N., Strecker M. (eds.). *Rock Art Studies: News of the World*. V. 3. Oxford: Oxbow Books; 2008. P. 52–88.

References

1. Proussakov D. B. Lakes on the prehistoric river Nile: “hydrological” outlook for Egyptian archaeology. *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN*. 2018;(1):70–80. (In Russ.)

2. Proussakov D. B. A “Holocene sea” in middle Egypt: independent validations of the hypothesis. *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN*. 2018;(6):72–85. (In Russ.)

3. Pachur H.-J., Kröpelin S. Wadi Howar: Paleoclimatic Evidence from an Extinct River System in the Southeastern Sahara. *Science*. 1987;237:298–300.

4. Neer W. van. Holocene Fish Remains from the Sahara. *Sahara*. 1989;2:61–68.

5. Richter J. Neolithic Sites in the Wadi Howar (Western Sudan). In: Krzyzaniak L., Kobusiewicz M. (eds.). *Late Prehistory of the Nile Basin and the Sahara*. Poznan: Archaeological Museum; 1989, pp. 431–442.



6. Keding B. The Yellow Nile: New Data on Settlement and the Environment in the Sudanese Eastern Sahara. *Sudan and Nubia*. 1998;(2):2–12.
7. Monein A. A. A. Overview of the Geomorphological and Hydrogeological Characteristics of the Eastern Desert of Egypt. *Hydrogeology Journal*. 2005;13(2):416–425. DOI: [10.1007/s10040-004-0364-y](https://doi.org/10.1007/s10040-004-0364-y)
8. Winkler H. A. *Rock-Drawings of Southern Upper Egypt: Sir Robert Mond Desert Expedition, Preliminary Report. Pt. 1–2*. London: Egypt Exploration Society, Oxford University Press; 1938–1939.
9. Červiček P. *Rock Pictures of Upper Egypt and Nubia*. Napoli: Istituto Universitario Orientale; 1986.
10. Judd T. *Rock Art of the Eastern Desert of Egypt: Content, Comparisons, Dating and Significance*. Oxford: British Archaeological Reports; 2009.
11. Lankester F. *Desert Boats. Predynastic and Pharaonic Era Rock-Art in Egypt's Central Eastern Desert: Distribution, Dating and Interpretation*. Oxford: British Archaeological Reports; 2013.
12. Petrie W. M. Flinders, Quibell J. E. *Naqada and Ballas. 1895*. London: Quaritch; 1896.
13. Petrie W. M. Flinders. The Races of Early Egypt. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1901;31:248–255.
14. Petrie W. M. Flinders. *Prehistoric Egypt*. London: British School of Archaeology in Egypt; 1920.
15. Petrie W. M. Flinders. *The Making of Egypt*. London: The Sheldon Press; 1939.
16. Proussakov D. B. A "Dynastic Race"? On the Nature of "Invasions" in Prehistoric Egypt. In: Bolshakov A. O. (ed.). *St. Petersburg Egyptological Readings 2009–2010. Papers of the Conference*. St. Petersburg: The State Hermitage Publishers; 2011, pp. 203–226. (In Russ.)
17. Butzer K. W. *Studien zum vor- und frühgeschichtlichen Landschaftswandel der Sahara. I. Die Ursachen des Landschaftswandels der Sahara und Levante seit dem klassischen Altertum. II. Das ökologische Problem der neolithischen Felsbilder der östlichen Sahara*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag; 1958.
18. Butzer K. W. *Studien zum vor- und frühgeschichtlichen Landschaftswandel der Sahara. III. Die Naturlandschaft Ägyptens während der Vorgeschichte und der Dynastischen Zeit*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag; 1959.
19. Darnell J. C. Iconographic Attraction, Iconographic Syntax, and Tableaux of Royal Ritual Power in the Pre- and Proto-Dynastic Rock Inscriptions of the Theban Western Desert. *Archéo-Nil*. 2009;19:83–107.
20. Klimenko V. V. *Climate: An Unread Chapter of the History*. Moscow: MEI Press, 2009; (In Russ.)
21. Proussakov D. B. *Ancient Egypt: Soil of the Civilization (an Essay on the Neolithic Revolution)*. Moscow: URSS; 2009. (In Russ.)
22. Lhote H. *A la découverte des fresques du Tassili*. Paris: Arthaud; 1958.
23. Muzzolini A. Livestock in Saharan Rock Art. In: Blench R. M., MacDonald K. C. (eds.). *The Origins and Development of African Livestock: Archaeology, Genetics, Linguistics and Ethnography*. London; New York; 2000, pp. 87–110.
24. Searight S. *The Prehistoric Rock Art of Morocco: A Study of Its Extension, Environment and Meaning*. Oxford: Archaeopress; 2004.



25. Bolshakov A. O. On the Reading and Interpretation of the Horus Names of the First Kings of Egypt. In: Bolshakov A. O. (ed.). *St. Petersburg Egyptological Readings 2013–2014. Papers of the Conference*. St. Petersburg: The State Hermitage Publishers; 2015, pp. 24–37. (In Russ.)

26. Butzer K. W. Patterns of Environmental Change in the Near East During Late Pleistocene and Early Holocene Times. In: Wendorf F., Marks A. E. (eds.). *Problems in Prehistory: North Africa and the Levant*. Dallas: Southern Methodist University Press; 1975, pp. 389–410.

27. Chegodaev M. A. “A Shade of a Hyena”. In: Bolshakov A. O. (ed.). *St. Petersburg Egyptological Readings 2013–2014. Papers of the Conference*. St. Petersburg: The State Hermitage Publishers; 2015, pp. 188–198. (In Russ.)

28. Morrow M. A., Morrow M. J. P. (eds.). *Desert RATS: Rock Art Topographical Survey in Egypt's Eastern Desert: Site Catalogue*. London: Bloomsbury Summer School, University College London; 2002.

29. Rohl D. M. (ed.). *The Followers of Horus: Eastern Desert Survey Report*. Basingstoke: Institute for the Study of Interdisciplinary Sciences; 2000.

30. Gross J. E., Alkon P. U., Demment M. W. Grouping Patterns and Spatial Segregation by Nubian Ibex. *Journal of Arid Environments*. 1995;30:423–439.

31. Lankester F. *Predynastic and Pharaonic Era Rock-Art in Egypt's Central Eastern Desert: Distribution, Dating and Interpretation. Thesis Submitted for the Degree of Ph. D. Archaeology*. Durham University; 2012.

32. Petrie W. M. Flinders. *Corpus of Prehistoric Pottery and Palettes*. London: Quaritch; 1921.

33. Petrie W. M. Flinders. *Diospolis Parva: The Cemeteries of Abadiyeh and Hu, 1898–1899*. London: Egyptian Exploration Fund; 1901.

34. Graff G. *Les peintures sur vases de Nagada I – Nagada II. Nouvelle approche sémiologique de l'iconographie prédynastique*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain; 2009.

35. Ayrton E. R., Loat W. L. S. *Predynastic Cemetery at El Mahasna*. London: Egypt Exploration Fund; 1911.

36. Quibell J. E., Green F. W. *Hierakonpolis. Pt. 1–2*. London: Quaritch; 1900–1902.

37. Petrie W. M. Flinders. *Koptos*. London: Quaritch; 1896.

38. Kemp B. J. *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*. London: Routledge; 1989.

39. Hoffman M. A., Hamrroush H. A., Allen R. O. A Model of Urban Development for the Hierakonpolis Region from Predynastic Through Old Kingdom Times. *Journal of the American Research Center in Egypt*. 1986;23:175–187.

40. Needler W. *Predynastic and Archaic Egypt in the Brooklyn Museum*. New York: Brooklyn Museum; 1984.

41. Adams B. Discovery of a Predynastic Elephant Burial at Hierakonpolis, Egypt. *Archaeology International*. 1998;2:46–50.

42. Adams B. Something Very Special Down in the Elite Cemetery. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 1998;10:3–4.

43. Caton-Thompson G., Gardner E. W. *The Desert Fayum*. Vol. 1–2. L.: Royal Anthropological Society; 1934.



44. Churcher C. S. Dakhleh Oasis Project – Palaeontology: Interim Report on the 1982 Field Season. *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*. 1983;13:178–187.
45. Gautier A., Schild R., Wendord F. A., Stafford T. W., Jr. One Elephant Doesn't Make a Savanna: Palaeoecological Significance of *Loxodonta Africana* in the Holocene Sahara. *Sahara*. 1994;6:7–20.
46. Friedman R. F. Excavating an Elephant. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2003;15:9–10.
47. Neer W. van, Linseele V. A Second Elephant at HK6. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2003;15:11–12.
48. Majer J. Elephant Hunting at Hierakonpolis. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2009;21:8–9.
49. Friedman R. F. Elephants at Hierakonpolis. In: Hendrickx S., Friedman R. F., Ciałowicz K. M., Chłodnicki M. (eds.). *Egypt at Its Origins: Studies in Memory of Barbara Adams*. Leuven: Peeters; 2004, pp. 131–168.
50. Neer W. van, Linseele V., Friedman R. F. Animal Burials and Food Offerings at the Elite Cemetery HK6 of Hierakonpolis. In: Hendrickx S., Friedman R. F., Ciałowicz K. M., Chłodnicki M. (eds.). *Egypt at Its Origins: Studies in Memory of Barbara Adams*. Leuven: Peeters; 2004, pp. 67–130.
51. Casson L. Ptolemy II and the Hunting of African Elephants. *Transactions of the American Philological Association*. 1993;123:247–260.
52. Cobb M. The Decline of Ptolemaic Elephant Hunting: An Analysis of the Contributory Factors. *Greece & Rome*. 2016;63:192–204.
53. Weigall A. E. P. *Travels in the Upper Egyptian Deserts*. London–Edinburgh: Blackwood; 1909.
54. Dagg A. I., Foster J. B. *The Giraffe: Its Biology, Behavior, and Ecology*. New York: Van Nostrand Reinhold Company; 1982.
55. Huyge D. Giraffes in Ancient Egypt. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 1998;10:9–10.
56. Klimenko V. V. Principal Climatic Rhythms of the Holocene. *Transactions (Doklady) of the Russian Academy of Sciences*. 1997;357A:1339–1342.
57. Petrie W. M. Flinders. Sequences in Prehistoric Remains. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1899;29:295–301.
58. Randall-MacIver D., Mace A. C. *El Amrah and Abydos, 1899–1901*. London: Egypt Exploration Fund; 1902.
59. Wilkinson T. A. H. *Genesis of the Pharaohs: Dramatic New Discoveries Rewrite the Origins of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson; 2003.
60. Petrie W. M. Flinders. *Ceremonial Slate Palettes. Corpus of Proto-Dynastic Pottery*. London: Quaritch; 1953.
61. Friedman R. F. Flotilla. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2008;20:24.
62. Hardtke F. Off to a Rocky Start: The Rock Art Survey of HK. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2009;21:26–27.
63. Pendu Y. le, Ciofolo I. Seasonal Movements of Giraffes in Niger. *Journal of Tropical Ecology*. 1999;15:341–353.



64. Weddind A. *Hubert das Flusspferd*. Berlin: Kinderbuchverlag; 1963.
65. Witz L. The Making of an Animal Biography: Huberta's Journey Into South African Natural History, 1928–1932. *Kronos*. 2004;30:138–166.
66. Eltringham S. K. *The Hippos: Natural History and Conservation*. London: Academic Press; 1999.
67. Hardtke F. The Hierakonpolis Rock Art Survey – Year of the Hippo, Days of the Donkey. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2010;22:12–14.
68. Kaiser W. Zur inneren Chronologie der Naqadakultur. *Archaeologia Graphica*. 1957;6:69–77.
69. Neer W. van, Linseele V. Animal Hospital: Healed Animal Bones from HK6. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2009;21:11–12.
70. Pieri A., Friedman R. F. Two New Tombs at HK6: The Hippo Hunters of Hierakonpolis. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2009;21:13–14.
71. Friedman R. F., Neer W. van, Linseele V. The Elite Predynastic Cemetery at Hierakonpolis: 2009–2010 Update. In: Friedman R. F., Fiske P. N. (eds.). *Egypt at Its Origins 3. Proceedings of the Third International Conference "Origins of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", London, 27 July – 1 August 2008*. Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies; 2011, pp. 157–191.
72. Friedman R. F. Return to the Temple: Excavations at HK29A. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2003;15:4–5.
73. Friedman R. F. Hierakonpolis Locality HK29A: The Predynastic Ceremonial Center Revisited. *Journal of the American Research Center in Egypt*. 2009;45:79–103.
74. Boessneck J., Driesch A. von den. Tierreste aus der Vorgeschichtlichen Siedlung von El-Omari bei Heluan, Unterägypten. In: Debono F., Mortensen B. (eds.). *El Omari: A Neolithic Settlement and Other Sites in the Vicinity of Wadi Hof, Helwan*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern; 1990, pp. 99–107.
75. Linseele V., Neer W. van. Exploitation of Desert and Other Wild Game in Ancient Egypt: The Archaeozoological Evidence from the Nile Valley. In: Riemer H., Förster F., Herb M., Pöllath N. (eds.). *Desert Animals in the Eastern Sahara: Status, Economic Significance, and Cultural Reflection in Antiquity*. Cologne: Heinrich-Barth-Institut; 2009, pp. 47–78.
76. Brunton G. *Mostagedda and the Tasian Culture. British Museum Expedition to Middle Egypt 1928, 1929*. London: Quaritch; 1937.
77. Brunton G., Caton-Thompson G. *The Badarian Civilisation and Predynastic Remains Near Badari*. London: British School of Archaeology in Egypt; 1928.
78. Bothmer B. V. A Predynastic Egyptian Hippopotamus. *Bulletin of the Museum of Fine Arts*. 1948;46:64–69.
79. Baumgartel E. J. *The Cultures of Prehistoric Egypt. V. 1–2*. London: Oxford University Press; 1947–1960.
80. Osborn D. J., Osbornova J. *The Mammals of Ancient Egypt*. Warminster: Aris & Phillips Ltd.; 1998.
81. Grigg G. C., Kirshner D. S. *Biology and Evolution of Crocodylians*. Ithaca: The Cornell University Press; 2015.
82. Neer W. van. Two More Wild Animals from the Elite Cemetery. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2011;23:10–11.



83. Linseele V., Neer W. van. Gourmets or Priests? Fauna from the Predynastic Temple. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2003;15:6–7.

84. Linseele V., Neer W. van, Friedman R. F. Special Animals from a Special Place? The Fauna from HK29A at Predynastic Hierakonpolis. *Journal of the American Research Center in Egypt*. 2009;45:105–136.

85. Capart J. *Primitive Art in Egypt*. London: H. Grevel & Co.; 1905.

86. Petrie W. M. Flinders. *Abydos. Pt. 1*. London: Egyptian Exploration Fund; 1902.

87. Nagaya K. Focus on Flint: Artisans of the Elite Cemetery. *Nekhen News. The Hierakonpolis Expedition's Newsletter*. 2011;23:18–19.

88. Proussakov D. B. *Predynastic Egypt: A Boat at the Source of the Civilization*. Moscow: Russian Foundation to the Education and Science; 2015. (In Russ.)

89. Reisner G. A., Mace A. C. *The Early Dynastic Cemeteries of Naga-ed-Dêr*. Pt. 1–2. Leipzig: Hinrichs; 1908–1909.

90. Lythgoe A. M., Dunham D. *The Predynastic Cemetery N7000: Naga-ed-Dêr*. Pt. 4. Berkeley; Los Angeles: University of California Press; 1965.

91. Finkenstaedt E. Regional Painting Style in Prehistoric Egypt. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1980;107:116–120.

92. Dreyer G., Driesch A. von den, Engel E.-M., Hartmann R., Hartung U., Hikade T., Müller V., Peters J. Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof 11./12. Vorbericht. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*. 2000;56:43–129.

93. Bissing F. W. von. Les origines de l'Égypte. *L'Anthropologie*. 1898;9:241–258, 408–417.

94. Hartmann R. Zwei Fragmente der *White Cross-Lined Ware* aus dem Friedhof U in Abydos zu Gefäßen aus dem Ägyptischen Museum Kairo. In: Engel E.-M., Müller V., Hartung U. (Hrsg.). *Zeichen aus dem Sand. Streiflichter aus Ägyptens Geschichte zu Ehren von Günter Dreyer*. Wiesbaden: Harrassowitz; 2008. S. 163–182.

95. Darnell J. C. Opening the Narrow Doors of the Desert: Discoveries of the Theban Desert Road Survey. In: Friedman R. F. (ed.). *Egypt and Nubia: Gifts of the Desert*. London: The British Museum Press; 2002, pp. 135–155.

96. Incordino I. Hunting at the Time of the Emergence of the Ancient Egyptian State. In: Micheli I. (ed.). *Materiality and Identity. Selected Papers from the Proceedings of the ATrA Conferences of Naples and Turin 2015*. Trieste: EUT Edizioni Università di Trieste; 2016, pp. 125–136.

97. Hendrickx S. Hunting and Social Complexity in Predynastic Egypt. *Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer. Bulletin des Séances*. 2011;57:237–263.

98. Dreyer G., Hartmann R., Hartung U., Hikade T., Köpp H., Lacher C., Müller V., Nerlich A., Zink A. Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof 13./14./15. Vorbericht. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*. 2003;59:67–138.

99. Hendrickx S., Depraetere D. A Theriomorphic Predynastic Stone Jar and Hippopotamus Symbolism. In: Hendrickx S., Friedman R. F., Ciałowicz K. M., Chłodnicki M. (eds.). *Egypt at Its Origins: Studies in Memory of Barbara Adams*. Leuven: Peeters; 2004, pp. 801–822.



100. Guggisberg C. A. W. *Crocodiles: Their Natural History, Folklore, and Conservation*. Newton Abbot: David & Charles; 1972.
101. Schaller G. B. *The Serengeti Lion: A Study of Predator-Prey Relations*. Chicago: The University of Chicago Press; 1972.
102. Pooley A. C., Gans C. The Nile Crocodile. *Scientific American*. 1976;234:114–124.
103. Wild H. Choix d'objets pré-pharaoniques appartenant à des collections de Suisse. *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*. 1948;48:1–58.
104. Payne J. C. *Catalogue of the Predynastic Egyptian Collection in the Ashmolean Museum*. Oxford: Oxford University Press; 1993.
105. Fuchs G. Rock Engravings in the Wadi el-Barramiya, Eastern Desert of Egypt. *The African Archaeological Review*. 1989;7:127–153.
106. Fuchs G. Petroglyphs in the Eastern Desert of Egypt: New Finds in the Wadi el-Barramiya. *Sahara*. 1991;4:59–70.
107. Lankester F. Predynastic Egyptian Rock Art as Evidence for Early Elites' Rite of Passage. *Afrique: Archéologie & Arts*. 2016;12:81–92.
108. Tutundžić S. P. Amratan Echo Among Early Rock-Drawings of Boats and Men in the Eastern Desert of Egypt. *Journal of the Serbian Archaeological Society*. 1999–2000;15–16:121–134.
109. Podtzerob A. B. *The History of the Sahara (XVI–XXI Centuries)*. Kazan: Kazan University Press; 2017. (In Russ.)
110. Pigeaud R. L'art rupestre du Tassili. *Archéologia*. 2003;403:23–33.
111. Soleilhavoup F. Les gravures rupestres de l'Atlas. *Archéologia*. 2004;409:55–65.
112. Le Quellec J.-L. What's New in the Sahara, 2000–2004? In: Bahn P. G., Franklin N., Strecker M. (eds.). *Rock Art Studies: News of the World*. Vol. 3. Oxford: Oxbow Books; 2008, pp. 52–88.

Информация об авторе

Прусаков Дмитрий Борисович, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Dmitry B. Proussakov, D. Sc. (History), Principal Research Fellow, Department of History and Culture of the Ancient East, Institute for the 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: 28 апреля 2019 г.
Одобрена рецензентами: 14 июня 2019 г.
Принята к публикации: 23 июня 2019 г.

Article info

Received: April 28, 2019
Reviewed: June 14, 2019
Accepted: June 23, 2019

Коронованный и «украшенный» Будда в иконографии тхеравады: канонические истоки и символический смысл

И. В. Грунин

Независимый исследователь, г. Пермь, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9289-4309>, e-mail: ig.grunin@gmail.com

Резюме: в статье рассматривается одна из самых парадоксальных форм воплощения образа Будды в иконографии тхеравады, являющаяся объектом научных дискуссий фактически с самого момента возникновения западной буддологии. Анализируются основные аргументы господствующей парадигмы, связывающей возникновение коронованных образов с идеями махаяны, показывается их противоречивость и несостоятельность. Формулируется гипотеза о существовании в палийском каноне фундаментальных истоков, порождающих исследуемую форму иконографии. В качестве таких истоков рассматривается концепция махапурисы (махапуруши) и дихотомии путей чаккаватти (чакравартина) и будды. Исследуется эволюция этих концепций в постканонической тхеравадинской литературе. Особое внимание уделяется «Джамбупатисутте» как тексту, ассоциированному с образом коронованного Будды, а также проводится его сопоставление с канонической концепцией чаккаватти. Показывается, что этот текст, традиционно считающийся поздним и апокрифическим, в действительности следует ключевым идеям канона и имеет достаточно ранние аналоги. Обосновывается вывод, что коронованный образ Будды выражает идею подчинения мирской власти конечной цели, провозглашенной буддийским учением; является символическим выражением модели общества, обеспечивающей возможность следовать по пути, ведущему к освобождению. Данный вывод иллюстрируется примерами из практики королевских ритуалов и «народных» форм иконографии.

Ключевые слова: Джамбупати-сутта; иконография тхеравады; коронованный Будда; палийский канон; украшенный Будда; чаккаватти (чакравартин)

Для цитирования: Грунин И. В. Коронованный и «украшенный» Будда в иконографии тхеравады: канонические истоки и символический смысл. *Ориенталистика*. 2019;2(3):539–590. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-539-590.



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





The Crowned and Bejewelled Buddha in Theravada iconography: canonical sources and symbolic meaning

I. V. Grunin

Independent researcher, Perm, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9289-4309>, e-mail: ig.grunin@gmail.com

Abstract: the article discusses one of the most paradoxical forms of embodying the image of the Buddha in Theravada iconography, which has been the subject of the scholarly discussions since the early age of the Buddhist Studies in the West. The author analyzes the main arguments, which support the theory of link between the emergence of crowned images and the Mahayana ideas, pointing to their inconsistency and weakness. He suggests a hypothesis about the existence in the Pali canon of fundamental sources, which generate the iconographic feature under research. As such he sees the concept of the *mahapurisa* (*mahapurusha*) and the dichotomy of the Paths of *cakkavatti* (*cakravartin*) and Buddha. He subsequently investigates the development of these concepts in the post-canonical Theravada literature. His special attention is paid to the *Jambupati Sutta*, text associated with the crowned Buddha image. He compares it to the canonical concept of *cakkavatti*. In the article is shown that this text, which traditionally was considered as apocryphal and of later date, in fact reflects the key ideas of the Canon and also has very early analogues. In the conclusion brought forward that the image of crowned Buddha reflects the idea of subordinating worldly power to the ultimate goal proclaimed by the Buddhist teachings. The image therefore has to be understood as a symbolic expression of the model of society, which provides the opportunity to follow the path leading to the liberation. This conclusion is illustrated by examples from the Royal ritual practices as well as “folk” forms of iconography.

Keywords: Bejewelled Buddha; *cakkavatti* (*cakravartin*); Crowned Buddha; *Jambupati-sutta*; Pali Canon; Theravada iconography

For citation: Grunin I. V. The Crowned and Bejewelled Buddha in Theravada iconography: canonical sources and symbolic meaning. *Orientalistica*. 2019;2(3):539–590. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-539-590.

При упоминании Будды в западном сознании возникает образ отшельника, отказавшегося от роскошной жизни в королевском дворце, обменявшего одежду принца и драгоценности на рубище и отправившегося по пути поиска Истины. Поэтому изображения Просветленного в короне и королевских регалиях, а также в одежде из дорогих тканей или в драгоценных украшениях воспринимаются, по меньшей мере, как противоречие, возможно, отступничество и даже «ересь», особенно если речь идет о тхераваде как наиболее ортодоксальной ветви буддизма. Между тем распространенность и многочисленность такого рода изображений в странах южного буддизма не позволяет свести это явление только к неканоническим отклонениям или «сектантству».



Наличие противоречия, содержащегося в образе коронованного Будды, было осознано в западной буддологии уже на этапе формирования ее как науки. «Поскольку Бодхисаттва отбросил свои королевские одежды, когда впервые принимал аскетическую жизнь, и поскольку все украшения запрещены буддийским монахам, – писал А. К. Кумарасвами, – такие представления должны рассматриваться как неканонические и неортодоксальные... Но мы не имеем права предполагать, что распространенный и тщательно проработанный тип является aberrantным; мы должны попытаться обнаружить его смысл» [1, p. 235–236; см. также: 2, p. 201; 3, p. 185; 4, p. 57 и др.].

Следует оговориться, что сказанное в полной мере относится не только к изображениям Будды во всем великолепии королевских регалий, но и к образам, имеющим разного рода отдельные украшения (серьги, ожерелье, богато декорированный пояс), а также облаченным в одежду монаха, выполненную из орнаментированной или инкрустированной драгоценностями ткани («украшенный» Будда).



Рис. 1. Будда и Бодхисаттва. Рельеф, известняк. XI в. Найден в Багане. Национальный музей, Янго, Мьянма. Здесь и далее фото автора, если не указано иное

Fig. 1. Buddha and Bodhisattva. Relief, limestone. 11th cent. found in Bagan. National Museum, Yangon, Myanmar. Hereafter, all photos belong to the author, unless otherwise indicated

Будда или Бодхисаттва?

Впервые столкнувшись с такими образами, европейские ученые поначалу предпринимали отчаянные попытки избежать заложенного в них противоречия, объявляя эти статуи изображениями принца Сиддхаттхи до Великого Исхода и Просветления (см., например: [5, p. 451]) (рис. 1). Однако в процессе исследований в поле зрения западной науки попадали все новые иконографические образцы такого типа, определение которых именно как образов Будды не вызывало сомнений. В частности, было обнаружено значительное количество коронованных изображений с бхумиспарша-мудрой, едва ли не единственным жестом, трактовка символического значения которого не вызывала существенных разногласий среди ученых. Ярким примером такого типа образов и затруднений с их атрибуцией может служить статуя, найденная в Вате Махатхат Харипунчай (Wat Mahathat Haripunchai) в



Лампхуне, первоначально получившая наименование «Бодхисаттва Харипунджаи» [4, р. 263–265; 6, р. 16] (рис. 2). Однако бхумиспарша-мудра, не согласующаяся со статусом *бодхисаттвы*¹, требовала объяснения.

Такое объяснение, не лишенное изящества, было предложено впервые П. Мюсом [7] и многократно тиражировалось впоследствии [8, р. 40; 9, р. 23; 10, р. 103–106]. Согласно этой гипотезе, главный образ Бодхгаи, представлявший собой изображение Будды в одежде монаха, украшался во время церемоний съемными короной и драгоценностями. Впоследствии же украшения стали неотъемлемой частью копий священного образа, которые изготавливались с натуры или по памяти и распространялись паломниками по всему буддийскому миру. Следуя этой логике, А. Б. Грисволд описывает данную статую как реплику образа Маравиджайи из Бодхгаи, которая «носит королевские атрибуты поверх монашеских одежд» [8, р. 40]. Прежде всего, следует отметить, что такая трактовка лишь подменяет вопрос о причинах изготовления коронованных образов Будды вопросом о причинах украшения существующих статуй, фактически ничего не объясняя. Кроме того, сама иллюстрация, приводимая Грисволдом для обоснования этой точки зрения, ее же и опровергает, поскольку королевские атрибуты изображены здесь не *поверх*, а именно *под* монашеским облачением. Вопреки распространенной точке зрения, такое расположение украшений достаточно часто встречается у образов различных периодов, регионов и стилей, что говорит о более глубоком смысле и символике, чем простое превращение съемных знаков отличия в несъемные при создании копий. В дополнение к образам маравиджайи были обнаружены также коронованные



Рис. 2. Коронованный Будда с бхумиспарша мудрой (Бодхисаттва Харипунджаи). Найден в Вате Махатхат Харипунчай, Лампхун. Ват Бенчамабопхит, Бангкок, Таиланд

Fig. 2. Crowned Buddha in bhumisparsa mudra (Bodhisattva of Haripunjaya) found at Wat Mahathat Haripunchai, Lamphun. Wat Benchamabophit, Bangkok, Thailand

¹ Здесь и далее транскрипция имен и терминов дается в соответствии с палийской традицией, за исключением цитат и обсуждения текстов на санскрите.



фигуры в окружении других событий жизни Учителя или сидящие под деревом Бодхи, что недвусмысленно указывало на то, что перед нами, несомненно, Будда, а не Бодхисатта.

Здесь необходимо сделать важные терминологические уточнения. Термин *бодхисатта* (санскр. *бодхисаттва*) широко используется в тхеравадинских текстах, однако смысл, вкладываемый в это понятие, существенно отличается от трактовки махаяны / ваджраяны. Этот термин не несет какого-либо иного смысла, кроме как «тот, кому в будущем суждено стать Буддой», т.е. означает существо, включенное в длинную цепочку жизненных циклов, в конечном счете приводящую к появлению Просветленного. В этом длительном процессе, описанном в Джатаках, Бодхисатта переживает жизненные циклы животных, людей, а также обитателей мира богов, перевоплощаясь в особое божество по имени Сетакету (санскр. Шветакету)², пребывающее на небесах Тусита (санскр. Тушита) перед последним воплощением в земной жизни в качестве человека, призванного стать Буддой Готамой. Таким образом, Бодхисатта с точки зрения тхеравады является обычным, т.е. непросветленным, существом [12, р. 456–457]. Вследствие такого понимания он полностью лишен мессианского ореола и не может служить объектом культа. В связи с этим показательна позиция тайского короля Рама III, который был вдохновлен примером короля Аюттхай Трайлока³, отлившего 550 статуй в соответствии с 550 джатаками. Однако, размышляя над этим, Рама III приходит к выводу, что «такие образы непригодны в качестве объектов поклонения, поскольку представляют Бодхисаттву в форме божества, человека или животного» [6, р. 35].

В иконографии тхеравады могут быть обнаружены коронованные и украшенные изображения бодхисатт, будь то персонажи джатак, образы Сетакету, иллюстрации жизни Готамы, изображающие принца Сиддхаттху до момента Великого отречения, или статуи Меттейи (санскр. Майтрейи). Однако, несомненно, они играют вспомогательную, периферийную роль и не могут объяснить причины появления и широкого распространения коронованных и украшенных образов Будды.

Парадигма «загрязнения махаяной»

Большинство исследователей, занимающихся буддийской иконографией, склонны связывать появление таких образов с махаяной [1; 3; 6; 7; 9; 10; 13]. Появление коронованных изображений в иконографии тхеравады объясняется с таких позиций влиянием или «загрязнением» со стороны Великой Колесницы. Своеобразным «манифестом» этой парадигмы

² Иногда используется также имя Сантусита (*Santusita, Santusitthaputara*) (подробнее см.: [11, р. 212–213]).

³ Полное имя Боромотрайлоканат (*Borommatrailokkanat, или Paramatrilokanatha*). Годы правления – 1448–1488.



явилась статья Поля Мюса, провозгласившего в 1928 г. что «Украшенный Будда – это трансцендентный Будда Махаяны» [7, р. 187], олицетворение *самбхога-кайи*, Тела Блаженства, тогда как образ в одежде монаха являет собой *нирмана-кайю*, воплощенное в форме земного человека тело Будды [13, р. 203–204; 10, р. 113]. Несмотря на то что эта концепция снискала широкую популярность и фактически приобрела характер некритически воспринимаемого стереотипа (см., например: [14, с. 166–167]), основной ее тезис представляется логически противоречивым и подвергается критике с середины XX в. Самбхога-кайя в силу самого смысла, вкладываемого в это понятие, может быть воспринята только особыми существами, в частности Бодхисаттвами, находящимися на высших этапах духовного развития, и «исключена из области восприятия обычных буддистов» [15, р. 179; см. также: 16, р. 93]. Поэтому она невыразима средствами иконографии, что делает бессмысленным создание образов, предназначенных для мирян в тхеравадинских храмах. Как отмечает Ж. Буасселье, «...образ, одетый в королевскую одежду, не может быть достаточным для представления Тела Блаженства, и этот образ не может быть видимым для всех, поскольку его значение вне нашего понимания, независимо от того, являемся ли мы верующими в доктрины Махаяны...» [17, р. 24]. Привлечение понятия самбхога-кайи не продвигает нас по пути объяснения причин возникновения коронованных образов, вновь лишь изменяя форму вопроса, поскольку ассоциация Тела Блаженства с царственным облачением, в свою очередь, требует объяснения.

Еще одним источником происхождения коронованных образов, берущим начало в махаяне, является, по мнению ряда авторов, процесс обожествления Будды, «идолизации» его изображений. Согласно А. Кумарасвами, в этом случае «деятельность земного Будды, первоначальная живая память, становится как бы лилой божества» [1, р. 838]. Однако даже если признать процесс «обожествления», возникновение коронованных образов не может быть выведено из него. Прежде всего, божественный статус сам по себе не нуждается в помпе королевского облачения. Как оговаривается сам А. Кумарасвами, «даже великая индуистская божественность может быть представлена в качестве йога и аскета, как в случае с Шивой» [1, р. 838]. Кроме того, причисление к миру божеств, вопреки стереотипам западного сознания, не является чем-то исключительным в азиатском мире, где божественность буквально «разлита» в окружающей человека жизни, и люди постоянно контактируют с божествами в своей каждодневной реальности. По очень точному замечанию А. Бэшема, «божественность стоила очень дешево в древней Индии» [18, р. 87]. И наконец, согласно буддийскому канону, способность достичь состояния Бодхи является исключительным достоянием человеческих существ, тогда как обитатели мира богов ограничены в этой возможности. Таким образом, представление о Будде как



о божестве *не возвеличивает* его, как это представляется исходя из западной теологической традиции, а, напротив, *низводит* до положения одного из множества божественных существ⁴, которые к тому же согласно буддизму в известном смысле ущербны, поскольку лишены возможности достигнуть Просветления.

Помимо логической самопротиворечивости, тезис о том, что образ коронованного Будды «махаянистичен по своей концепции» [13, р. 60], расходится с историческими фактами. Пик популярности таких образов в Индокитае приходится на периоды, когда махаяна сходила с исторической арены, уступая место тхераваде, возводимой к тому же в ранг государственной религии. Многочисленность и распространенность «украшенных» изображений Будды в периоды Аюттхай и Ратанакосина в Сиаме, Авы и Мандалая в Бирме несопоставимы с периодами, где можно говорить о присутствии в той или иной форме махаяны на этих территориях. Кроме того, изготовление коронованных образов было распространено в районах, где присутствие махаяны вообще не подтверждается какими-либо археологическими данными и письменными источниками, например в королевстве Ланна⁵. Постапгангкорский период в Камбодже также породил всплеск популярности подобных иконографических форм, несмотря на вытеснение махаяны тхеравадой. Как справедливо отмечает Ю. Кришан, в случае если бы коронованный образ в действительности был продуктом махаяны, логично было бы ожидать, что по мере ее угасания такая иконография постепенно выходила бы из обращения, подобно тому, как это происходило с образами бодхисаттв и множеством божеств пантеона [16, р. 95]. В действительности мы наблюдаем, однако, прямо противоположную картину.

Анализируя многообразие украшенных образов и мнений ученых, пытающихся объяснить их происхождение, Ю. Кришан приходит к очень важному выводу, что «коронованные изображения Будды не представляют собой какую-то особую школу буддизма, это естественный продукт эволюции буддийского искусства» [16, р. 96]. Справедливо отказывая махаяне в монополии на образ коронованного Будды, Ю. Кришан, однако, останавливается на полпути, на концепции множественности причин и факторов, порождающих такие изображения. Между тем сложно предположить, что в столь разнообразных культурных и теологических условиях под воздействием различных причин конвергентно могут возни-

⁴ В этом контексте не стоит преувеличивать значимость концепции *девараджи* (бога-короля) как средства легитимизации власти в буддийском мире. И уж совсем бесплодной эта концепция представляется в качестве модели, объясняющей появление коронованных образов, хотя попытки такого ее использования предпринимались неоднократно (см.: [13, р. 203–204; 10; р. 115 и др.]).

⁵ В связи с этим принц Дамронг вынужден был предположить, что коронованные образы Будды Ланны являются копиями изображений, завезенных с юга Сиам [6, р. 16].



как столь близкие по иконографии образы. Напротив, логично ожидать, что существует фундаментальная причина, закономерно порождающая такие изображения, несмотря на весьма значительные различия между течениями буддизма; причина, коренящаяся в их общих истоках, возможно даже в единой для буддизма и идейно близких ему учениях предыстории развития древнеиндийской мысли.

Если отбросить спекулятивные трактовки коронованных образов в мире тхеравады как самбхога-кайи или стремления к обожествлению Будды, мы с неизбежностью приходим к пониманию того, что королевские атрибуты, украшающие изображения Учителя, выражают в самой явной и непосредственной форме, а именно к *концепции власти*. Дилемма сакральной и светской власти с ведийских времен привлекала внимание самых разнообразных духовных течений, что нашло свое выражение в концепции Великого Человека (пали *махануриса*, санскр. *махануруша*), имеющего два способа самореализации и жизненного пути – светского лидера, верховного правителя мира – чаккаватти (санскр. чакравартина) или духовного лидера, учителя мира, отшельника-аскета. Именно осмысление этой дилеммы очевидно является источником, порождающим коронованные образы в буддийской иконографии. Понимание смысла, вкладываемого в такие образы, невозможно без предварительного анализа канонических текстов, описывающих взаимоотношения двух Великих Людей.

Концепция чаккаватти в палийском каноне

Концепция чаккаватти, по оценке ряда ученых, восходит, по крайней мере, к X в. до н.э. [19, р. 203] или даже к «до-ведическим, до-арийским традициям Индии» [20, р. 129], т.е. была разработана задолго до времени жизни Будды. Вместе с тем буддизм включает эту концепцию в качестве весьма важной идеи и уделяет ей пристальное внимание. Сопоставления двух типов великих людей в палийском каноне столь многочисленны, а роль, которую играет «вселенский правитель» в буддийском нарративе, столь значительна, что можно говорить о «канонической озабоченности концепцией чаккаватти» [21, р. 803].

Проблематика чаккаватти буквально пронизывает канон. Только в «Дигха-никае» (*Dīgha Nikāya*) ему посвящены в той или иной степени шесть сутт – «Амбаттха-сутта» (*Ambaṭṭha Sutta DN3*), «Махападаана-сутта» (*Mahāpadāna Sutta DN14*), «Маханариниббана-сутта» (*Mahāparinibbāna Sutta DN16*), «Махасудассана-сутта» (*Mahāsudassana Sutta DN17*), «Чаккаватти-сиханада-сутта» (*Cakkavatti-Sihanāda Sutta DN26*) и «Лаккхана-сутта». (*Lakkhaṇa Sutta DN30*). «Маджджхима-никая» (*Majjhima Nikāya*) затрагивает эту проблематику в «Макхадэва-сутте» (*Makhādeva Sutta MN83*) и «Балапандита-сутте» (*Bālaṇḍita Sutta MN129*). «Самъютта-никая» (*Samyutta Nikāya*) и «Ангуттара-никая» (*Aṅguttara*



Nikāya) также не обходят тему стороной⁶. Наконец, в джатаках тоже присутствуют соответствующие сюжеты⁷.

Отправной точкой концепции чаккаватти выступает, как уже отмечалось, древнеиндийское понятие *маханурисы*, обладающего тридцатью двумя признаками (пали *лаккханами*, санскр. *лакшанами*), которое сформулировано в палийском каноне весьма отчетливо, также как и дихотомия его жизненного пути. «...Эти тридцать два признака свойственны Великому Человеку, и для этого Великого Человека, который ими обладает, существует только два пути. Если он выберет мирской образ жизни, он станет правителем, поворачивающим колесо, праведным⁸ монархом (*rājā cakkavatti dhammiko dhammarājā*), завоевателем четырех сторон света, чьи владения незыблемы, тем, кто обладает семью сокровищами... Он правит землями, простирающимися от моря до моря, покорив их не насилием или оружием, а с помощью Закона. Однако если он покинет мир, уйдя в бездомность, то он станет арахантом, полностью просветленным Буддой, который сбросит завесу [неведения] с мира» [27, р. 441]⁹.

Чаккаватти, таким образом, изначально выступает в канонических текстах в качестве фигуры, сопоставимой по своим масштабам, соразмерной самому Будде. Он наделен теми же телесными признаками, вследствие чего провидцы не могут однозначно предсказать его судьбу, его рождение сопровождается теми же знаменами и чудесами, он также наделен сверхъестественными способностями, и его биография совпадает с биографией Будды до той развилки, которая разделяет судьбы Великих Людей. После завершения земной жизни чаккаватти удостоивается пышных похорон, а над его телесными реликвиями должна быть воздвигнута ступа, посещение и почитание которой является благочестивым деянием¹⁰.

Полный титул чаккаватти, многократно повторяемый в канонических текстах, включает множество эпитетов – *cakkavatti dhammiko dhammarājā*

⁶ В «Самъютта-никае» чаккаватти посвящен текст, иногда называемый «Чаккаватти-раджа-суттой» (SN55.1) из *Sotāpattisaṃyutta*, раздела дискурсов, связанных с «вступлением в поток» [22, р. 1788–1789]. «Ангуттара-никая» включает текст, описывающий дхамму как «соправителя» чаккаватти [23, р. 208–209].

⁷ «Маххадева-джатака» (*Makhādeva-jātaka*, № 9) [24, р. 30–32]; «Мандхату-джатака» (*Mandhātu-jātaka* № 258) [25, р. 216–218]; «Ними-джатака» (*Nimi-jātaka* № 541) [26, р. 53–68].

⁸ Здесь используется устоявшийся вариант английского перевода *dhammiko* как *righteous* и соответствующий русский эквивалент – «праведный». Однако, как мы увидим далее, палийский термин многозначен. Поэтому устоявшийся вариант перевода несет в себе опасность искажения смысла, если понимается буквально, без соответствующих оговорок.

⁹ Приведенный фрагмент из «Лаккхана-сутты» в точности повторяется в «Амбаттха-сутте» (DN3) и «Махападана-сутте» (DN16), где также описываются 32 знака маханурисы.

¹⁰ Примечательно, что в «Махапариниббана-сутте» описание похорон и увековечивание памяти Будды уподобляется соответствующим ритуалам чаккаватти, а не наоборот.



cāturanto vijitāvī janapadatthāvariyaṃpattaṃ sattaratanasamannāgato. Dhammiko – означает не только праведный, но и справедливый, а также признанный, законный, легитимный [28, р. 339]; *dhammarājā* – правитель, управляющий в соответствии с законом (дхаммой); *cāturanto* – правитель «четырех четвертей», четырех сторон света, четырех материков, образующих вселенную в древнеиндийской космологической картине мира; *vijitāvī* – завоеватель; *janapadatthāvariyaṃpattaṃ* – хранитель блага народа; *sattaratanasamannāgato* – обладатель семи сокровищ [29, р. 1343].

В текстах большое внимание уделяется описанию семи сокровищ чаккаватти, главным из которых является *чаккаратана*, колесо, представляющее собой символ его статуса¹¹. Однако, несомненно, именно понятие **власти, основанной на дхамме**, выраженное в титуле *dhammiko dhammarājā*, а также взаимоотношения Вселенского Правителя и Будды в связи с этим, являются центральными проблемами канонической концепции чаккаватти. Прежде всего, чаккаватти не всевластен, он «не поворачивает колесо без властителя, стоящего над ним» [23, р. 208]. Таким властителем является Дхамма. Чаккаватти правит «полагаясь на Дхамму, чтя ее, уважая и почитая ее, с Дхаммой в качестве своего штандарта, знамени и господина, обеспечивает законную защиту, убежище и безопасность для своих подданных» [23, р. 209]. Существует соблазн, которому поддаются многие исследователи, трактовать этот тезис таким образом, что чаккаватти подвластен дхамме, понимаемой как учение Будды (см., например: [10, р. 95]). В действительности смысл, вкладываемый в это понятие, применительно к чаккаватти совершенно иной.

Развернутое описание этих вопросов представлено в «Чаккаватти-сиханада-сутте», где рассказывается о последовательности семи чаккаватти, начиная с короля Далханеми (*Daḷhanemi*), «покорившего свои владения от моря до моря, без насилия и оружия, но посредством дхаммы» [27, р. 395–396]¹². По прошествии длительного периода царствования чаккаратана – символ справедливости и легитимности власти короля – сдвигается со своего места, что является сигналом приближающего завершения правления чаккаватти. В соответствии с обычаем, Далханеми передает правление старшему сыну, а сам облачается в одежду отшельника и «уходит в бездомность». Семь дней спустя чаккаратана исчезает. Опечаленный царь, только вступивший на престол, обращается за наставлениями к придворному мудрецу, который объясняет, что статус чаккаватти не передается по наследству, и если он хочет обрести чакку, он должен вести себя соответственно дхамме. «Вы зависите от Дхаммы,

¹¹ Помимо колеса, это слон, конь, женщина (жена), казначей (домовладелец), советник (военачальник). Семь сокровищ описываются в «Махасудассана-сутте» (DN17), «Лакхана-сутте» (DN30), «Махападана-сутте» (DN14), «Амбаттха-сутте» (DN3) и особенно подробно в «Балапандита-сутте» (MN129).

¹² См. также перевод А. В. Парибка: [30].



должны почитать ее, благоговеть перед ней, лелеять ее, поклоняться ей и чтить ее, сделать Дхамму своим символом и знаменем, признать Дхамму своим господином...» [27, р. 396–397]. В этом случае в день упосатхи после совершения соответствующих ритуалов король обретает чаккаратану, колесо-сокровище, совершенное во всех отношениях, и становится чаккаватти.

Следует подчеркнуть, что правитель, претендующий на роль чаккаватти, обращается за наставлениями в дхамме не к бхиккху, а к придворному брахману, который призывает его следовать *арийской* традиции (*ariye cakkavattivatte*), а в дальнейшем за советами по осуществлению «праведного правления» обращаться к «шраманам и брахманам». То есть под дхаммой очевидно имеется в виду в данном случае комплекс правил царствования, разработанный в ведийских и постведийских брахманических текстах, объединяемый понятием *дхамма царя* или *раджадхамма* (*rājadhamma*) (см.: [31, с. 47–54]). И даже упоминаемое в тексте следование правилам *упосатхи*, в частности омовение головы, не является специфически буддийским и не превращает претендента на роль чаккаватти в ревностного последователя Будды¹³. Тексты палийского канона прямо указывают на то, что эта традиция имеет древнее добуддийское происхождение. В частности, «Ангуттара-никая» включает два фрагмента, называемых иногда «Паччорохани-суттами» (*Paccorohaṇi suttas* AN 10.119; AN 10.167), где описываются ритуалы, в ходе которых «в день упосатхи брахманы моют свои головы и надевают новые льняные одежды» [23, р. 1500, 1508]. Сукумар Датт описывает существующие еще в ведийское время практики жертвоприношений, предписанных домовладельцам, которые соответствовали лунному календарю. День, предшествующий жертвоприношению, отмечался как священный, сопровождался очистительными обрядами и носил название *upavasatha*. Практика соблюдения таких обрядов и почитания соответствующих дней была известна также под названием *posadha* (название на пракрите, соответствующее *uposatha* на пали) [34, р. 72–74].

Длительный период процветания, связанный согласно сутте с неукоснительным следованием дхамме семи поколений чаккаватти, прерывается, когда взошедший на трон новый правитель решает править «по своему разумению». Благополучие сменяется аномией и нравственной деградацией, вследствие чего продолжительность жизни людей снижается с восьмидесяти тысяч до десяти лет. Однако если причина общественного регресса указана в сутте совершенно отчетливо (это отход от *дхаммы царя* со стороны правителя), то последовавший за этим период восходящего развития является по существу беспричинным.

¹³ Ряд исследователей отсекают «от претензий на статус Вселенского Правителя не только царей-небуддистов, но и тех буддийских государей, кто неприлежен в религиозной дисциплине, в частности нерадив в соблюдении упошадха» [32, с. 166; см. также: 33, с. 20].



После крайней степени деградации общества и низведения людей до состояния животных, уничтожающих друг друга, необъяснимо возникает некая потребность в совершении благих дел, в результате чего регресс сменяется возрождением нравов и ростом продолжительности жизни. Этот процесс смены вектора общественного развития не может быть списан на беспричинную цикличность, поскольку в этом случае и у регресса также не может быть причины в виде отхода от дхаммы, да и сама дхамма оказывается бессмысленной и бесполезной, поскольку она не может воздействовать на беспричинный ход событий.

Завершением процесса возрождения общества, согласно сутте, является приход в мир нового чаккаватти по имени Санкха, который происходит, когда продолжительность жизни людей вновь достигает восьмидесяти тысяч лет. Появление чаккаватти в сутте полностью лишено какой-либо мессианской функции. Он появляется не в период регресса и деградации, чтобы посредством дхаммы предотвратить или остановить эти процессы, а во время, когда Джамбудипа уже является богатой и процветающей. С помощью дхаммы он лишь «завоевывает» материк Джамбу, объединяя земли «от моря до моря» в единое царство. Точнее, соблюдая дхамму царя, правитель сначала создает богатое и процветающее общество и лишь затем обретает статус чаккаватти. Чаккаратана выступает поэтому не неким «оружием завоевания», а всего лишь *символом успеха* правителя на пути создания «общества всеобщего благоденствия». Добровольность присоединения к такому обществу выглядит поэтому вполне логичным и естественным процессом, равно как столь же естественным является и желание вассальных правителей обучиться у чаккаватти раджадхамме, следование которой привело к столь впечатляющим результатам.

Фигура чаккаватти в значительной степени является воплощением древнеиндийской мечты об объединении разрозненных земель в единую могучую империю под властью *cāturanto* и *vijitāvī*. Примечательно, что концепция вселенского императора существует и у джайнов, в эпохах которых действуют легендарные короли *дигвиджайны* (*digvijayins*), завоеватели всех четырех континентов [18, p. 83]. Наличие в иконографии джайнов коронованных образов тиртханкаров в свете сказанного не вызывает удивления, явственно указывая на источник таких изображений, коренящийся в общей для духовно близких учений Древней Индии доктрине, описывающей взаимоотношения Всемирного Правителя с духовным Учителем мира.

Именно масштаб личности чаккаватти и его достижений является определяющей характеристикой Вселенского Правителя, вследствие которой народы выражают свое желание перейти под его власть. Показательно, что Васубандху, создавший, пожалуй, наиболее полное в комментаторской литературе изложение концепции чаккаватти, кладет в основу своей классификации не некую «степень праведности»,



а масштаб завоеваний правителя. Причем, чем на большую территорию распространяется власть чаккаватти, тем с большей охотой народы и местные властители выражают свое желание перейти под его правление. Если обладателя золотой чакры, завоевавшего все четыре материка, приглашают на царствование в инициативном порядке, то суверенитет правителя только одного континента, владеющего железной чакрой, признается только после «взаимного бряцанья оружием» [32, с. 285]. Уместно вспомнить, что сама идея добровольного перехода под власть признанного, законного (*dhammiko*) правителя, добившегося гармонии в обществе и процветания подданных, сформировалась задолго до возникновения буддизма. Гимн Ригvedы, посвященный церемонии вступления правителя на престол, уже включал посыл «Да пожелают тебя все племена!» [30, с. 32].

При внимательном рассмотрении в канонической концепции чаккаватти не обнаруживается ничего специфически буддийского. Он действует в соответствии с *радждахаммой*, руководствуясь наставлениями брахманов, и в этом заключается его «праведность», именно в этом смысл его титула *dhammarājā*. «Праведность» эта не означает «идеальность» или «непогрешимость». Эта подмена понятия, закрепленная в устоявшемся варианте перевода и соединенная с «европейской проекцией смысла», приводит к ложной трактовке термина *dhammiko*, в действительности означающего, прежде всего, *признанность*, *законность* власти правителя. Точно так же то, что чаккаватти действует не посредством *данды* (силы), а посредством *дхаммы* (закона), означает, строго говоря, не отсутствие насилия как такового, а лишь то, что он приходит к власти *легитимным* путем, а не посредством ее узурпации. Чаккаватти, так же, как и обитатели мира богов, подвержен страстям и может ошибаться. Критерием безошибочности его действий является чаккаратана. Важным персонажем сутты выступает слуга, который по приказу правителя следит за чаккой и докладывает ему, если она сдвигается с места, что служит признаком отхода от дхаммы или даже приближающегося завершения правления чаккаватти.

Вселенский масштаб личности чаккаватти иллюстрируется в каноне его участием в жизни не только людей, но и богов. «Мандхату-джатака» (*Mandhātu-jātaka* № 258) [25, р. 216–218] повествует о чаккаватти Мандхату, ведущем свой род от Махасамматы¹⁴. Мандхату настолько велик, что его власть признают сначала на небесах Четырех Великих Царей¹⁵, а затем и на небесах Таватимса (тридцати трех богов), где сам

¹⁴ Махасаммата – «великий избранник», легендарный первый правитель, избранный людьми для поддержания общественного порядка. Тем самым еще раз подчеркивается законность, легитимность власти чаккаватти.

¹⁵ См. примечание 59, Приложение 3.



Сакка (Индра), Король богов, встречает его с небесными цветами и благовониями в руках и передает под его власть половину своего царства. Мандхату правит на небесах в течение тридцати шести поколений, сменяющихся на троне Короля богов. Однако и это не может удовлетворить его жажду власти, и он решается убить Сакку, чтобы властвовать безраздельно. Тем самым он лишает себя статуса *признанного, легитимного* (*dhammiko*) правителя, низвергается с небес и умирает. Несколько иной аспект космологической модели, в которую включена деятельность чаккаватти, рассматривается в «Макхадэва-сутте» «Маджджхима-никаи» (*Makhādeva Sutta MN83*). Чаккаватти Ними, прославившийся своей праведностью, отправляется на небеса Таватимса по приглашению тридцати трех богов, но возвращается на землю, чтобы продолжить там царствовать. Примечательно, что по дороге он осматривает на колеснице, ведомой Матали, возницей Сакки, все Небеса и Ады¹⁶.

«Макхадэва-сутта» акцентирует внимание на практике, с описанием которой мы уже сталкивались в «Чаккаватти-сиханада-сутте». В соответствии с ней Вселенский Монарх при появлении седых волос «уходит из дома в бездомность», передавая власть старшему сыну¹⁷. Эта благая традиция, установленная, согласно сутте, самим Буддой во время, когда он был чаккаватти Макхадэвой, однако не ведет «к бесстрастию, к прекращению, к покою, к прямому знанию, к просветлению, к ниббанае, но [ведет] только к перерождению в мире Брахм» [35, р. 696]. Эта же мысль повторяется в «Самъютта-никае» с той лишь разницей, что перерождение происходит среди дэвов небес Таватимса [22, р. 1788]. Чаккаватти, таким образом, уходя в бездомность, не становится буддийским монахом, как можно было бы подумать. Это путь отшельника-*срамана* (санскр. *шрамана*), путь *сам по себе* не являющийся истинным, ведущим к освобождению и ниббанае (санскр. *нирване*).

Эта мысль специально подчеркивается в «Ними-джатаке», где описывается, как царь Макхадева, пребывая на небесах Брахм, наблюдает за неукоснительным соблюдением традиции на протяжении восьмидесяти четырех тысяч поколений его потомков, каждый из которых «уходит в бездомность» при появлении первых седых волос. Он размышляет при этом: «Приведет это к ниббанае или нет?» [26, р. 54]. Каждый раз убеждаясь, что цель не достигается, он решает прекратить эту практику. С этим намерением он перерождается на земле в качестве чаккаватти по имени Ними, который становится последним уходящим в отшельники королем.

Ни путь отшельничества, ни уход в божественные миры не помогает чаккаватти вырваться из мира сансары. То, что Ними возвращается на

¹⁶ Демонстрация Адов и Небес является характерным приемом, используемым Буддой при обращении различных скептиков и сторонников ложных учений. Однако в отсутствие Будды Ними не в состоянии понять смысл увиденного и постичь истинное учение.

¹⁷ Описывается также в «Макхадева-джатаке».



землю с небес Таватимса, не является актом самопожертвования или подвижничества, как это иногда трактуется¹⁸. Это иллюстрация ложности такого пути, ограниченности божественного существования. Эта мысль сформулирована в каноне совершенно отчетливо: «...Хотя чаккаватти утвердил наивысшую царскую власть над четырьмя континентами – после распада тела, после смерти – он перерождается в благом уделе, в небесном мире, среди дэвов мира Таватимса. И там, в роще Нандана, окруженный свитой небесных нимф, он наслаждается, наделенный пятью нитями небесного чувственного удовольствия. Но, тем не менее... он не освобожден от ада, от мира животных, от мира страдающих духов, от состояния лишений, от плохого удела, от нижних миров» [22, р. 1788]. Буддийская практика Благородного Восьмеричного пути отчетливо противопоставляется в суттах пути чаккаватти, а «праведность» правления последнего – буддийскому пониманию нравственности. В отличие от Вселенского Монарха, буддийский монах наделен четырьмя вещами – верой в Будду, верой в Дхамму, верой в Сангху и нравственными качествами. «...Если сравнивать обретение царской власти над четырьмя континентами и обретение этих четырех вещей, то обретение царской власти не стоит даже одной шестнадцатой обретения этих четырех вещей» [22, р. 1789]. Важный вывод, следующий из анализа текстов сутт, в которых затрагивается тема Вселенского Монарха, заключается в следующем – достижения чаккаватти, обретаемые им на пути следования *радждахамме*, ничтожны по сравнению с плодами, ожидающими бхиккху, идущего по пути, указанному Дхаммой Будды. Дхамма царя, несмотря на то что она обеспечивает процветание общества и благое перерождение правителя и его подданных, является ущербной, поскольку не может указать путь к подлинному освобождению.

Чаккаватти, таким образом, предстает в суттах как фигура, нуждающаяся в наставлении, обращении в истинное учение, подобно множеству других персонажей, находящихся в плену ложных доктрин¹⁹. Одновременно он является трагической фигурой, поскольку лишен такой возможности, вследствие того что не может встретиться с Буддой. Чаккаватти правят в исторические периоды, в которых будды не появляются. Васубандху разделяет эпохи чаккаватти и будд хронологической пропастью – вселенские императоры властвуют, когда продолжительность жизни людей составляет не менее восьмидесяти тысяч лет, тогда как будды приходят в мир при сокращении человеческого жизненного цикла до ста лет [32, с. 281, 283]. Один из весьма немногочисленных эпизодов сутт, где два махапурисы встречаются, – предсказание пришествия будущего Будды

¹⁸ С. Х. Шомахмадов уподобляет этот эпизод следованию идеалу Бодхисатвы (см.: [33, с. 22]).

¹⁹ Реализацию этой идеи мы увидим позже в постканонических текстах, в особенности в «Джамбупати-сутте».



Меттейи (санскр. Майтрейи) в «Чаккаватти-сиханада-сутте». Однако явная смысловая несогласованность этого пассажа с остальной частью текста и его отсутствие в некоторых редакциях канона позволяют ряду исследователей обоснованно предполагать, что он относится к поздним добавлениям к канону. Как справедливо замечает по этому поводу Аналайо, единственная причина появления в тексте Майтрейи – «дать возможность царю, поворачивающему колесо, выйти вперед и стать арахантом» [37, р. 23]. То же можно сказать и о подобном сюжете, включенном в «Буддхавамсу», хронику двадцати четырех будд, предшествующих Готаме, также считающуюся поздним фрагментом канона. Этот текст содержит краткое упоминание чаккаватти Сунанды, который, выслушав наставление в дхамме от Будды Мангалы²⁰, был посвящен в монахи вместе со своей бесчисленной свитой [38, р. 21; 39, р. 33].

Эволюция концепции чаккаватти в тхеравадинской литературе Индокитая

В поздних фрагментах канона и постканонической тхеравадинской литературе концепция чаккаватти подвергается радикальному переосмыслению. Будда становится непосредственным действующим лицом дискурса о Вселенском правителе, а сам чаккаватти постепенно трансформируется в ревностного буддиста, достигающего арахантства под руководством Просветленного. Наиболее вероятной исходной точкой такой трансформации, и возможно, соответствующей редакции канона, служит время правления царя Ашоки, считающегося идеалом чаккаватти в буддийской традиции и примером для подражания правителей тхеравадинских государств Индокитая.

Одним из таких правителей является принц Ли Тхай (Li Thai), внук Рамы Камхенга, который, будучи вдохновленным легендарным примером, в 1347 г. взшел на трон Сукхотая с титулом Махадхармараджадхираджи (*Mahadharmarajadhiraja*) [40, р. 221], претендуя на роль Великого Чаккаватти²¹. Королю Ли Тхай приписывается авторство фундаментального космологического трактата «Трайпхумикатха» (*Traibhumikatha* – «История трех миров»), дошедшего до наших дней в слегка измененном виде под названием «Трайпхум Пхра Руан» (*Traiphum Phra Ruan* – «Три мира правителя Руана») [42]. Традиционно датируемая 1345 г., эта книга представляет собой своеобразный компендиум сиамского буддизма и мировоззрения таи периода формирования национальной государственности. В соответствии с масштабом амбиций короля существенное внимание в трактате уделяется концепции чаккаватти.

²⁰ Третий в списке 24 будд, предшествующих Готаме.

²¹ Претензия на роль чаккаватти была традиционной также для бирманских королей (см.: [41, с. 81]).



Вселенский правитель изначально предстает в трактате как последователь буддизма, почитающий Три Драгоценности и соблюдающий заповеди. Его положение в обществе объявляется прямым следствием накопления заслуг в прошлых жизнях [42, р. 135–136]. Следуя каноническим суттам, Ли Тхай подчиняет чаккаватти дхамме, вводя ее в качестве императива, которому должен следовать правитель. Однако, в соответствии с парадигмой Ашоки, само понятие дхаммы, которой подчиняется чаккаватти, обретает отчетливо выраженную буддийскую этическую окраску²². Показательно, что буддийские монахи, отсутствующие в «Чаккаватти-сиханада-сутте», не только включаются в число наставников, обучающих чаккаватти дхамме, но и ставятся на первое место в ряду учителей. «Обычно он слушает проповедь Дхаммы в кругу монахов, учителей-брахманов и мудрецов, которые знают Дхамму» [42, р. 136].

Эпохи чаккаватти и будд, согласно Ли Тхай, хронологически разделены. «В любой *канпе* (санскр. *кальпе*), в которой нет ни Будды, ни Пачека Будды²³, вместо них появляется великий король Чаккаватти» [42, р. 139]. В отсутствие Будды Чаккаватти несет дхамму людям. Но о какой дхамме идет речь в этом случае? Ли Тхай отвечает на этот вопрос совершенно определенно – чаккаватти обучает правителей *раджадхамме*, дхамме царей. Вселенский правитель подобен Будде своим величием, но он не может заменить его в его отсутствие. «В свое время великий король Чаккаватти учит правителей жить согласно Дхамме. Он говорит следующее: “Пусть правители и цари соблюдают десять правил Дхаммы для царей, и делают это непрерывно”» [42, р. 147–148]. Следование *раджадхамме* приводит общество в состояние гармонии и благоденствия. «Если какой-либо правитель или царь, пока он правит, действует справедливо и совершает праведные поступки, простые люди, рабы и свободные, будут жить мирно и счастливо, будут иметь стабильность и равновесие и наслаждаться удачей и процветанием» [42, р. 153]. В этом заключается цель чаккаватти и суть *раджадхаммы* как комплекса принципов управления, направленных на достижение такого состояния общества.

Эпиграфика Ли Тхай позволяет составить представление о том, что именно понимается под десятью правилами *раджадхаммы*, составляющими основу праведного правления. Король не должен силой захватывать чужую собственность, претендовать на наследство, передаваемое от отца к сыну или от старшего брата к младшему, убивать тех, кто вступает с ним в конфликт, не совершать других подобных поступков [44, р. 192]. Подобные наставления, скорее напоминающие ограничения

²² Понятие *раджадхамма* трансформируется со временем, по существу превращаясь в совокупность моральных наставлений правителю со стороны сангхи, что порождает соответствующий класс буддийской литературы. См. об этом: [43, с. 51–52].

²³ Пачека Будда (санскр. пратьека Будда) – «будда-для-себя», арахант, достигший просветления собственными силами, но не обучающий этому пути других.



произвола власти, чем идеал праведного правления, легко можно обнаружить уже в ведийских раджасуттах и постведийских раджашастрах.

Примечательно, что Ли Тхай, проводя аналогии между Чаккаватти и Буддой, отчетливо разграничивает два вида дхаммы, указывая, что вселенский правитель не может проповедовать дхамму, понимаемую как учение Будды. Обучая вассальных правителей раджадхамме, чаккаватти остается по отношению к учению Будды лишь буддистом-мирянином, а значит, он не может указать людям путь к полному освобождению. «...Великий царь Чаккаватти не может даровать сокровища Ниббаны, потому что он все еще обычный человек. Даже такой великий царь Чаккаватти, который имеет заслуги и завоевывает все четыре континента, смертен и подвержен непостоянству. Он все еще находится в цикле рождения и перерождения, и его ум не свободен от страданий в этом цикле рождения и перерождения» [42, р. 172]. Этим выводом завершается изложение концепции чаккаватти в трактате Ли Тхай, а карьера самого короля находит закономерное завершение в посвящении в 1362 г. в буддийские монахи как единственно возможном с точки зрения тхеравады пути к ниббане. Вместе с королем посвящение получили четыреста его подданных, воспроизведя в реальности эпизод постканонических легенд о чаккаватти.

Переосмысление концепции чаккаватти получило дальнейшее развитие в произведениях особого класса бирманской буддийской литературы – *боудавинах* (*bodawin*), развернутых жизнеописаниях Будды, написанных на бирманском языке в период правления Конбаунов (1752–1885) [45, р. 31–33]. Эти тексты, среди которых наибольшую известность приобрели «Татхагата-удана-дипани» (*Tathagata-udana-dipani*, ca. 1772) и «Малаланкара-ваттху» (*Malalankara-vatthu*, 1798)²⁴, представляют собой компиляции различных палийских источников, опирающиеся, прежде всего, на «Нидданакатху» и «Буддхавамсу». Часто сами боудавины также называют термином «буддхавамса» (хроника жизни Будды), что порождает некоторую путаницу. К этой же традиции может быть отнесен фундаментальный труд «Маха Буддхавамса» (*Maha Buddhavamsa* – «Великая хроника Будд») выдающегося религиозного деятеля постколониальной Бирмы, известного под именем Мингун Саядо²⁵. Краткое упоминание Сунанды в канонической «Буддхавамсе»

²⁴ Во второй половине XIX в. эти тексты были переведены на европейские языки (см.: [46; 47]). Однако современные исследования показывают, что авторы этих работ скорее «создавали новые труды под видом переводов» [48, р. 40].

²⁵ Мингун Саядо (1911–1993), настоятель монастыря (бирм. *саядо*) в Мингуне, ныне пригороде Мандалая. Обладатель редчайшего титула *Типитакадхара* (*Tipitakadhara*), «хранителя трех корзин», монаха, способного по памяти воспроизвести полный текст палийского канона. Сыграл важную роль в проведении VI Всемирного буддийского собора.



превращается здесь в развернутый сюжет, демонстрирующий новую модель взаимоотношений чаккаватти и Будды:

«Прежде чем появился Будда Мангала (Mangala), в городе Сурабхи (Surabhi) правил король Сунанда (Sunanda), который выполнял обязанности, необходимые для обретения Колеса (является одним из семи сокровищ вселенского монарха). После исполнения этих обязанностей колесо появилось в его владениях.

Когда появился Будда Мангала, Колесо соскользнуло со своего места. Увидев это, король Сунанда очень опечалился, и спросил своих советников-брахманов: “Почему Колесо-сокровище, которое появилось благодаря моим похвальным деяниям, сместилось со своего места?”

Тогда брахманы ответили:

“О Царь, Колесо смещается, потому что жизнь Вселенского Монарха приближается к концу; или когда монарх становится монахом; или потому, что появляется Будда.

Нет никакой опасности, что ваша жизнь закончится. Вы проживете очень долго.

Действительно, Будда Мангала теперь появился в мире. В этом причина смещения вашего Колеса-сокровища”.

Услышав ответ, данный брахманами, Вселенский Монарх Сунанда со своей свитой выразил свое почтение Колесу-сокровищу, и попросил о следующем: “Я поклоняюсь Будде Мангале с помощью твоей славы, О Колесо, пожалуйста, пока не исчезай”. После этого Колесо вернулось на свое первоначальное место.

Безмерно счастливый, Вселенский монарх Сунанда с огромной колонной свиты в тридцать лиг длиной направился к Будде Мангале, который действительно был благом²⁶ для всего мира. Король сделал обширные подношения Будде и его Сангхе. Он преподнес ста тысячам арахантам куски ткани из Каси (Kasi) для изготовления монашеской одежды и всевозможные атрибуты для Будды. После подношения он сел в подходящее место, чтобы послушать проповедь Будды. Аналогичным образом принц Анураджа (Anuraja), сын Вселенского Монарха, занял свое место.

После этого Будда Мангала преподавал аудитории, возглавляемой королем Суандой, традиционную серию проповедей. В результате Вселенский монарх и его последователи достигли состояния арахантства.

Созерцая акты заслуг, совершенные ими в предыдущих жизнях, Будда видел их прошлые благие поступки, которые сулили им чаши и мантии монахов (хотя они не искали их). Итак, он вытянул правую руку и произнес: “*Etha Bhikkhavo* – Придите, о монахи!”. Мгновенно все они стали монахами с волосами в два пальца длиной, с чашами для подношений в руках, одетые в соответствующую одежду, и, выходя подобно Махатерам, сто лет состоящим в сангхе, они окружили Будду» [11, p. 128].

²⁶ *Mangala* в буквальном переводе означает благоприятность, хорошее предзнаменование [28, p. 137].



Итак, согласно новой модели, правитель обретает статус чаккаватти, следуя раджадхамме в соответствии с рекомендациями брахманов. В завершение своего правления он получает наставление в Дхамме высшего порядка, понимаемое как учение Будды, исходящее непосредственно от Учителя. Два махапурисы встречаются, их эпохи соединяются, обретая общую границу. Завершая свое правление, чаккаватти уже не просто «уходит в бездомность», становясь отшельником-сраманом. Он получает посвящение в бхиккху, более того, под воздействием проповеди Учителя сразу достигает состояния араханства. Вместе с чаккаватти посвящение в буддийские монахи проходят множество его подданных. Перед ординацией король совершает щедрые дары Будде и сангхе, демонстрируя примат духовного пути над властью Вселенского правителя.

Сказанное непосредственно подводит нас к обсуждению еще одного постканонического текста – «Джамбупати-сутты», в известном смысле завершающей эволюцию концепции чаккаватти и имеющей самое прямое отношение к предмету данного исследования. Название сутты стало нарицательным, породив даже специальный термин «Джамбупати Будда» для обозначения самого типа коронованных изображений Просветленного.

Каноническая концепция чаккаватти и «Джамбупати-сутта»

Текст сутты в переводе на французский язык был впервые опубликован Луи Фино в 1917 г. в обзоре лаосской литературы [49, р. 66–68] (см. Приложение 1). В 1921 г. принцем Дамронгом Радчанубхабом был опубликован сокращенный тайский перевод рукописи на пальмовых листьях, написанной на языке пали (Приложение 3)²⁷. Кроме того, известны две версии на монском языке [10, р. 88], палийский текст, найденный в Камбодже [51, р. 189–190]²⁸, а также бирманский текст, вошедший в упомянутую выше работу «Татхагата-удана-дипани» (см. Приложение 2)²⁹. В 2009 г. было опубликовано романизированное сопоставление четырех палийских рукописей Джамбупати-сутты [53]. К сожалению, анонсированная работа по их английскому переводу не завершена до настоящего времени.

Сторонники концепции, связывающей происхождения коронованных образов с махаяной, склонны трактовать текст сутты как описание малозначительного эпизода в легендарной жизни Учителя, изобретенное исключительно для оправдания и легитимизации самого наличия такого типа изображений как противоречащих тхеравадинскому пониманию природы Будды. Показательной является позиция Д. Фикл, которая

²⁷ Текст приводится по английскому переводу [50].

²⁸ Н. Saddhatissa описывает текст *Mahajambapatisaraja*, называемый в Таиланде *Jambupati Sutta*.

²⁹ Текст приводится по английскому переводу [52].



прямо заявляет: «Я считаю, что этот миф был изобретением монаха Тхеравады где-то в Юго-Восточной Азии, возможно моном, который пытался объяснить коронованные изображения Будды, появляющиеся все чаще» [10, р. 88]. К. Стрэттон продолжает эту мысль: «С легендой о Джамбупати автор / монах мог очистить образы от загрязнений Махаяны... и сделать коронованные изображения приемлемыми для сообщества Тхеравады» [4, р. 58; см. также: 54, р. 134–135]. Однако анализ доступных на сегодняшний день текстов заставляет усомниться в такой трактовке. Прежде всего, Джамбупати предстает в сутте не просто как «высокомерный» и «агрессивный» король, обладающий ничем не обоснованными амбициями [55, р. 295]. Хотя сам термин по отношению к нему в переводах сутты не используется, детали текста позволяют заключить, что речь, несомненно, идет о чаккаватти. Рождение Джамбупати сопровождается знаменами и чудесами, на основании которых брахманы предсказывают, что ему суждено стать «верховным правителем всей Джамбудипы»³⁰. Он обладает сверхъестественными способностями, в частности может перемещаться по воздуху, что обеспечивается особыми атрибутами, прибывающими с горы Випула, традиционного источника сокровищ чаккаватти, согласно палийским текстам. Описание молодости Джамбупати включает эпизод с упражнениями в стрельбе из лука, что также согласуется с легендарными биографиями Великих Людей, как чаккаватти, так и Будды. В качестве королевы, жены Джамбупати, бирманская версия сутты называет Канчана Деви, образец добродетели в палийских текстах (жена-сокровище). Власть Джамбупати признает сто один вассальный правитель. Наконец, согласно сутте, свое положение король Джамбу обретает благодаря накопленным в прошлом заслугам.

Джамбупати – могущественный чаккаватти, обуруаемый жадной власти и тщеславием, подобно Мандхату. Однако присутствие Будды позволяет Джамбупати избежать трагической развязки сюжета «Мандхату-джатаки». Дидактический эффект сутты усиливается за счет введения в сюжет фигуры короля Бимбисары, ревностного буддиста и образца праведности. Однако по масштабу своей власти Бимбисара не превосходит никого из более чем сотни вассалов Джамбупати и не может претендовать на статус Вселенского Правителя. Поэтому чаккаватти-завоеватель воспринимает как вызов высоту и количество ярусов башни дворца Бимбисары³¹ и добивается от него признания своего суверенитета. Естественное для Вселенского Правителя поведение приобретает в контексте сутты форму нежелания признать верховенство дхаммы Будды над

³⁰ Само имя *Jambupati* содержит явную отсылку к этому. Одно из значений палийского *pati* – «господин», «повелитель», т.е. «Джамбупати» в буквальном переводе означает «Повелитель материка Джамбу».

³¹ См. примечание 51, Приложение 2.



дхаммой царя. Показательно, что чаккаватти лишен в сутте своего главного сокровища – чакки, и его оружием выступает стрела, символ силы, которая не может противостоять, однако, *дхаммачакке* Будды.

Поединок при помощи магического оружия, в котором Джамбупати терпит сокрушительное поражение, сменяет соперничество посредством символов власти и могущества. Будда при помощи божеств создает город и дворец невиданной красоты и роскоши, направляя короля богов Индру (Сакку) в качестве посланника, который должен доставить к нему Джамбупати. Обращает на себя внимание то, что описание города и дворца, при всей его фантастичности, поразительно напоминает описание столицы чаккаватти Кусавати и дворца Дхамма в «Махасудассанасутте», а участие в повествовании божеств различных небесных сфер вторит аналогичным пассажам из «Махадэва-сутты» и «Мандхатуджатаки», являясь, впрочем, обычным для канонических текстов, затрагивающих космологическую картину мира.

Квинтэссенцией сутты выступает встреча чаккаватти Джамбупати с Буддой, представшим перед ним во всем великолепии Раджадхираджи, Короля Королей, окруженного сияющей свитой из божеств. Однако и у этого эпизода мы можем обнаружить канонические основания. В «Махапариниббана-сутту» включен фрагмент о восьми видах собраний, в котором объясняется, что Будда обретает внешний вид тех, кому он проповедует: «...Прежде чем говорить с ними или вступать в дискуссию, я принимал их облик и язык, кто бы они ни были. И я наставлял, вдохновлял, радовал и восхищал их беседой о Дхамме. И когда я говорил с ними, они не знали кто я...» [27, р. 248–249]. Как отмечает Ж. Буасселье, «это самая суть Джамбупати-сутты» [17, р. 28].

Коронованный образ Будды, таким образом, является символическим посланием к светской власти на ее языке о примате духовного пути над высшими достижениями мирской жизни. В завершение сутты Будда обретает свой естественный вид, посвящает в буддийские монахи Джамбупати и его бесчисленную свиту, а чаккаватти и его вассальные правители почтительно преподносят Просветленному свои короны и королевские регалии как символы того, кому в действительности принадлежит высшая, или подлинная, власть.

По отношению к «Джамбупати-сутте» бытует достаточно скептическое отношение как к позднему апокрифическому тексту, распространенному лишь на ограниченной территории нескольких тхеравадинских стран Индокитая и не имеющему ни истоков в сакральной литературе Индии и Шри-Ланки, ни аналогов в странах северного буддизма [10, р. 88; 56, с. 64]³². Между тем такие аналоги не только существуют,

³² Дороти Фикл датирует текст XIII–XIV вв., не приводя какого-либо обоснования такой атрибуции. Эта оценка воспроизводится в неизменном виде до настоящего времени.



но и датируются достаточно ранним периодом, соответствующим самым старым из известных коронованных образов Будды. Речь идет о джатаке, включенной в китайскую и тибетскую версии канона и повествующей о царе Кацин-ценпо (Маха Капина) [57–59]. Этот текст входит в собрание джатак и авадан, известное под общим названием «Сутра о мудрости и глупости» и датируемое V–VI вв. Ключевые моменты джатаки в точности соответствуют легенде о Джамбупати. Царь Кацин-ценпо, «своим могуществом и величием подчинивший все страны Джамбудвипы», сталкивается с непокорством царя Прасенаджита (пали Пасенади) и требует от него признания роли вассала. Прасенаджит обращается за защитой к Будде, который превращает себя во вселенского монарха чакравартина, восседающего в блистательном дворце, окруженном садом из драгоценных деревьев. Пораженный увиденным великолепием, а также продемонстрированными Буддой чудесами, Кацин-ценпо просит Просветленного, принявшего свой естественный облик, посвятить его в монахи. После произнесения формулы посвящения царь мгновенно обретает облик монаха с бритой головой и достигает состояния архата.

«Сутра о мудрости и глупости» существует в двух значительно различающихся версиях – китайской и тибетской. Также имеются переводы на монгольский и ойратский языки. Китайский источник начала VI в. упоминает санскритский текст, полученный китайскими монахами-переводчиками и послуживший основой китайской версии «Сутры» [58, с. 9]. Следует отметить также, что при очевидном сходстве сюжета китайско-тибетская версия дискурса имеет существенные отличия от легенды о Джамбупати. Различны даже место действия и имена царей, которым покровительствует Будда. Если в «Джамбупати-сутте» действие разворачивается в монастыре Велувана в Раджагахе, и участником повествования является царь Магадхи Бимбисара, то в «Кацин-ценпо-джатаке» это соответственно монастырь Джетавана в Шравастии (пали Саваттхи) и другой последователь Будды, царь Косалы Прасенаджит (пали Пасенади). Отличается и месторасположение страны могущественного короля, противостоящего Будде. Если в «южной» версии это Панчала (Уттара-панчала), расположенная у подножия Гималаев далеко на северо-западе от Раджагахи, то в «северной» – некая Сергиса (Золотая земля), лежащая к югу от Шравастии.

Сказанное позволяет сразу отбросить гипотезу, что один из текстов может служить источником прямого заимствования для другого. Предположение, что переписчики и переводчики текстов могли позволить себе столь небрежное отношение к сакральным источникам, выглядит весьма маловероятным. Гораздо более логичной и правдоподобной является версия, что указанные сутты имеют общие истоки в виде весьма ранних тек-



стов³³. Применительно к «Джамбупати-сутте» это означает, что ее дискурс существовал уже во времена, по меньшей мере предшествующие V в.

«Джамбупати-сутта» следует, как представляется, строго в русле палийской канонической концепции чаккаватти с учетом ее развития и позднейших дополнений. Как отмечал Ж. Буасселье, «Джамбупати-сутта, возможно, будучи апокрифической, тем не менее является адаптацией палийских текстов, восходящих примерно ко II в. н.э., и развитой из канонической информации» [17, р. 22]. Вместе с тем Ж. Буасселье пытался найти основы сутты в санскритских текстах и концепции сверхчеловеческой природы Будды, тогда как основные идеи легенды о Джамбупати непосредственно следуют из самой «сердцевины» палийского канона, а именно из концепции махапурисы и взаимоотношения двух типов великих людей.

Дилемма выбора пути чаккаватти или Будды, без сомнения, является не только одной из важнейших тем канонических сутт, но и едва ли не центральной сюжетной линией обширной постканонической агиографической литературы. Перед рождением Сиддхаттхи брахманы, трактуя сон королевы Майи, предсказывают, что младенцу суждено стать одним из двух Великих Людей [11, р. 219]; после рождения аналогичное предсказание делает мудрец Асита (Каладевила) [11, р. 229–232]. Вся «драматургия» легенды о жизни принца во дворце отца строится на усилиях короля Суддходаны предотвратить выбор в пользу пути Будды. Первое искушение Мары, которому подвергается будущий Будда, покидающий дворец, также связано с этой дилеммой – желая остановить Сиддхаттху, Мара обещает, что если он вернется, то через семь дней станет обладателем чаккаратаны. «Вы станете Вселенским Монархом, правящим на четырех Великих Континентах, окруженных двумя тысячами малых островов. Вернитесь, Ваше Величество» [11, р. 274; см. также: 46, р. 22]. Бодхисатта отвечает на это, что он знает о такой возможности, но это не остановит его. Таким образом, Великое Отречение Сиддхаттхи – это отречение именно от пути чаккаватти как исключаяющего путь Будды. Параллели и аналогии, проводимые между двумя Великими Людями, не более чем метафоры, слишком буквально понимаемые сторонниками концепций Будды-чаккаватти или Вселенского Императора как «квазидуховного существа, двойника Будды» [60, р. 164], некоего проповедника буддийского учения. Взаимоотношения двух Великих людей описываются не в тер-

³³ Обращает на себя внимание то, что в лаосской версии сутты вместо монастыря Велувана упоминается монастырь Джетавана. Л. Фино списывает это на низкий уровень образованности переводчика, тогда как в действительности это может свидетельствовать о наличии в текстах, на которые опирался лаосский переписчик, неких «рудиментов», оставшихся от ранних источников, существовавших до разделения двух версий истории. См. примечание 42, Приложение 1.



минах «взаимопроникновения» этих понятий или даже их «тождества», это *подчинение* и *служение* Будде со стороны Чаккаватти.

Изначальное противопоставление путей чаккаватти и Будды, идея ничтожности достижений Вселенского Монарха по сравнению с путем к ниббане, указанным Просветленным, совершенно отчетливо сформулированные в канонических суттах, приобрели в истории о Джамбупати завершённую форму нарратива, образного назидания, предназначенного для широких слоев мирян. Символическое подчинение мирской власти, олицетворяемой фигурой чаккаватти, конечной цели освобождения и достижения ниббаны, выражается в сутте через образ монарха, преподносящего Будде свою корону. Этот образ находит свое воплощение в коронованных изображениях Будды, а также лежит в основе практики украшения существующих статуй символами власти монарха и королевских ритуалов, широко распространенных в буддийских странах.

Коронованный Будда и королевские ритуалы

Образ короля Ашоки – это, пожалуй, первое, что приходит в голову исследователю буддийского идеала взаимоотношения власти и сасаны. Легенда повествует о подношении Ашокой в дар сангхе всего своего королевства, двора, министров, сына Куналы и себя самого, а также церемонии омовения дерева Бодхи молоком, ароматизированным сандалом, шафраном и камфарой [61, р. 265]. Пожертвование сангхе носит в легенде подчеркнуто гипертрофированный характер, демонстрируя ничтожность всего, чем обладает чаккаватти в сравнении с ценностью того, что символизирует монашеская община. Омовение дерева Бодхи также несет очень важную символику. В аниконический период раннего буддизма дерево подразумевает самого Просветленного, а *абхисека* (санскр. *абхисека*) является важной частью церемонии вступления во власть. Поэтому омовение дерева равносильно подношению короны Будде со стороны чаккаватти.

Легендарный эпизод служил примером для подражания многим буддийским правителям. «Махавамса» сообщает о пожертвовании реликвиям Будды королем Дуттагамани (Dutthagamani) белого зонта³⁴, главного символа королевской власти, а также фактического суверенитета над островом Ланка в течение семи дней [62, р. 218]. Подобная практика символической передачи власти, а также пожертвований королевских атрибутов была распространенным явлением на древней Ланке [63, р. 75].

³⁴ Миниатюрные зонтики до настоящего времени входят в состав традиционного подношения статуям Будды.



Рис. 3. Король Тибо и королева Супаялат преподносят корону и королевские регалии статуе Махамуни. Современная картина. Музей пагоды Махамуни. Мандалай, Мьянма
Fig. 3. King Thibaw and Queen Suphayarlat donate the crown and royal regalia to the Mahamuni statue. The modern picture. Museum of the Mahamuni Pagoda. Mandalay, Myanmar

Эволюция властной атрибутики, принимающей часто весьма причудливые национальные формы, породила в тхеравадинских государствах Индокитая широкий спектр королевских ритуалов, выражающих символическое подчинение мирской власти учению Будды. Такие ритуалы могут быть разделены на две группы: 1) символическая демонстрация превосходства сангхи над монархом как мирянином и 2) подношение королевских атрибутов изображениям Будды, а также изготовление по инициативе короля образов Просветленного особого типа. Следует огово-



Рис. 4. Миряне прикрепляют листки сусального золота к статуе Махамуни. Храм Махамуни, Мандалай, Мьянма

Fig. 4. Laymen attach leaves of gold leaf to the Mahamuni statue. Mahamuni Temple, Mandalay, Myanmar



ряться, что предметом данного исследования является иконография, всегда выражающая некий символический идеал. Это избавляет нас от необходимости выяснения реальных взаимоотношений короля и сангхи, варьирующихся в широком диапазоне от попыток создания теократической модели буддийского государства на одном конце спектра до установления практически полного контроля над монашеской общиной со стороны королевской власти – на другом. Каковы бы ни были конкретно-исторические формы взаимоотношения светской и духовной власти, описанная модель подчинения первой по отношению ко второй всегда постулируется на символическом уровне.

Эпиграфика и исторические свидетельства говорят о существовании королевского обычая уступать свой трон в дни упосатхи высокопочитаемому буддийскому монаху для проповеди, которую монарх должен с почтением выслушать [64, р. 85]. Этот обычай упоминается как в надписях XIII в. на стеле Рамы Камхенга [65, с. 20], так и в документах британской колониальной администрации в Бирме XIX в. [66, р. 221; см. также: 41, с. 81]. Уступая свой трон главе сангхи, король занимал место, расположенное на более низком уровне.

Та же символика заключена, как представляется, в пожертвованиях монархами Бирмы и Сиама изображениям Будды атрибутов королевской власти. На 13-й день растущей луны месяца Васоу³⁵ 1246 г. бирманской эры (1884) последний король династии Конбаунов Тибо преподнес статуе Махамуни, пострадавшей при пожаре, корону и символы королевской власти (рис. 3, 4). Короли династии Чакри в Сиаме также неоднократно жертвовали статуям комплекты королевского облачения. По приказу короля Рамы III в 1841 г. была отлита главная статуя Будды Вата Нангнонг (Wat Nangnong) в Бангкоке со съёмными короной и украшениями (рис. 5). Позже по распоряжению короля корона статуи была помещена на вершину центрального пранга Вата Арун, символизирующего гору Меру (Сумеру), а для изображения Будды была изготовлена новая [50, р. 311; 69, р. 100–101]. Король Рама IV распорядился изготовить королевское облачение для главной статуи Вата Патхумкхонгкха (Wat Pathumkhongkha) [69, р. 116–117] (рис. 6). До наших дней дошла традиция, согласно которой король Таиланда ежегодно собственноручно возлагает корону на голову главного образа Будды королевства в Вате Пхра Кэу.

³⁵ Васоу (Waso) – четвертый месяц бирманского календаря, соответствует июню-июлю. Здесь приведена дата в соответствии с информацией в Музее храма Махамуни в Мандалае. Встречаются также незначительно отличающиеся варианты хронологии события – 9-й день убывающей луны месяца Васоу [67, р. 87]. Д. Стадтнер приводит дату 1 июля 1884 г. [68, р. 268].



*Рис. 5. Главный образ Вата Нангнонг.
Бангкок*

*Fig. 5. The main image of Wat Nangnong.
Bangkok*



*Рис. 6. Главный образ Вата
Патхумкхонгкха. Бангкок*

*Fig. 6. The main image of Wat
Pathumkhongkha. Bangkok*

Со временем правления первых королей династии Чакри связана также практика изготовления особого типа мемориальных статуй Будды в королевском облачении. По приказу Рамы III в середине XIX в.³⁶ в Вате Пхра Кэу были установлены две трехметровые бронзовые позолоченные статуи, посвященные Раме I и Раме II, в которые был помещен прах основателей династии. Статуи коронованы, богато декорированы и украшены не только атрибутами королевской власти, но и элементами, характерными для изображений божеств. Во время правления Рамы III в Вате Пхра Кэу были установлены еще десять статуй такого типа, посвященных членам королевской семьи и размещенных попарно по сторонам многоярусного трона Изумрудного Будды. Все двенадцать статуй расположены под многоровневыми зонтами, символизирующими королевский статус.

Статуи описанного типа фактически стали неотъемлемым атрибутом королевского вата периода Ратанакосин. Копия мемориальной статуи Рамы II была заказана для реконструируемого Вата Арун королем

³⁶ Источники расходятся в точной датировке отливки статуй от 1841 до 1848 г. См.: [70, p. 20–21; 71, p. 42–43].



Рис. 7. Статуя Будды в Вате Тхептхидарам, Бангкок

Fig. 7. Buddha statue at Wat Thepthidaram, Bangkok



Рис. 8. Копия мемориальной статуи Будды, по священной Раме II. Ват Арун, Бангкок

Fig. 8. Copy of Buddha Memorial Statue dedicated to Rama II. Wat Arun, Bangkok



Рис. 9. Коронованный Будда периода Ратанакосин, 1868. Национальный музей, Бангкок

Fig. 9. Crowned Buddha of the Ratanakosin Period (1868 AD). National Museum, Bangkok



Рис. 10. Коронованный Будда периода ранней Аюттаи, 1505. Национальный музей, Бангкок

Fig. 10. Crowned Buddha of the Early Ayutthaya Period (1505 AD). National Museum, Bangkok

Монгкутом (Рамой IV). Статуя была закончена уже в период царствования короля Чулалонгкорна (Рамы V) и установлена в убооте Вата Арун в 1883 г. (рис. 8). Подобные статуи были изготовлены для других королевских храмов – Вата Боворн Нивет (Wat Boworn Niwet), Вата Тхептхидарам (Wat Thepthidaram) и др. (рис. 7).

Именно с таким типом изображения Дамронг Раджанубхаб ассоциирует описанный выше образ Будды, подчиняющего короля Джамбупати³⁷, приводя в качестве иллюстрации статую конца XIX в. (рис. 9). В пользу

³⁷ [6, Fig. 18]. В современных тайских классификациях типов изображений Будды образ подчинения Джамбупати ассоциируется с сидящей фигурой с бхумиспарша мудрой (рис. 5 и рис. 6).



такой трактовки говорит также уникальный пример коронованного образа, имеющего надпись на основании, благодаря которой удалось не только достаточно точно определить дату создания статуи, но и в какой-то степени понять символику изображения (рис. 10). Надпись на постаменте статуи, датированной началом XVI в., гласит, что это образ Будды как Царя Царей (*rajadhiraja*) [72, р. 410], что прямо связывает смысл образа с текстом о Джамбупати. Сонгйот Виратавимат считает «Джамбупати-сутту», наряду с трактатом о «Трех мирах», важнейшими текстами, лежащими в основе архитектуры и иконографии королевского вата периодов Аюттаи и Бангкока. Он утверждает, что не только символическое планирование храма, но и королевские ритуалы непосредственно следуют данным текстам. Так, упомянутое выше пожертвование Рамой III короны главному образу Вата Нангнонг и последующее размещение ее на вершине пранга Вата Арун рассматривается им как уподобление чаккаватти Джамбупати, ритуальное подношение атрибутов своей власти Будде [50, р. 311].

Логично ожидать, что главным королевским ритуалом, где символика коронованного Будды должна найти свое наиболее концентрированное выражение, является собственно церемония коронации. Рукопись на пальмовых листьях «Будда Абхисека Мангала» (*Buddha Abhiseka Mangala*), написанная в буддийском королевстве Аракан в 1543 г.³⁸, в какой-то степени позволяет раскрыть эту символику. Как описывается в манускрипте, правители Аракана во время церемонии коронации произносили клятву перед специально отлитым для этой цели образом Будды, украшенным короной и королевскими регалиями. Вследствие этого такие статуи получили названия «Будда королевской клятвы» (*Mahakyain Phara*), или «Будда Коронации» (*Nantet Phara*). В процессе церемонии правитель трижды обходил самую почитаемую пагоду, держа над головой статую, а в заключение патриарх сангхи и наиболее образованные монахи, удерживая коронованный образ над головой монарха, призывали его отстаивать справедливость и традиции предков, почитать Три Драгоценности, поддерживать буддийское учение и противостоять его врагам.

Король, таким образом, принимал присягу, символизируемую статуей коронованного Будды. [52, р. 66–71; 73, р. 147]. Подобно этому король Таиланда в процессе коронации посещает три наиболее значимых буддийских храма, выражая почтение образам Будды, и выслушивает наставления патриархов сангхи. В завершение он произносит клятву перед главной святыней государства и особыми коронованными образами Просветленного, отлитыми в честь основателей династии. Продолжая эту традицию, король Рама X провозгласил 5 мая 2019 г.: «Унаследовав

³⁸ В манускрипте указано имя переписчика и дата создания копии. Имя автора оригинального текста и время его создания неизвестны [52, р. 66].



трон, я посвящаю себя Будде, Дхарме и Сангхе. Я буду всегда стоять на защите буддизма».

Говоря о церемонии коронации, нельзя обойти вниманием роль, которую играют в ней брахманы. Хотя роль эта весьма заметна, она зачастую достаивается в исследованиях лишь стыдливого упоминания в качестве «пережитка» или не преодоленного до конца влияния брахманизма. Между тем брахманы сохраняют свои функции в королевских ритуалах ряда тхеравадинских стран в течение многих столетий, что едва ли может быть истолковано просто как «рудимент». Так, в Бирме эта традиция прослеживается начиная с периода Пагана вплоть до конца XIX в. [74, р. 85–88; 41, с. 32; 75, р. 159–202]. Анализируя эпиграфику, посвященную церемониям при дворе короля Чанзитты, Гордон Люс задавался вопросом, можно ли их вообще назвать буддийскими [3, р. 70], настолько скромную роль играли в этих церемониях буддийские монахи по сравнению с брахманами. Именно брахманы проводили ритуал «восхождения на трон», вручая королю символы власти. Эти функции сохраняются за ними вплоть до правления Конбаунов [75, р. 174–176]. Подобную роль играли брахманы и при королевском дворе Аракана. Даже при изготовлении упомянутой выше статуи Будды Королевской Клятвы они выполняли ключевые функции, начиная с выбора места и времени отливки, совершения ритуалов в процессе изготовления образа и заканчивая омовением (*абхисекой*) готового изображения [52, р. 67–68].

Наиболее наглядно роль брахманов при королевском дворе прослеживается на примере Таиланда, где эти традиции сохранились до настоящего времени [76, р. 23, 55, 60–65, 145]. Наблюдая недавнюю церемонию коронации Рамы X, мы могли вновь убедиться на практике, что имеем дело отнюдь не с «отмирающим реликтом». Начиная с процедуры очищения водой и заканчивая вручением королю символов власти, брахманы, несомненно, играют при коронации главную церемониальную роль, тогда как монахам зачастую отводится роль почетных гостей. Эта бросающаяся в глаза особенность вновь сделала актуальным вопрос, поставленный Г. Люсом. Недоуменные комментарии западных СМИ деликатно определяли увиденное как причудливую смесь буддизма с брахманизмом со ссылкой на традиции, пришедшие из Индии.

Между тем буддизм, как представляется, не особо озабочен созданием собственной модели королевской власти и ее сакрализации. С некоторыми изменениями, он вполне довольствуется моделью, предложенной ведийским каноном и постведическими текстами, формирующими в совокупности то, что получило название раджадхаммы, т.е. комплекса принципов управления обществом, направленных на его гармонию и процветание. Важнейшей составной частью этого комплекса является понятие долга царя, его служения, ответственности перед подданными и пр. Поэтому буддийское общество в высшей степени



терпимо относится к существованию при дворе института брахманов, являющихся носителями раджадхаммы. Данная ситуация не выражает, как часто полагают, некий синкретизм или гибридный характер буддийской религии. Такое положение вещей является вполне каноническим и, как мы видели, непосредственно описывается в суттах. Главным для буддийской концепции власти является *подчинение раджадхаммы буддадхамме* как дхамме более высокого порядка. Дхамма царя служит в этой модели лишь *средством*, обеспечивающим функционирование учения Будды как *цели*, которой подчиняется жизнедеятельность социума в целом. Задача светской власти заключается в обеспечении возможности для членов общества следовать по пути, ведущему в конечном счете к ниббане. Поскольку для тхеравады единственно возможным способом достижения этой цели служит путь монашества, непосредственной задачей королевской власти становится обеспечение функционирования сангхи.

Буддийские монахи с подчеркнутым безразличием наблюдают за процедурой коронации, имитирующей завоевание вселенной и достижение статуса чаккаватти, поскольку, согласно канону, эти королевские достижения «не стоят и одной шестнадцатой» того, чем они уже обладают. Пышность церемонии коронации отвлекает внимание от ее сути, которая часто ускользает от взгляда непосвященного стороннего наблюдателя. Она кроется в относительно скромной завершающей части, когда король, достигнув вершины светской власти, подчиняет себя конечной цели буддийского учения, давая клятву служить ему. Правитель, принимая символы власти из рук брахманов, присягает буддийским монахам. Чаккаватти почтительно склоняет голову перед Буддой, преподнося ему свою корону.

Коронованный Будда и «народный буддизм»

Когда речь заходит об иконографии тхеравады, следует всегда иметь в виду, что образы Будды не являются здесь некой визуализацией специальных сакральных текстов, подобно северному буддизму. Иконографические образцы являются результатом усилий мирян, направленных на получение заслуги. Канонические идеи всегда преломляются сквозь призму народных представлений о сути буддийского учения, и иконография в значительной степени является слепком массового религиозного сознания. В полной мере это относится и к коронованным образам Будды. Здесь важно подчеркнуть, что закрепившееся в Бирме и Сиаме наименование таких образов, как «Джамбупати Будда», говорит об осознанности данной символики, о фиксации смысла, вкладываемого в изображения такого типа.

Символическая клятва власти осуществлять управление обществом в соответствии с целью буддийского учения, выраженная при помощи образа коронованного Будды, с неизбежностью приводит к росту попу-



лярности таких изображений в случае если власть, по мнению общества, нарушает свою клятву, в особенности когда сама эта власть воспринимается как угроза существованию буддизма. Ярким примером такого рода может служить колониальный период в истории Бирмы. Ситуация, когда институт монархии, являющийся, согласно традиционным представлениям, гарантом существования учения, был разрушен, а у власти находились иностранцы-небуддисты, закономерно породил помимо прочего практику массового изготовления коронованных образов Будды.

Самобытный стиль иконографии, сформировавшийся в Бирме в XIX в., часто называемый мандалайским, включает в качестве непременного атрибута богато украшенную диадему, а также обильную инкрустацию монашеского облачения цветным стеклом или даже драгоценными камнями. Не будет преувеличением сказать, что подавляющее большинство статуй, изготовлен-



Рис. 11. Будда Saidawmu (*Saetawmu*) с комплектом съемных атрибутов королевской власти. Пагода Шведагон, Янгон, Мьянма

Fig. 11. Buddha Saidawmu (*Saetawmu*) with a set of removable royal insignia. Shwedagon Pagoda. Yangon, Myanmar



Рис. 12. Будда с комплектом съемных королевских регалий на постаменте в форме трона династии Конбаунов. Монастырь Ратанаминзу, Сагайн, Мьянма

Fig. 12. Buddha image with a set of removable royal regalia on a pedestal in the form of a throne of the Konbaung dynasty. Ratanaminzu Monastery, Sagaing, Myanmar



ных в этот период, в той или иной степени подпадают под определение коронованных и украшенных. Дополнением этого процесса стала не менее массовая практика украшения существующих статуй, в том числе предшествующих эпох, комплектом съемных регалий и символов королевской власти в стилистике Конбаунов. Прежде всего, это коническая корона *магикэй* (*magike*), напоминающая по форме зонт *тхи* (*hti*), который венчает бирманскую буддийскую ступу. Поскольку зонт является древнеиндийским символом власти, вероятно, такое сходство неслучайно. Кроме короны, комплект регалий включает такие символы королевской власти, как *салвэ* (*salwe*, перекрещивающиеся цепи с массивным украшением на груди) и *дуйин* (*duyin*, украшения на плечах, подобные эполетам в виде вздымающихся языков пламени) (рис. 11). В дополнение, сидящие статуи часто помещаются на постамент, в мельчайших деталях воспроизводящий королевский трон Конбаунов, который символизирует гору Меру как центр мироздания в буддийской космологической картине мира (рис. 12).

К началу XX в. относится целый ряд проектов по возведению гигантских статуй Будды, спонсируемых состоятельными бирманцами, которые осознавали власть англичан как угрозу буддизму и, подражая королям, пытались взять на себя функции защитников религии. Ярким примером такой практики служит статуя Нгататжи (Ngahtatgyi), возведенная в Янгоне в 1900 г. и украшенная полным комплектом королевских регалий (рис. 13). Еще более примечательной является гигантская статуя Чаутоджи (Cuauktawgyi) в Мандалае, изготовленная из цельного куска мрамора по приказу короля Миндона в 1865 г. (рис. 16). Несмотря на огромное значение, придаваемое статуе Миндон-мином³⁹, она не была



Рис. 13. Главный образ храма Нгатаджи, 1900 г. Янгон, Мьянма

Fig. 13. The main image of the Ngahtatgyi temple (1900 AD). Yangon, Myanmar

³⁹ Статуя была изготовлена во исполнение обета, данного королем Миндоном во время борьбы за престол. См. подробно: [68, р. 292–295].



удостоена короны ни самим королем, заказавшим ее изготовление, ни его преемником Тибо. Изображения начала XX в. (рис. 14–15) свидетельствуют, что украшения появились уже в колониальный период между 1900 и 1911 гг. как выражение ритуальной защиты буддизма со стороны ассоциаций мирян в отсутствие королевской власти, как символ общества, где власть служит интересам буддизма.

Фигура защитника учения ассоциировалась в народном сознании с чаккаватти (бирм. *sekyā-min*), чей образ стал своеобразным символом сопротивления на протяжении колониальной эпохи. Достаточно сказать, что ряд крестьянских восстаний против британских колонизаторов, включая самое масштабное под руководством Сая Сана, возглавлялось людьми, провозглашавшими себя *сэйчамином*, призванным восстановить в стране монархию и истинный буддизм (см.: [77, р. 68–70]). Обретение независимости, не ставшее вопреки ожиданиям началом эпохи процветания, сохранило популярность этой идеи. Сменявшие друг друга правительства постколониальной Бирмы в той или иной форме пытались примерить на себя роль чаккаватти, заменить отсутствующий институт королевской власти в качестве защитника буддийского учения. Разочарование во власти и ее непопулярность на определенных этапах истории страны, а также постоянно циркулирующая в обществе



Рис. 14. Почтовая открытка из мастерской фотографа D. A. Ahuja. Начало XX в.

Fig. 14. A Postcard from the photographic atelier of D.A. Ahuja. (Beginning of the 20th cent.)



Рис. 15. Фотография Christine Scherman, 1911

Fig. 15. Photo by Christine Scherman, 1911



Рис. 16. Фото автора, 2016

Fig. 16. Photo by the author (2016)

Главный образ храма Чаутоджи. Мандалай, Мьянма
The main image of the Kyauktawgyi Temple. Mandalay, Myanmar



идея угрозы для нации и религии, как можно предположить, служили и служат до настоящего времени источником воспроизводства коронованных образов как символов запроса общества на должную модель социума в ее буддийском понимании.

Вместо заключения

Коронованные образы Будды не являются для иконографии тхеравады чем-то привнесенным извне, инородным, неким «загрязнением» со стороны чуждых традиций. Символика таких образов непосредственно основана на текстах палийского канона и развивающих его идеи постканонических произведениях, прежде всего «Джамбупати-сутты». Концепция дихотомии пути чаккаватти и Будды и соответствующих двух видов дхаммы находит свое завершение в идее безусловного подчинения первого по отношению ко второму. Коронованный образ является иконографическим выражением модели общества, в котором мирская власть и устройство социума в целом подчинены возможности людей следовать по пути к ниббане как конечной цели, провозглашенной буддийским учением.

Приложение 1

«Джамбупати-сутта». Перевод с французского по: [49, р. 66–68]

Джамбупати, король Утгара-панчалы, был одним из наиболее могущественных правителей Джамбудвипы. Он обладал чудесными объектами, такими как драгоценные камни (*kèo manihôt*)⁴⁰, с помощью которых он мог летать по воздуху, и магической стрелой, выполнявшей его приказы в самых дальних краях. Однажды ночью он сидел на террасе своего дворца, созерцая полную луну в небе, усыпанном звездами. Это зрелище привело к появлению в его надменном сердце сильнейшего фантастического желания облететь все королевства Джамбудвипы подобно огромной луне, которая движется среди маленьких звезд. Надев волшебные королевские украшения, он поднялся в небо и полетел от города к городу. Таким образом, он прибыл в город Раджагриха (*Rājagṛha*)⁴¹, где всех жителей удивлял своей красотой дворец правителя города, короля Бимбисары. Желая выяснить, что за король в нем живет, он опустился на террасу дворца, ударившись при этом ногой и повредив колено. Раздраженный, он вытащил свой меч и в гневе нанес сильный удар им по крыше дворца: но боги ослабили удар, и он не нарушил спокойствия во дворце. Взбешенный Джамбупати быстро возвра-

⁴⁰ Вероятно, имеется в виду одно из сокровищ чаккаватти – *маниратана* (санскр. *маниратна*), которое описывается не только как излучающее свет, но и как исполняющее желание. В тайской и бирманской версиях эту роль выполняют драгоценные сандалины (туфли), инкрустированные рубинами и другими самоцветами.

⁴¹ Пали *Rājagaha*, совр. Раджгир.



тился к себе, взял свой лук и выстрелил в направлении Раджагрихи магической стрелой с приказанием отрубить голову королю Бимбисаре и принести ему.

Между тем король Бимбисара, услышав ночью шум во дворце, утром после своего пробуждения уехал из дворца, чтобы поприветствовать Будду и спросить у него совета. Узнав от Будды о том, что произошло ночью в его дворце, он был сильно взволнован; но Будда успокоил его и пообещал свою защиту.

Тем временем магическая стрела прилетела во дворец Бимбисары, напрасно искала везде короля и, не найдя его, направилась в Джетавану⁴², но не смогла проникнуть внутрь. Будда создал другое магическое оружие (*cakravut kêo*)⁴³, которое вылетело навстречу магической стреле, и обратило ее в бегство, после чего стрела была вынуждена со стыдом отправиться обратно в свой колчан.

Тогда Джамбупати прибег к другому оружию – «маникоты» (*manixôt*): они превратились в двух змей о ста головах, изрыгающих пламя и дым. Но приблизившись к монастырю (*âràma*), они встретили ужасного Гаруду с тысячей голов и сотней тысяч крыльев, от которого бежали со скоростью ветра. Увидев, что змеи возвращаются ни с чем, Джамбупати почувствовал себя униженным, как птица, у которой отрезали крылья.

Между тем всезнающий Будда уже предвидел, что высокомерному и вспыльчивому королю было предназначено стать в будущем Архатом: и он решил его перевоспитать. С этой целью он призвал Индру и дал ему следующий приказ: он должен направиться к Джамбупати и потребовать от него под угрозой лишения жизни явиться для поклонения к Королю Королей – Раджадхирадже (*Rajâdhirâj*). Индра под видом глашатая отправился в столицу Уттара-панчалы, вошел во дворец и, не преклоняясь низко перед королем, гордо уведомил его о послании Будды. Джамбупати очень удивился этой бесцеремонности, но Индра объяснил ему, что слуга Раджадхираджи не обязан вставать на колени перед королями столь низкого ранга. Разгневанный Джамбупати попытался направить в нагльца посланника свою замечательную стрелу, но стрела тотчас же была обращена в бегство более мощным и беспощадным оружием: преследуемая этим оружием, стрела улетела в леса, в землю, в море, в небо и возвратилась в конечном счете к своему хозяину, устроив при этом в городе пожар. Все королевские придворные в страхе бежали из дворца. Озадаченный король просил божественного глашатая погасить пожар. Индра согласился. Но едва спасенный от опасности, упрямый монарх все еще отказывался пойти воздать должное Раджадхирадже. Тотчас же он почувствовал, что задыхается, и упал со своего трона, грубо увлекаясь на пол непобедимой силой: будучи отброшен на расстояние тридцати шести саженей (*brasses*), он просил о милости и обязался поехать к Раджадхирадже на следующий же день.

⁴² Монастырь Джетавана расположен близ города Шравасты, на значительном расстоянии от Раджагахи. Л. Фино замечает по этому поводу, что эта ошибка характеризует уровень образованности лаосского переводчика. В тайской и бирманской версиях легенды действие происходит в монастыре Велувана, подаренном Будде королем Бимбисарой и расположенном неподалеку от Раджагахи.

⁴³ Речь идет о *чакке* (санскр. *чакре*) – главном сокровище чаккаватты. В тайской и бирманской версиях легенды прямо говорится о «колесе Будды».



В это время Будда созвал Дэвов, Нагов, Гаруд и других божеств и приказал им быстро построить большой город и блестящий дворец. Сам он принял облик Махабрахмы, а его ученики превратились в знатных влиятельных особ.

Джамбупати, чтобы создать у Раджадхираджи видимость своего могущества и власти, выехал из своего города в сопровождении толпы вассалов, 100 тыс. влиятельных особ и бесчисленной армии. Дорога, чудесным образом сокращенная Буддой, позволила ему проделать свой путь за один день.

Он прибыл к воротам магического города, где охранник в повелительном тоне пригласил его спуститься со своего слона. Возмущенный Джамбупати хотел приказать убить наглеца. Но тот, не выказывая особого волнения, схватил слона за хвост и отбросил его далеко в сторону, и там король в мгновение ока оказался сброшенным на землю.

Король входит в город, чье великолепие ослепляет его. Он преодолевает россыпи золота, рубинов и сапфиров. Он пересекает рыночные площади, где боги чеканят деньги из золота, где богини продают цветы, плоды, благовония и драгоценные камни. В уходящих вдаль садах цветут сандаловые деревья, которые расцвечены ярким оперением попугаев, Киннари ублажают его божественной музыкой, а Наги в образе женщин неземной красоты черпают прозрачную воду бассейнов. На улицах, вымощенных медными пластинами, сто тысяч воинов занимаются упражнениями с оружием. Широкий проспект, устланный блестящим хрусталем, предстает глазам Джамбупати, который принимает этот хрусталь за воду и, опасаясь промокнуть, приподнимает с осторожностью свой плащ к большой радости свиты. Проспект с хрустальной мостовой ведет его к входной лестнице дворца: он поднимается по ступеням и оказывается перед Чандасурьядевапуттой (Candasuriyadevarputta)⁴⁴, которого король принимает за Раджадхираджу: но это только начальник стражи ворот!

Джамбупати входит во дворец. Он видит 16 тыс. правителей, пришедших воздать должное Великому королю; там стоят столь величественные слуги, что он каждого из них принимает по очереди за Раджадхираджу. Наконец он замечает Раджадхираджу на своем троне; красивый, как бог, он одет в блестящие одежды. Вначале, раздавленный этим великолепием, неисправимый гордец спрашивает себя, может ли этот Великий король с прекрасным лицом и гармоничным голосом быть сильнее, чем он сам: тотчас же Раджадхираджа принимает вызов и представляет Джамбупати немедленное прямое доказательство: магическая стрела и «маниксоты» (manixōt) Джамбупати напомнили ему о своем бесславном поражении.

Тогда Раджадхираджа начинает длинный монолог: он говорит о грехе и об аде. Джамбупати заявляет о том, что он скептически настроен: он поверит в ад, если увидит его. Тотчас же у его ног разверзается пропасть, откуда извергается адское пламя. Зрелище столь ужасно, что Джамбупати не сопротивляется больше; он снимает свою корону и падает ниц у ног Раджадхираджи. Тот продолжает

⁴⁴ Чанда (Чандра) и Сурья – божества Луны и Солнца соответственно. В данном случае объединены в единое божество (девапутта), который выступает привратником. В тайской версии легенды привратников двое.



свою проповедь, рассказывает об утлении боли, о несовершенстве тела, о тщетности богатства. Продемонстрировав Джамбупати ад, он показывает ему небеса: если Джамбупати хочет стать девапутрой (*devaputra*)⁴⁵, то он должен творить добро; если он хочет дойти до Ниббаны (*Nibbâna*), то ему надо стать бхикху (*bhikkhu*): ничто не стоит в мире больше, чем служение религии.

В конце свой речи Будда обретает свой естественный вид. Джамбупати обращается к нему с просьбой о посвящении, отдает все свои богатства Сангхе и возвращается к себе домой для того, чтобы все его жены последовали его примеру. Он становится почитаемым монахом (*thera cao*).

Приложение 2

Оригинальный источник на бирманском языке *Dipeyin Sayadaw "Tathagata udana dipani" 1134 г. В.Е. (1772)*

Текст приводится по сокращенному переводу на английский: [52, р. 63–66]

Во время жизни Будды Джамбупати стал правителем королевства Панчала. Король был чрезвычайно могущественным, в особенности благодаря тому, что он обладал сверхъестественными способностями. Во время его зачатия было предсказано, что в королевском дворе появится золотая колонна высотой 18 локтей (*cubits*)⁴⁶. Когда родился будущий король, горшки с золотом появлялись из-под земли, падали с ветвей деревьев и всплывали из воды. С горы Випулла (*Verulla*)⁴⁷ прибыли сандалии, инкрустированные рубинами, под названием *Manijotiyasa*, ищущие королевские ноги. Как говорили, эти предзнаменования означали, что принцу суждено было стать верховным правителем всей Джамбудипы и что его власть распространится на одну лигу⁴⁸ над поверхностью земли и на одну лигу под ней, вплоть до королевства Нагов, которые жили под океанами. Надев рубиновые сандалии, он мог подняться в воздух на высоту в одну лигу.

Когда принц начал изучать боевые искусства, он направлял свои стрелы не только в воздух, но и в землю. В течение шестнадцати лет принц практиковал это ремесло воина. В первый год стрела, выпущенная из лука, пролетела одну лигу. Второй год он выпускал стрелу на две лиги, и так происходило из года в год, пока он не послал стрелу на расстояние в семь лиг. Выпущенная в землю, его стрела пронизывала ее на одну лигу. При стрельбе в воду стрела заставляла ее превратиться в пар и также преодолевала одну лигу. Если он пускал свою

⁴⁵ В данном случае термин, вероятно, используется не для обозначения второстепенного божества, а в нарицательном смысле как титул выдающегося правителя.

⁴⁶ Примерно 8,5–9 метров.

⁴⁷ *Verulla, Vipula* – высочайшая из пяти гор, окружающих Раджагаху. Согласно палийским текстам, Випулла была источником «сокровищ» и символов власти Чаккаватти – маниратаны (*maniratana*) и чаккаратаны (*cakkaratana*) (см.: [29, р. 926–927, 1344]).

⁴⁸ 1 лига примерно соответствует 4,8 км. Использование в переводе английской системы мер, очевидно, объясняется британским колониальным наследием. Ср. с тайским вариантом, где в этом месте применяется древнеиндийская единица йоджана.



стрелу в направлении обитателя Нагов, он мог превратить это место целиком в пепел. Когда он желал созвать сотню царей Джамбудипы, он направлял свою магическую стрелу, чтобы доставить их, и стрела сверхъестественным образом пронизывала мочки ушей королей и возвращала их, подобно цветам, нанизанным на нить.

В назначенное время король Джамбупати провел грандиозную коронацию в Панчале, где в сопровождении своей королевы Канчана Деви (*Kancana Devi*)⁴⁹ был коронован как император. Месяц спустя, выйдя на террасу вечером дня полнолуния месяца Тазаунмон (*Tazaungmon*)⁵⁰, он увидел луну во всем своем великолепии в безоблачном небе в сопровождении множества звезд. Этот вид породил в его голове мысль, что он сам подобен славной луне, в то время как те, кто сопровождал его, в том числе сто один король Джамбудипы, были подобны сопутствующим звездам. Эта мысль побудила его в ту ночь облачиться в полные королевские регалии, надеть рубиновые сандалии и взлететь в воздух, чтобы посетить сто одного короля и получить их дань уважения. По возвращении он увидел дворец короля Бимбисары из Раджагрихи. Он обратил внимание, что многоярусная башня, возвышающаяся над крышей дворца, была невероятно высока и украшена многочисленными небольшими декоративными шпилями. Он не знал, кому принадлежал дворец, но это свидетельство высокомерия со стороны неизвестного короля⁵¹ вызвало его возмущение. Поэтому он нацелил удар по кончику шпиля. Однако, поскольку король Бимбисара был последователем Будды, силы Будды всегда присутствовали, чтобы защитить его и его собственность. Король Джамбупати промахнулся, но его колено задело кончик шпиля. В результате колено было ранено и начало кровоточить. Это привело гордого царя в ярость, и он выхватил свой королевский меч, чтобы ударить по шпилю. Снова сила Будды заставила богов превратить шпиль в железо, настолько твердое, что меч короля был разрушен.

Король Джамбупати вернулся в свой дворец в ярости. Взяв свою уникальную стрелу и положив ее на ладонь, он приказал доставить ему короля, дворец которого лежал к югу. Стрела устремилась в воздух, принимая форму гаруды, который внушает страх нагам. Затем стрела взревела, как лев, объявив: «Я –

⁴⁹ Имя *Kāncana-devī* встречается в палийских текстах, в частности в *Bhisa-Jataka* (№ 488), где она является дочерью царя Бенареса и сестрой Бодхисатты, который в этом воплощении носит имя Махакачана (*Maha-Kancana*). Канчана Деви родом из невероятно богатой семьи (буквальный перевод ее имени – Госпожа Золота), после смерти родителей вместе с семьей братьями покидает мир и ведет праведный образ жизни в отшельничестве (см.: [29, p. 483; 78, p. 192–197]). В неканоническом цейлонском палийском тексте *Rasavāhinī*, датируемом началом XIV в., Канчана Деви предстает дочерью царя Девапутты. День ее рождения отмечен чудесным дождем из драгоценных камней, а тело испускает сияние, делающее ненужными светильники ночью. Праведность и добродетели ее поражают современников, а свою жизнь она заканчивает в монашестве, достигая арахантства [29, p. 1339; 79, p. 214–217].

⁵⁰ Восьмой лунный месяц бирманского календаря (октябрь / ноябрь по григорианскому календарю).

⁵¹ Высота и количество ярусов башни *пьятта* строго регламентировались в Бирме и должны были соответствовать статусу и месту в социальной иерархии.



Посланник Великого Царя Джамбупати. Я отрублю голову короля Бимбисары. Я вскрыю ему грудь. Не вставай на моем пути!»

Король Бимбисара очень испугался, когда на рассвете услышал шум над головой. Как только солнце поднялось, он поспешил в монастырь Велувана (*Veluvan*), где бросился к ногам Будды и рассказал о своих ужасающих переживаниях. В этот самый момент стрела последовала за ним в монастырь и вновь угрожала ему. Царь испугался и, коснувшись ног Будды лбом, умолял спасти его, заявив, что Будда был его единственным убежищем. Сострадательный Будда своими силами создал Чакку (колесо), чтобы противостоять стреле. Затем он сказал: «О бесподобное Чакка – колесо, ты представитель моей власти. Иди и усмири стрелу!»

Стрела, неспособная противостоять силе Колеса, вынуждена была обратиться в бегство. Затем король Джамбупати послал свои рубиновые сандалии. Сандалии были выполнены в форме наги с сотней голов и тысячей капюшонов, как у кобры. Испуская дым и огонь, подобный адскому пламени, нага приблизился к монастырю, где укрылся король Бимбисара. Уверяя Бимбисару, что ему нечего бояться, Будда создал огромного Гаруду с тысячей голов и миллионами крыльев и отправил его в воздух. Нага, не имея возможности противостоять громадным силам, направленным против него, также бежал. Увидев, как нага вернулся обратно к нему, король Джамбупати почувствовал себя птицей, которая потеряла оба крыла, и в первый раз страх проник в его сердце.

Будда заглянул в будущее короля Джамбупати и увидел, что ему суждено стать Арахантом (тем, кто свободен от всех оков, осквернений и загрязнений посредством реализации Нирваны на четвертой и последней стадии и свободен от перерождения), призвал царя богов Таджьямина (*Thagyamin*)⁵² и попросил его доставить короля Джамбупати, сказав ему, что его вызвал царь царей Раджадхираджа (*Rajadhiraja*).

Таджьямин отправился в Панчалу и осветил все царство светом, исходящим из его тела. Затем, войдя во дворец и стоя перед министрами двора, он обратился к королю.

«Почему вы не предстали перед Царем Царей в знак уважения с дарами и подношениями? Варварский царь, почему вы остались вдали от Царя Царей, как невежественный олень лесов? Вам больше не будет позволено оставаться в подобном состоянии, я был отправлен за вами, и вы должны немедленно пойти со мной».

Когда король Джамбупати услышал эти слова, он был в ярости из-за нарушения этикета и явного отсутствия почтения к нему самому. Поэтому, взяв стрелу с отравленным наконечником, он выстрелил в ухо посланника. Таджьямин противопоставил этому свое могущество. Стрела не могла противостоять силе, направленной против нее королем богов, и ей пришлось быстро отступить. Таким образом, используя свои разнообразные и чудодейственные силы, Таджьямин, наконец, сумел доставить короля Джамбупати к месту, где находился Будда.

⁵² Таджьямин – бирманское воплощение короля богов Индры или Сакки, является предводителем духов-натов.



Будда, со своей стороны, предпринял соответствующие меры, чтобы встретить короля Джамбупати. Дорога, по которой прибыл Джамбупати, была богато украшена. И для себя Будда создал величественный и прекрасный дворец, в котором он сидел, ожидая на троне, украшенном семью видами различных драгоценных камней, под королевским белым зонтом. Его красота сияла, как будто он был Брахмой. Будда также представил себя как величественного хозяина множества слуг и придворных.

Когда король Джамбупати увидел такое великолепие, намного превосходящее все, что он знал, он упал на колени и отдал дань уважения Будде. В этом восприимчивом состоянии ума слова Будды возымели непосредственный эффект, и Джамбупати и все его последователи стали бхиккху, монахами и учениками Будды. Королева Канчана Деви и ее придворные дамы также отправились к Бхикхуни Готами, приемной матери Будды, чтобы быть посвящены как бхикхуни.

Приложение 3

Оригинальный источник на тайском языке Damrong Rajanubhab, Prince. 1921. *Athibai ruang thao mahachomphu* [Explanation on the Legend of King Jambupati], in Vajiranana Library. 1921. *Ruang thao mahachomphu* [The Legend of King Jambupati] Sophonphiphatthanakon (Bangkok)

Текст приводится по сокращенному переводу на английский: [50, p. 362–364]

Когда Будда жил в монастыре Велувана (Veluvana) под Раджагахой, в тех местах был король по имени Джамбу (или Chomphu), который обладал большим количеством накопленных заслуг. Когда родился Джамбу, золото, которое было спрятано под землей, показалось на поверхности; золото, которое было на вершинах деревьев, упало на землю; и золото, которое было под водой, поднялось из воды в порту города Панчала. Обувь, украшенная драгоценными камнями, также прилетела с горы Випул (Vipul), чтобы облачить его ноги. Эти чудеса были замечены всеми брахманами. Затем они предсказали, что принц будет управлять могущественным государством и станет великим королем Джамбудипы и царства Нагов.

Когда Джамбу вырос, он смог выпускать из лука стрелы на расстояние до семи йоджан (yojana)⁵³. Он посылал стрелу на одну йоджану в землю и одну йоджану в воду. После того как он взшел на трон, стрела была его посланником по всей Джамбудипе и принудила всех правителей явиться к нему. Если какой-либо правитель отказывался это сделать, стрела пронзала его уши и доставляла его в зал аудиенций города Панчала.

⁵³ Древнеиндийская мера длины, соответствующая, по разным оценкам, примерно 8–13 км.



Однажды король Джамбупати пролетал по воздуху и увидел дворец короля Бимбисары. Он удивился, что прасат (прасада)⁵⁴ был настолько высок, и задумался о том, кому он принадлежит. В раздражении он ударил ногой шпиль дворца. Из-за множества заслуг Бимбисары, поскольку он был великим буддийским мирянином, его дворец был защищен его добродетелью. Нога Джамбупати была ранена и начала кровоточить. Джамбупати был в ярости, и он нанес удар по шпилью прасата своим мечом. Однако из-за защиты Будды прасат стал таким же твердым, как драгоценный камень и железо, и остался невредимым, а меч был разрушен. Вернувшись в свой дворец, Джамбупати приказал стреле вылететь за Бимбисарой, чтобы, пронзив его уши, доставить его [подобно гирлянде]. Услышав звук летящей стрелы, Бимбисара испугался и отправился к Будде в Велувану. Он получил защиту Будды, так как тот создал Будда-чакку (колесо Будды), чтобы усмирить стрелу и заставить ее вернуться в город Панчала.

Учитывая, что Джамбупати обладал великой добродетелью и мудростью, которая позволит ему достигнуть состояния араханта, Будда повелел Богу Индре с небес Таватимса в качестве посланника пригласить короля Джамбупати явиться к нему. Джамбупати продемонстрировал свою силу по отношению к Индре, но был побежден, и согласился встретиться с Буддой. Будда понял, что настало время, чтобы Татхагата покорил короля Джамбупати. Он созвал собрание всех божеств, призвал Индру, Брахму, гадхаббов (*Gandhabbas*)⁵⁵, супаннов (*supannas*)⁵⁶, нагов и создал воображаемый город, выполненный из семи драгоценных камней, больший, чем любой город царя чаккаватти. Дэвы, Индра, Брахма и все существа превратились в стражей и жителей города. Их внешность была непревзойденной красоты.

Будда посредством своей силы превратил монастырь Велувана в великий город. Он был окружен семью стенами и состоял из 100 тыс. виман (*vimanas*)⁵⁷. Махапрасада⁵⁸, где находился Будда, был расположен в центре всех виман. Будучи самым высоким, он имел 1000 этажей, украшенных семью драгоценными камнями, и был огорожен роскошными оградами, рядами колоколов и зонтов (*chatta*) различных размеров. Будда также превратил себя в великого царя, Раджадхираджу, который покоился на троне в Махапрасаде. Его внешность была столь же прекрасна, как у Махабрахмы (*Thao Mahaphom*). Позади Раджадхираджи стоял сам Бог Махабрахма, держа божественный белый зонт (*Chatta*). Рядом

⁵⁴ Форма храмовой и дворцовой архитектуры, характерной чертой которой является многоярусный шпиль или башня.

⁵⁵ *Gandhabba* (пали) или *gandharva* (санскр.) – в буддийской космологии божества низкого уровня (полубожества), обитающие на горе Меру (Сумеру) ниже мира богов. Часто описываются как небесные музыканты, убажывающие слух божеств.

⁵⁶ Мифические птицеподобные существа, воюющие с нагами. Чаще используется название гаруды или гарулы (*garuda, garula*).

⁵⁷ Вимана – тип индийского храма с высокой сужающейся кверху башней, расположенной над святилищем.

⁵⁸ В Таиланде название используется также для королевского тронного зала.



с Махабрахмой, спереди и сзади, находились 100 тыс. гадхаббов, небесных музыкантов. Следом стояли 16 тыс. учеников, изображающих вассальных правителей. Боги Солнца и Луны играли роль охранников, расположившись слева и справа от городских ворот.

Когда король Джамбупати прибыл в воображаемый город, он увидел, что все жители, лошади и слоны были гораздо более изящными, чем те, что были у него. Созерцая Чатумахараджей – Хранителей четырех сторон света (*Catumaharajika*)⁵⁹, каждый из которых командовал сотысячной свитой, царь Джамбупати оказывался в неловкой ситуации, ошибочно принимая их за Раджадхираджу из-за их великолепия. Также когда король Джамбупати видел или учеников, или Богов Солнца или Луны, он неоднократно ошибочно принимал их за Раджадхираджу, конфузаясь и нервничая.

Когда он столкнулся с Раджадхираджей, он даже потерял контроль над собой и упал на колени. Однако из-за своего упорства он продолжал противиться власти Раджадхираджи. Он не мог противостоять ей, но стыдился этого перед своей свитой. Тогда Раджадхираджа научил его осознавать достоинства и недостатки и проповедовал ему Дхамму. Он принял учение, снял свою корону и преподнес ее Раджадхирадже. Его министры и сто один его вассальный правитель также преподнесли свои короны Раджадхирадже. Будда в виде Раджадхираджи затем дал ему возможность осознать результат каммы и увидеть небеса и ады. Он был посвящен и преподнес в дар свои пять регалий в знак почитания. Все сто один правитель сделали то же самое.

Затем король Джамбупати спросил Раджадхираджу, как достичь Ниббаны. Он ответил ему, что, если он желает достичь Ниббаны, он должен отказаться от своей королевской собственности и идти в монашество. Джамбупати спросил, как получить посвящение. Будда превратил воображаемый город в монастырь Велувана и сам принял свой обычный облик. Наконец, Джамбупати даровал себя и королевское имущество Панчалы Будде, был рукоположен в бхикху и достиг состояния араханта.

Литература

1. Coomaraswamy A. K. The Buddha's cūda, Hair, usnisa, and Crown. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1928;4:815–841.
2. Boisselier J. *The Heritage of Thai Sculpture*. New York: Weatherhill; 1975.
3. Luce G. H. *Old Burma – Early Pagan. Vol. 1: Text*. New York: J. J. Augustin Publisher for Artibus Asiae and the Institute of Fine Arts, New York University; 1969.
4. Stratton C. *Buddhist Sculpture of Northern Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books; Chicago: Buppha Press; 2004.
5. Leclere A. *Le Bouddhisme au Cambodge*. Paris: Ernest Leroux; 1899.

⁵⁹ *Cātmahārājika* (Pali), *Cātmahārājika* (Sanskrit) – термин, использующийся для обозначения как мира или реальности, расположенной на склонах у подножия горы Меру, так и для его обитателей. К последним относятся «Четырех Небесных Царей» – хранителей четырех сторон света, называемых *catummahārāja* или *Cattāro Mahārājāno* (другое название – Локапалы *Lokapālas*), а также Богов Солнца и Луны.



6. Damrong Rajanubhab. *Monuments of the Buddha in Siam*. 2nd ed. Bangkok: The Siam Society; 1973.
7. Mus P. Le Buddha Pare. Son Origine Indienne. Cakyamuni dans le Mahayanisme Moyen. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. 1928;28(1):153–278.
8. Griswold A. B. Dated Buddha Images of Northern Siam. *Artibus Asiae. Supplementum*. 1957;16:2–97.
9. Rowland B. The Bejewelled Buddha in Afghanistan. *Artibus Asiae*. 1961;24(1):20–24.
10. Fickle D. H. Crowned Buddha Images in Southeast Asia. In: *Art and Archaeology in Thailand*. Bangkok: Fine Arts Departments; 1974. P. 85–119.
11. Bhaddanta Vicittasarabhivamsa, Venerable Mingun Sayadaw. *The Great Chronicles of Buddhas. Singapore edition*. Singapore; 2008.
12. Pranke P. On saints and wizards. Ideals of human perfection and power in contemporary Burmese Buddhism. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 2010(2011);33(1–2):453–488.
13. Seckel D. *The Art of Buddhism*. Rev. ed. New York: Greystone Press; 1968.
14. Гожева Н. А. «Коронованный» Будда в искусстве Индокитая. *Юго-Восточная Азия: Актуальные проблемы развития*. 2015;XXVIII(28):162–177.
15. Krishan Y., Tadikonda K. K. *The Buddha Image: Its Origin and Development*. 2nd ed. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers; 2012.
16. Krishan Y. The Origin of the Crowned Buddha Image. *East and West*. 1971;21(1/2):91–96.
17. Boisselier J. A Refutation of the Theory of Paul Mus on the Image of the Crowned Buddha. Translation of a Lecture Given by Jean Boisselier in French, at the National Museum, Bangkok on 4th November, 1987. *Spafa Digest*. 1987;8(2):22–28.
18. Basham A. L. *The Wonder that was India. A Survey of the Culture of the Indian Sub-Continent before the Coming of the Muslims*. New York: Grove Press, 1959.
19. Drekmeier Ch. *Kingship and Community in Early India*. Stanford: Stanford University Press; Bombay: Oxford University Press; 1962.
20. Zimmer H. *Philosophies of India*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd; 1952.
21. Tambiah S. J. The Buddhist Conception of Kingship and Its Historical Manifestations: A Reply to Spiro. *The Journal of Asian Studies*. 1978;37(4):801–809.
22. Bhikkhu Bodhi (trans.) *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikaya*. Vol. II. Boston: Wisdom Publications; 2000.
23. Bhikkhu Bodhi (trans.) *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Anguttara Nikāya*. Boston: Wisdom Publications; 2012.
24. Cowell E. B. (ed.) *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. I. Cambridge: University Press; 1895.
25. Cowell E. B. (ed.) *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. II. Cambridge: University Press; 1895.
26. Cowell E. B. (ed.) *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. VI. Cambridge: University Press; 1907.
27. Walshe M. (trasl.) *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Digha Nikaya*. Boston: Wisdom Publication; 1995.



28. Rhys Davids T. W., Stede W (ed.) *The Pali-English Dictionary*. New Delhi, Chennai: Asian Educational Services; 2004.

29. Malalasekera G. P. *Dictionary of Pali Proper Names*. Vol. II. London: John Murray; 1938.

30. Вигасин А. А. (сост.) *История и культура древней Индии: Тексты*. М.: Изд-во МГУ; 1990.

31. Альбедиль М. Ф. Символические формы проявления царской власти в Древней Индии. В: Альбедиль М. Ф., Савинов Д. Г. (ред.) *Реальные и знаковые формы социальной дифференциации в архαιке*. СПб.: МАЭ РАН; 2015. С. 47–54.

32. Васубандху. *Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша*. Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме. Островская Е. П., Рудой В. И. (Пер., введение, коммент.) М.: Ладомир; 2001.

33. Шомахмадов С. Х. Генезис и развитие буддийского учения о царской власти (на материале древнеиндийских и древнекитайских письменных памятников). Ч. 2. *Вестник СПбГУК*. 2012;2(11):16–25.

34. Dutt S. *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History and their Contribution to Indian Culture*. London: George Allen & Unwin Ltd; 1962.

35. Bhikkhu Nanamoli (transl.), Bhikkhu Bodhi (ed.) *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya*. Kandy: Buddhist Publication Society; 1995.

36. Шомахмадов С. Х. Генезис и развитие буддийского учения о царской власти (на материале древнеиндийских и древнекитайских письменных памятников). Ч. 1. *Вестник СПбГУК*. 2012;2(11):15–24.

37. Anālayo. Maitreya and the Wheel-turning King. *Asian Literature and Translation*. 2014;2(7):1–29.

38. Morris R. (ed.) *The Buddhavamsa*. Part I. Text. London: Oxford University Press; 1882.

39. Horner I. B. (transl., ed.) *The minor anthologies of the Pali canon. Vol. III: Buddhavamsa (Chronicle of Buddhas) and Cariyāpiṭaka (Basket of Conduct)*. London: Pali Text Society; 1975.

40. Coedes G. *The Indianized States of Southeast Asia*. Canberra: Australian National University Press; 1975.

41. Всеволодов И. В. (Можейко И. В.) *Бирма: Религия и политика. (Буддийская сангха и государство)*. М.: Наука; 1978.

42. Reynolds F. E., Reynolds M. B. (Transl.) *Three Worlds According to King Ruang: A Thai Buddhist Cosmology*. Berkley, California, 1982.

43. Кириченко А. Е. Буддийское реформаторство и роль монашества в развитии буддийской общественной мысли в Мьянме в XIX – начале XX в. *Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение*. 2015;1:47–64.

44. Woodward H. Bangkok Kingship: The Role of Sukhotai. *Journal of the Siam Society*. 2015;103:183–197.

45. Pranke P. Buddhism and Its Practice in Myanmar. *Buddhist Art of Myanmar*. New York: Asia Society; 2015. P. 27–33.



46. Bennett Ch. Life of Gaudama, a Translation from the Burmese Book Entitled Ma-la-len-ga-ra Wottoo. *Journal of the American Oriental Society*. 1853;3:3–164.

47. Bigandet P. *The Life, or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese*. Rangoon: American Mission Press; 1866.

48. Hallisey Ch. Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravada Buddhism. In: *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: The University of Chicago Press; 1995. P. 31–57.

49. Finot L. Recherches sur la littérature laotienne. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*. 1917;17:1–218.

50. Songyot Weerataweemat. *Royal Buddhist Architecture of the Early Bangkok Period. Investigations in Symbolic Planning. Ph. D Diss*. York: University of York; 1999.

51. Saddhatissa H. Pali Literature in Cambodia. *Journal of the Pali Text Society*. 1981;IX:178–197.

52. San Tha Aung *The Buddhist Art of Ancient Arakan (An Eastern Border State beyond Ancient India, east of Vanga and Samatata)*. Rangoon; 1979.

53. Santi Pakdeekham. *Jambūpati-sūtra: a synoptic romanized edition*. Bangkok: Fragile Palm Leaves Foundation; Lumbini International Research Institute; 2009.

54. Di Crocco V. M. Arts and Crafts. *Burmese Design & Architecture*. Singapore: Periplus; 2000.

55. Griswold A. B. The Conversion of Jambupati. *Artibus Asiae*. 1961;24(3–4): 295–298.

56. Дешпанде О. П. *Скульптура Юго-Восточной Азии в Эрмитаже*. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа; 2016.

57. Schmidt I. J. *Dsanglun oder der Weise und der Thor; Aus dem Tibetanischen übersetzt und mit dem Originaltexte herausgegeben*. Th. 2. St. Petersburg, Leipzig; 1843.

58. Парфионович Ю. М. (пер.) *Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо)*. 2-е изд. М.: Восточная литература; 2002.

59. Frye S. (transl.) *The Sutra of the Wise and Foolish (mdo bdzans blun)*. Dharamsala; 1981.

60. Gokhale B. G. Dhammiko Dhammaraja. A Study in Buddhist Constitutional Concepts. *Indica. Studies in Indian History of the Indian Historical Research Institute. St. Xavier's College*. Bombay. 1953;18:161–165.

61. Strong J. S. *The Legend of King Asoka. A Study and Translation of the Asokavadana*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers; 2008.

62. Geiger W. (transl.) *The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon*. London: Oxford University Press; 1912.

63. Rev. Walpola Rahula. *History of Buddhism in Ceylon: The Anuradhapura Period. 3rd Century BC – 10th Century AC*. Colombo: M.D. Gunasena & Co. LTD; 1966.

64. Tambiah S. J. *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. London: Cambridge University Press; 1976.

65. Мельниченко Б. Н. *Буддизм и королевская власть (Буддизм в истории Сиамского государства XIII – начала XX века)*. СПб.: Изд-во СПбГУ; 1996.

66. *The British Burma Gazetteer*. Vol. I. Rangoon: Government Press; 1880.

67. Tun Shwe Khine *A Guide to Mahamuni*. Yangon; 1996.



68. Stadtner D. M. *Sacred Sites of Burma: Myth and Folklore in an Evolving Spiritual Realm*. Bangkok: River Books; 2011.
69. Tossapol Jangpanichkul. *Buddha Images: Thailand's Precious Heritage*. Bangkok: Comma Design & Print; 2003.
70. Subhadradis Diskul M. C. *History of the Temple of the Emerald Buddha*. Bangkok: Bureau of the Royal Household.
71. Piriya Krairiksh *The Grand Palace and the Temple of the Emerald Buddha*. Bangkok: Bureau of the Royal Household; 1988.
72. Subhadradis Diskul M. C. A Dated Crowned Buddha Image from Thailand. *Artibus Asiae*. 1961;24(3/4):409–416.
73. Gutman P. *Burma's Lost Kingdoms: Splendours of Arakan*. Bangkok: Orchid Press; 2001.
74. *Gazetter of Upper Burma and the Shan States*. Compiled from Official Papers by J. George Scott. Part I. Vol. II. Rangoon; 1900.
75. Leider J. P. Specialists for Ritual, Magic, and Devotion: The Court Brahmins (Punna) of the Konbaung Kings (1752–1885). *The Journal of Burma Studies*. 2005/06;10:159–202.
76. Somlak Charoenpot (transl.), Frankel B. (ed.) *The Royal Coronation Ceremony*. Bangkok: Ministry of Culture; 2018.
77. Foxeus N. Esoteric Theravāda Buddhism in Burma/Myanmar. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. 2013;25:55–79.
78. Cowell E. B. (ed.) *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. IV. Cambridge: University Press; 1901.
79. Telwatte Rahula. *Rasavahini: Jambudipuppattivatthu*. Canberra: Australian National University; 1981.

References

1. Coomaraswamy A. K. The Buddha's cūḍa, Hair, usnisa, and Crown. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1928;4:815–841.
2. Boisselier J. *The Heritage of Thai Sculpture*. New York: Weatherhill; 1975.
3. Luce G. H. *Old Burma – Early Pagan*. Vol. 1: Text. New York: J. J. Augustin Publisher for Artibus Asiae and the Institute of Fine Arts, New York University; 1969.
4. Stratton C. *Buddhist Sculpture of Northern Thailand*. Chiang Mai: Silkwood Books; Chicago: Buppha Press; 2004.
5. Leclere A. *Le Bouddhisme au Cambodge*. Paris: Ernest Leroux; 1899.
6. Damrong Rajanubhab. *Monuments of the Buddha in Siam*. 2nd ed. Bangkok: The Siam Society; 1973.
7. Mus P. Le Buddha Pare. Son Origine Indienne. Cakyamuni dans le Mahayanisme Moyen. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. 1928;28(1):153–278.
8. Griswold A. B. Dated Buddha Images of Northern Siam. *Artibus Asiae Supplementum*. 1957;16:2–97.
9. Rowland B. The Bejewelled Buddha in Afghanistan. *Artibus Asiae*. 1961;24(1):20–24.
10. Fickle D. H. Crowned Buddha Images in Southeast Asia. In: *Art and Archaeology in Thailand*. Bangkok: Fine Arts Departments; 1974. P. 85–119.



11. Bhaddanta Vicittasarabhivamsa, Venerable Mingun Sayadaw. *The Great Chronicles of Buddhas. Singapore edition*. Singapore; 2008.
12. Pranke P. On saints and wizards. Ideals of human perfection and power in contemporary Burmese Buddhism. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 2010(2011);33(1–2):453–488.
13. Seckel D. *The Art of Buddhism*. Rev. ed. New York: Greystone Press; 1968.
14. Gozheva N. A. The “crowned” Buddha in the Art of Indo China. *Yugo-Vostochnaya Aziya: Aktual'nye problemy razvitiya = South East Asia: Actual problems of Development*. 2015;XXVIII(28):162–177. (In Russ.)
15. Krishan Y., Tadikonda K. K. *The Buddha Image: Its Origin and Development*. 2nd ed. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers; 2012.
16. Krishan Y. The Origin of the Crowned Buddha Image. *East and West*. 1971;21(1/2):91–96.
17. Boisselier J. A Refutation of the Theory of Paul Mus on the Image of the Crowned Buddha. Translation of a Lecture Given by Jean Boisselier in French, at the National Museum, Bangkok on 4th November, 1987. *Spafa Digest*. 1987;8(2):22–28.
18. Basham A. L. *The Wonder that was India. A Survey of the Culture of the Indian Sub-Continent before the Coming of the Muslims*. New York: Grove Press, 1959.
19. Drekmeier Ch. *Kingship and Community in Early India*. Stanford: Stanford University Press; Bombay: Oxford University Press; 1962.
20. Zimmer H. *Philosophies of India*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd; 1952.
21. Tambiah S. J. The Buddhist Conception of Kingship and Its Historical Manifestations: A Reply to Spiro. *The Journal of Asian Studies*. 1978;37(4):801–809.
22. Bhikkhu Bodhi (trans.) *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikaya*. Vol. II. Boston: Wisdom Publications; 2000.
23. Bhikkhu Bodhi (trans.) *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*. Boston: Wisdom Publications; 2012.
24. Cowell E. B. (ed.) *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. I. Cambridge: University Press; 1895.
25. Cowell E. B. (ed.) *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. II. Cambridge: University Press; 1895.
26. Cowell E. B. (ed.) *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. VI. Cambridge: University Press; 1907.
27. Walshe M. (trasl.) *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Digha Nikaya*. Boston: Wisdom Publication; 1995.
28. Rhys Davids T. W., Stede W (ed.) *The Pali-English Dictionary*. New Delhi, Chennai: Asian Educational Services; 2004.
29. Malalasekera G. P. *Dictionary of Pali Proper Names*. Vol. II. London: John Murray; 1938.
30. Vigin A. A. (ed.) *History and Culture of the Ancient India. A reader*. Moscow: Moscow State University; 1990. (In Russ.)
31. Albedil M. F. The Symbols of Royal Power in the Ancient India. In: Albedil M. F., Savinov D. G. (red.) *Actual and symbolic forms of social differentiation in the Archaic period*. St Petersburg: MAЭ PAH; 2015, pp. 47–54. (In Russ.)



32. Vasubandhu. *The Abhidharma or Abhidharmakosa encyclopaedia*. Vol. 2, Section III. Teaching about the World. Section IV Teaching about Karma. Moscow: Ladimir; 2001. (In Russ.)

33. Shomakhmadov S. H. The Genesis and development of the Buddhist teaching about royal power (based on Indian and Chinese writing sources). Part 2. *Vestnik SPbGUK = Vestnik of Saint-Petersburg State University of Culture*. 2012;2(11):16–25. (In Russ.)

34. Dutt S. *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History and their Contribution to Indian Culture*. London: George Allen & Unwin Ltd; 1962.

35. Bhikkhu Nanamoli (transl.), Bhikkhu Bodhi (ed.) *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya*. Kandy: Buddhist Publication Society; 1995.

36. Shomakhmadov S. H. The Genesis and development of the Buddhist teaching about royal power (based on Indian and Chinese writing sources). Part 1. *Vestnik SPbGUK = Vestnik of Saint-Petersburg State University of Culture*. 2012;2(11):15–24. (In Russ.)

37. Anālayo. Maitreya and the Wheel-turning King. *Asian Literature and Translation*. 2014;2(7):1–29.

38. Morris R. (ed.) *The Buddhavamsa*. Part I. Text. London: Oxford University Press; 1882.

39. Horner I. B. (transl., ed.) *The minor anthologies of the Pali canon*. Vol. III: Buddhavaṃsa (Chronicle of Buddhas) and Cariyāpiṭaka (Basket of Conduct). London: Pali Text Society; 1975.

40. Coedes G. *The Indianized States of Southeast Asia*. Canberra: Australian National University Press; 1975.

41. Vsevolodov I. V. (Mozheiko I. V.) *Burma: Religion and Politics. (Buddhist sangha and state)*. Moscow: Nauka; 1978. (In Russ.)

42. Reynolds F. E., Reynolds M. B. (Transl.) *Three Worlds According to King Ruang: A Thai Buddhist Cosmology*. Berkley, California, 1982.

43. Kirichenko A. E. Buddhist Reform Movements and Monastic Contributions to Buddhist Social Thought in the Nineteenth and Early Twentieth Century Myanmar. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie*. 2015;1:47–64. (In Russ.)

44. Woodward H. Bangkok Kingship: The Role of Sukhotai. *Journal of the Siam Society*. 2015;103:183–197.

45. Pranke P. Buddhism and Its Practice in Myanmar. *Buddhist Art of Myanmar*. New York: Asia Society; 2015, pp. 27–33.

46. Bennett Ch. Life of Gaudama, a Translation from the Burmese Book Entitled Ma-la-len-ga-ra Wottoo. *Journal of the American Oriental Society*. 1853;3:3–164.

47. Bigandet P. *The Life, or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese*. Rangoon: American Mission Press; 1866.

48. Hallisey Ch. Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravada Buddhism. *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: The University of Chicago Press; 1995, pp. 31–57.

49. Finot L. Recherches sur la littérature laotienne. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. 1917;17:1–218.



50. Songyot Weerataweemat. *Royal Buddhist Architecture of the Early Bangkok Period. Investigations in Symbolic Planning*. Ph. D Diss. York: University of York; 1999.
51. Saddhatissa H. Pali Literature in Cambodia. *Journal of the Pali Text Society*. 1981;IX:178–197.
52. San Tha Aung *The Buddhist Art of Ancient Arakan (An Eastern Border State beyond Ancient India, east of Vanga and Samatata)*. Rangoon; 1979.
53. Santi Pakdeekham. *Jambūpati-sūtra: a synoptic romanized edition*. Bangkok: Fragile Palm Leaves Foundation; Lumbini International Research Institute; 2009.
54. Di Crocco V. M. Arts and Crafts. *Burmese Design & Architecture*. Singapore: Periplus; 2000.
55. Griswold A. B. The Conversion of Jambupati. *Artibus Asiae*. 1961;24(3–4): 295–298.
56. Deshpande O. P. The South Asian Sculptures from the State Hermitage. St Petersburg: The State Hermitage Museum; 2016. (In Russ.)
57. Schmidt I. J. *Dsanglun oder der Weise und der Thor; Aus dem Tibetanischen übersetzt und mit dem Originaltexte herausgegeben*. Th. 2. St. Petersburg, Leipzig; 1843.
58. Parfionovich Yu. M. (transl.) The sutra wisdom and folly (Dzanlundo). 2nd ed. Moscow: Vostochnaya literatura; 2002. (In Russ.)
59. Frye S. (transl.) *The Sutra of the Wise and Foolish (mdo bdzans blun)*. Dharamsala; 1981.
60. Gokhale B. G. Dhammiko Dhammaraja. A Study in Buddhist Constitutional Concepts. *Indica. Studies in Indian History of the Indian Historical Research Institute. St. Xavier's College*. Bombay. 1953;18:161–165.
61. Strong J. S. *The Legend of King Asoka. A Study and Translation of the Asokavadana*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers; 2008.
62. Geiger W. (transl.) *The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon*. London: Oxford University Press; 1912.
63. Rev. Walpola Rahula. *History of Buddhism in Ceylon: The Anuradhapura Period. 3rd Century BC – 10th Century AC*. Colombo: M.D. Gunasena & Co. LTD; 1966.
64. Tambiah S. J. *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. London: Cambridge University Press; 1976.
65. Melnichenko B. N. *Buddhism and royal power (Buddhism in the history of the Siamese state in the XIII – early XX century)*. St Petersburg: St Petersburg State University; 1996. (In Russ.)
66. *The British Burma Gazetteer*. Vol. I. Rangoon: Government Press; 1880.
67. Tun Shwe Khine *A Guide to Mahamuni*. Yangon; 1996.
68. Stadtnier D. M. *Sacred Sites of Burma: Myth and Folklore in an Evolving Spiritual Realm*. Bangkok: River Books; 2011.
69. Tossapol Jangpanichkul. *Buddha Images: Thailand's Precious Heritage*. Bangkok: Comma Design & Print; 2003.
70. Subhadradis Diskul M. C. *History of the Temple of the Emerald Buddha*. Bangkok: Bureau of the Royal Household.
71. Piriya Krairiksh *The Grand Palace and the Temple of the Emerald Buddha*. Bangkok: Bureau of the Royal Household; 1988.



72. Subhadradis Diskul M. C. A Dated Crowned Buddha Image from Thailand. *Artibus Asiae*. 1961;24(3/4):409–416.

73. Gutman P. *Burma's Lost Kingdoms: Splendours of Arakan*. Bangkok: Orchid Press; 2001.

74. *Gazetter of Upper Burma and the Shan States*. Compiled from Official Papers by J. George Scott. Part I. Vol. II. Rangoon; 1900.

75. Leider J. P. Specialists for Ritual, Magic, and Devotion: The Court Brahmins (Punna) of the Konbaung Kings (1752–1885). *The Journal of Burma Studies*. 2005/06;10:159–202.

76. Somlak Charoenpot (transl.), Frankel B. (ed.) *The Royal Coronation Ceremony*. Bangkok: Ministry of Culture; 2018.

77. Foxeus N. Esoteric Theravāda Buddhism in Burma/Myanmar. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. 2013;25:55–79.

78. Cowell E. B. (ed.) *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. IV. Cambridge: University Press; 1901.

79. Telwatte Rahula. *Rasavahini: Jambudippattivatthu*. Canberra: Australian National University; 1981.

Информация об авторе

Грунин Игорь Викторович, кандидат философских наук, независимый исследователь, г. Пермь, Российская Федерация.

Information about the author

Igor V. Grunin, Ph. D (Philos.), independent researcher, Perm, 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: 9 июля 2019 г.
Одобрена рецензентами: 11 августа 2019 г.
Принята к публикации: 17 августа 2019 г.

Article info

Received: July 9, 2019
Reviewed: August 11, 2019
Accepted: August 17, 2019



Syrtypova S.-Kh. D. Tathagata Buddha by the artist Zanabazar (1635–1723)
Orientalistica. 2019;2(3):591–612

DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-3-591-612

УДК 73+94(517+470.62/.67)«12»

Оригинальная статья

Original Paper

Татхагата будды Дзанабазара (Ратнасамбхава, Амитабха, Амогхасиддхи, Вайрочана)

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: очередная публикация из серии статей автора об иконографии и значении буддийских божеств, нашедших воплощение в практике и изобразительном искусстве Монголии. Представлены скульптуры из знаменитого комплекта Дзанабазара (1635–1723), созданного им в 1683 г. В предыдущей публикации рассматривался Ваджрадхара, в данной работе описаны четыре из Пяти татхагата будд: Ратнасамбхава, Амитабха, Амогхасиддхи, Вайрочана. Дана историческая справка о развитии культа, особенностях практики у монголов и пластическом решении образов знаменитым монгольским мастером. Скульптура Ратнасамбхавы из данного комплекта осталась на хранении в Музее-храме Чойжин-ламы (МХЧЛ), остальные находятся в Музее изобразительных искусств им. Дзанабазара (МИИД) в городе Улан-Баторе, в Монголии.

Ключевые слова: Амитабха; Амогхасиддхи; буддизм Монголии; Вайрочана; Ратнасамбхава; особенности эстетики и технологий искусства Дзанабазара; скульптура

Благодарности: работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ и МКОНСМ, в рамках проекта № 19-59-44011/19.

Для цитирования: Сыртыпова С.-Х. Д. Татхагата будды Дзанабазара (Ратнасамбхава, Амитабха, Амогхасиддхи, Вайрочана). *Ориенталистика*. 2019;2(3):591–612. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-591-612.

Tathagata Buddhas by the artist Zanabazar (1635–1723): Ratnasambhava, Amitabha, Amoghasiddhi, Vairochana

S.-Kh. D. Syrtypova

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: this is another publication in the series of articles written by S-Kh, Syrtypova on the Buddhist iconography and the meaning of Buddhist deities in Mongolian Buddhism published in the *Orientalistica* earlier. This time the author deals with



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





Ratnasambhava, Amitabha, Amoghasiddhi and Vairocana, the four of the Five Tathagata Buddhas created by Zanabazar in 1683. The article comprises the history of their veneration, the specific details with regard to the spiritual of practices among Mongolian Buddhists and the visual representation of the deities by the famous artist Zanabazar. The sculpture of Ratnasambhava is preserved in the Museum-temple of Chiojin-lama, and others are preserved in the Zanabazar's Museum of Fine Art in Ulaanbaatar city of Mongolia.

Keywords: Amitabha; Amoghasiddhi; Buddhas, sculptures of; Mongolian Buddhism; history of Buddhist worship; Ratnasambhava; Vairocana; Zanabazar's esthetic and craftsmanship

Acknowledgements: The research was supported by the RBRF & MCESSM grant (project № 19-59-44011/19).

For citation: Syrtyanova S.-Kh. D. Tathagata Buddhas by the artist Zanabazar (1635–1723): Ratnasambhava, Amitabha, Amoghasiddhi, Vairocana. *Orientalistica*. 2019;2(3):591–612. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-591-612.

Татхагаты Пяти родов в монгольском буддизме: образцы ранних изображений

Татхагаты Пяти родов (санскр. *pañca kula tathāgata*, тиб. *sangs rgyas rigs lnga*, монг. *Таван язгуурин бурхад*), или Пять дхъяни будд, то есть Будды созерцания, стали своего рода визитной карточкой не только творчества великого скульптора, но и буддизма Монголии Нового времени. Дело в том, что в XIII–XIV вв. монголы предпочитали другие божества, иные идеалы красоты и пропорции, нежели те, что мы наблюдаем в буддийском искусстве Монголии XVII–XVIII вв. Образцы буддийского изобразительного искусства периода империи Юань (1271–1368) демонстрируют эстетические и идеологические предпочтения монгольской правящей знати, которая активно воспринимала и практиковала учение и ритуалы Ваджраяны от тибетских учителей школы Сакья. Преобладали божества категории дхармапала – гневных хранителей религии. Для них характерны мощная, коренастая конституция тела, свирепые лики и позы стремительного тантрического танца. Образы, созданные Дзанабазаром, имеют совершенно другой облик – это утонченные, прекраснотелые божества, сострадательно вззирающие на мир сансары. Задан иной вектор духовного сосредоточения, главными объектами становятся бессмертные будды, воплощения пяти скандх.

Нельзя сказать, что до Дзанабазара монголы не были знакомы с татхагатами и соответственно с доктриной Пяти буддовых семейств. Несмотря на то что божества с грузными плотными телами доминировали в культовом искусстве юаньской эпохи, есть немало средневековых образцов, представляющих Пять великих татхагат. Например, изображения монгольского периода из Хара-Хото, этого знаменитого города-оазиса, затерянного в песках Гоби и Алашани. Город был последним плацдар-



мом монгольской империи Юань после изгнания Тогон-Тэмур из Пекина и охранялся местными подразделениями торгутов. В 1372 г. китайские войска после длительной осады разрушили Хара-Хото, для этого им пришлось отвести русло реки Эдзин-гол на 30 км к западу от города, лишив таким образом осажденных доступа к воде. Перед отступлением монголы замуровали буддийские святыни в субурганах города; они были вывезены экспедицией П. К. Козлова 1907–1909 гг. и хранятся ныне в Санкт-Петербурге, в Государственном Эрмитаже [1; 2]. Эта богатая коллекция живописных полотен из Хара-Хото исследована и опубликована К. Ф. Самосюк [3]. На многих тангка присутствуют Пять великих татхагат, они располагаются в верхнем ряду, например на таких тангка, как Алмазопрестольный Будда (кат. 71, 72, 74), Одиннадцатиликий бодхисаттва Авалокитешвара (кат. 112), на гобелене Зеленая Тара (кат. 121), Самвара яб-юм (кат. 133). Некоторые из хара-хотских тангка XII–XIV вв. имеют явно монгольское происхождение, в частности Ачала (кат. 158), Курукулла (кат. 168) (см. рис. 1).



Рис. 1. Великие татхагаты на монгольских тангка XII–XIV вв. из Хара-Хото. Фрагмент, верхняя часть тангка Ачала [3: кат. 158]

Fig. 1. The Great Tathagatas on Mongolian tangkas from Khara-Khoto (12th–14th cent.). A fragment, the upper part of the tangka Achala [3: catalogue. 158]

То есть мы видим, что традиция изображения Пяти великих татхагат, или Дхъяни Будд, существовала в Монголии и до Дзанабазара; понятно, что их образы присутствовали не только на хара-хотских алтарях. Однако на тангка того периода Пять будд изображаются как часть сложных композиций, где главную роль играют другие божества. Любопытно, что в монастырях Тибета с периода монгольских завоеваний оставались следы монгольского влияния вплоть до культурной революции в Китае. Об этом свидетельствуют публикации Д. Туччи и У. Шредера. Например, на юге Тибета, в провинции Цанг, недалеко от монастыря Дронзе (тиб. *'brong rtse*) до культурной революции существовал монастырь Новая астрология (тиб. *rtsis gnas gsar*), в комплекс которого входил храм под названием «Монгольская крыша» (тиб. *hor phibs*). Особенно специфичны были скульптуры в монастыре Кьянбу (тиб. *rkyang bu*) провинции Цанг. К сожалению, монастыри разрушены, но сохранились фотографии, сделанные в 1937 г. Фоско Марайни (рис. 2а, 2б). В храме Гунрик (тиб. *kun*



rigs), или Сарвавид-Вайрочаны (тиб. *rnam par snang mdzad lha khang / kun rig lha khang*), на верхнем этаже были представлены коронованные боже-ства мандалы Гунрик, вылепленные из глины на деревянной арматуре, покрытые штукатуркой и раскрашенные. Четырехликий Сарвавид Вайрочана, Акшобхья, Ратнасамбхава, Амитабха, Амогхасиддхи и боже-ства свиты выполнены в той же технике. Дело в том, что данный мона-стырь Кьянбу, построенный в XI в., был реставрирован Гунга Лодой Гьялценом (*kun dga'a blos gros rgyal mtshan 1310–1358*), представителем школы Сакья, что означало патронаж монгольского правящего двора. Туччи даже высказал сомнение по поводу датировки глиняных скульп-тур XI в. и предположил, что они были просто «переодеты» в одеяния с круглым узором «согласно тенденциям и предпочтениям заказчика XIV в.» [4, p. 93–122; 5, p. 844–848]. Это относится и к прабхамандалам татхагата будд, их стиль, несмотря на отдельные следы монгольского влияния, имеет непало-неварский характер XIII–XIV вв.



Рис. 2а. Будда Акшобхья
в южно-тибетском монастыре Кьянбу.
Фото Ф. Мараини, 1937
[Tucci 1988; Schroeder 2001, p. 846]

Fig. 2a. Buddha Akshobhya in the South
Tibetan monastery of Kyanbu.
Phot. by F. Maraini, 1937
[Tucci 1988; Schroeder 2001, p. 846]



Рис. 2б. Будда Амогхасиддхи
в южно-тибетском монастыре Кьянбу.
Фото Ф. Мараини, 1937
[Tucci 1988; Schroeder 2001, p. 845]

Fig. 2b. Buddha Amoghasiddhi in the South
Tibetan monastery of Kyanbu.
Phot. by F. Maraini, 1937
[Tucci 1988; Schroeder 2001, p. 845]



Несомненно, что Дзанабазар как буддист и художник был знаком с этими и подобными им образами, ведь в возрасте 15 лет он прибыл в Тибет, провел там почти три года, обучаясь у лучших учителей своего времени. Вернувшись в Монголию, Дзанабазар сконцентрировал главное внимание именно на Великих татхагатах как на первоисточниках всего пантеона Ваджраяны. Заслуга Ундэр-гэгэна состоит в том, что он поднял качество изображения буддийских божеств на небывалую высоту мастерства.

Глиняные Дхъяни Будды из монастыря Сардагийн-хийд 1654–1686 гг.

Как уже упоминалось в предыдущих статьях, монастырь на высоких склонах Хангайских гор (1500–2500 м над уровнем моря) был построен Дзанабазаром в 1654–1680 гг. согласно наставлению его главного духовного учителя, Панчен-ламы IV Лобсан Чойгьена (тиб.: *blo bzang chos kyi rgyal mtshan* 1570–1662). В 2013 г. развалины монастыря были вновь обследованы сотрудниками Института истории и археологии Академии наук Монголии (далее – ИИА АНМ), раскопки велись в течение следующих четырех лет. Из сохранившегося обнаружено более трех тысяч глиняных будд, которые определяются как Пять татхагат в нирмана-кайя (т.е. в облике земных, зримых учителей в монашеском одеянии): Вайрочана, Акшобхья, Ратнасамбхава, Амитабха и Амогхасиддхи. Все статуэтки примерно одного размера – высотой около 14–15 см, на одинаковых подтреугольных лотосовых постаментах размером 10,0×5,5 см с незначительными колебаниями в несколько миллиметров [6]. Фигурки изготовлены путем оттиска с матрицы, вероятно деревянной, из двух половинок, о чем свидетельствуют едва заметные боковые швы.

Эту находку из нескольких сотен глиняных скульптур Дхъяни Будд сложно переоценить. Ведь они свидетельствуют о том, какое огромное значение придавал изначальным буддам молодой буддийский правитель при выборе дальнейшего духовного пути своего народа в один из самых сложных для Монголии исторических временных отрезков. Дзанабазару едва исполнилось 20 лет, когда он начал строительство своей творческой цитадели раннего периода. Очевидно, эти глиняные фигурки отражают начало его художественной деятельности – ваение из глины, месторождение которой находится в непосредственной близости от монастыря, было самым доступным и простым способом создания образов. Их огромное количество (учитывая, как много было разрушено при погроме и пожаре в монастыре) свидетельствует об интенсивной духовной практике созерцания Дзанабазаром Мандалы Пяти семейств. Отныне и впредь родоначальники Пяти буддовых семейств займут центральное положение в творчестве Дзанабазара. Можно лишь догадываться, сколько образов будд было создано скульптором, чтобы в 1683 г. представить непревзойденный и доныне результат – Пять великих тат-



хагат, которые хранятся сегодня в главных музеях Монголии – Музее изобразительных искусств им. Дзанабазара (далее – МИИД) и музее-храме Чойжин-ламы (далее – МХЧЛ).

Изделия из Сарьдагийн хийда относятся к самым ранним работам скульптора, эти образцы еще не имеют круговой обработки постаментов, лепестки лотосов вылеплены только на передней части фигурок, но на них уже отчетливо видны характерные черты его стиля. Это, прежде всего, строгое соблюдение иконографических пропорций, широкие плечи и узкий стан божеств, круглая ровная форма черепа, маленькие, пухлые кисти рук, округлость форм и замкнутость линий, отчетливая чистота контура даже в таком рыхлом материале, как глина (рис. 3). Возможно, именно здесь, в окружении густой тайги с кедром, зародилась наиболее характерная для стиля Дзанабазара¹ форма лепестков лotosового трона (монг. *самар бадам*, букв. «лотос-орех») – они напоминают чешуйки семенников кедрового дерева (лат. *Pinus sibirica*, монг. *хуш мод*). При сравнении глиняных фигурок из Сарьдагийн хийда со знаменитыми литыми скульптурами Дзанабазара обнаруживается, что основные пластические приемы мастера и яркая национальная эстетика присутствуют уже на этих, самых ранних и простых образцах его художественного творчества.



Рис. 3. Глиняные татхагата будды Пяти семейств, обнаруженные в Сарьдагийн хийде. Глина, высота 15 см. Дзанабазар, 1654–1686 гг. На выставке в Музее этнографии Монголии, г. Улан-Баторе, июль 2016 г. Фото автора

Fig. 3. The Tathagata Buddhas of Five Families. Discovered in Sardagiin Hiid. Clay, 15 cm. By Zanabazar (1654–1686). Exhibited in the Mongolian Ethnography Museum. Ulaanbaatar. July 2016. Phot. By S Kh. Syrtyпова

¹ Об иконографических источниках художественного стиля и эстетики Дзанабазара см.: [7, с. 73–90].



Будда Ратнасамбхава – противоядие гордыни

Ратнасамбхава (санскр. *ratnasambhava*; тиб. *rin chen 'byung gnas*; монг. *Ринченжунай, Раднасамбава, Эрдэни усгэгч*) – рожденный драгоценностью, или источник драгоценностей. Он является главой буддového Ратна семейства, и изображение чиндамани (санскр. *cintā maṇi*; монг. *зэндэмэни, чиндмань*), драгоценности, исполняющей желания, стало символом его семейства. Позиция Ратнасамбхавы на мандале – юг, и он обращен ликом на юг. Его женская ипостась – Ваджрадхатвишвари, основной ботхисаттва – Кшитигарбха, или Ратнапани, элемент – земля, вахана – лошадь или пара львов. Он представляет космический элемент чувствования (ведана), соотносится с сезоном весны и временем суток – последними четвертями дня и ночи, т.е. с предрассветными и вечерними сумерками. Согласно тексту «Ниспанайогавали» Ратнасамбхава может иметь многорукие формы [8, с. 73–74]. Земным воплощением татхагаты Ратнасамбхавы считают Будду Кашьяпу, который был до эпохи Будды Шакьямуни.

Согласно «Тибетской книге мертвых», после смерти человеку в состоянии бардо Ратнасамбхава является после Будды Акшобхьи, на третий день. В «Адхвайясанграха тантре» говорится, что Ратнасамбхава возникает из желтого слога ТРАМ на солнечном диске, на южном лепестке лотоса. У него тело желтого цвета. Левая рука Ратнасамбхавы покоится на бедре, ладонь развернута вверх, поддерживает драгоценность, исполняющую желания. Его правая рука развернута у колена



Рис. 4. Глиняный Ратнасамбхава из Сарьдагий хийда. Фрагмент скульптуры. Фонд ИИА АНМ. Правая длань божества в жесте варада мудра (санскр. *varada mudrā*) – дарования блага.
Фото автора

Fig. 4. Clay Ratnasambhava from Sardagiin Hiid. A fragment. Preserved at the Institute of History and Archaeology of the Mongolian Academy of Sciences. The right palm shows the *varada mudrā* (Sanskrit for “giving of good”). Phot. by S.-Kh. Syrtypova

ладонью наружу в варада-мудре (санскр. *varada mudrā*), жесте даяния блага, что символизирует щедрость (рис. 4). Основная функция Будды Ратнасамбхавы – трансформация негативного проявления гордыни (санскр. *tāna*) в Равностную мудрость. Страстное желание расширить свое влияние, чтобы все признавали вашу важность, после очищения преобразуется в мудрость, дарующую истинную драгоценность, превращается в творческую готовность создавать прекрасные вещи, обогащая мир вокруг себя. От Будды Ратнасамбхавы эмануруют такие божества богатства, как Джамбала и Васудхара.



Будда Ратнасамбхава в исполнении Дзанабазара представлен скульптурой, хранящейся ныне в МХЧЛ (Музее-храме Чойжин-ламы) (рис. 5). Эта большая скульптура Ратнасамбхавы (высота с постаментом – 70 см) входит в комплект Пяти татхагат, четыре из которых выставлены в МИИД. Как и все остальные работы мастера, она имеет свои отличительные особенности: в ее короне содержится главный символ семейства Ратны (от санскр. *ratna* – драгоценность) – Чиндамани с тремя глазками является центральным украшением короны². Она расположена над устрашающей мордой Киртимукхи (санскр. *kīrtimukha* – лик величия), которая обычно выступает хранителем входов в храм.



Рис. 5. Ратнасамбхава. Латунь, литье, позолота холодная и горячая. Высота 72 см, диаметр постамента 45 см. Постоянная выставка в Музее-храме Чойжин-ламы, Монголия. Фрагмент скульптуры. Мудра Ратнасамбхавы. Фото автора

Fig. 5. Ratnasambhava. Cast brass. Hot and cold gilding. Height 72 cm, pedestal diameter 45 cm. Permanent exhibition at the Temple Museum of Choijin Lama, Mongolia. Fragment of the sculpture. The mudra of Ratnasambhava. Phot. by S-Kh. Syrtyпова

В отличие от четырех остальных татхагат, скульптура Ратнасамбхавы больше всех пострадала. У нее утрачен атрибут – драгоценность, которая должна лежать на левой ладони божества в мудре медитации (санскр. *dhyāni mudrā*), отломлено навершие ушниши, которое должно иметь форму пламенеющей драгоценности. Также повреждена нижняя часть левого колена (вероятно, фигуру пытались грубо отделить от лotosового постамента).

Будда Амитабха – противоядие жадности

Будда Амитабха (санскр. *amitābha*; тиб. *'od dpag med*; монг. *Абида бурхан*); его имя значит «Беспредельно сияющий», или «Безграничный свет». Из всех Пяти татхагат Будда Амитабха самый широко почитаемый в странах буддийского мира, в том числе в буддизме Махаяны и Ваджраяны. Он популярен и у монголов, является владыкой западного

² Чиндамани (санскр. *cintā maṇi*; тиб. *yid bzhin norbu*; монг. *зэндэмэни*) – магический камень, исполняющий желания. Считается, что был поднят со дна моря и поднесен в дар Будде от царя нагов, хранителей подземных сокровищ. В дальневосточном буддизме его называют «пламенеющей драгоценностью» и изображают в виде крупной жемчужины. Это атрибут ботхисаттв Авалокитешвары и Кшитигарбхи. В тибетском буддизме появление чиндамани описывается как чудесное падение с небес на крышу дворца царя Тибета Лхатхотхори (V в.) камня с начертанными слогами мани: «Om мани пад ме хум». Изображается в каплевидной форме с глазком в верхней части, в частности, на спине лошади, символизирующей витальную и духовную силу человека (лунта – тиб. *rlung rta*) [9; 10].



рая Сукхавати (санскр. *sukhāvātī*; тиб. *bde ba chan*; монг. *Деваажин орон*) – места, куда попасть после смерти мечтают большинство верующих. С этим связана практика переноса сознания пхова (тиб. *pho ba*) в Чистые земли Будды Амиабхи, который на мандале занимает, соответственно, западный сектор.

Он возникает из красного слога ХРИ, который соответствует аспекту речи. Восседает в ваджрной позе, его руки сложены на коленях в жесте медитации (санскр. *dhyani mudrā*) (рис. 6, 7). Буддовый род, который он возглавляет, называется Падма – лотос, поэтому символом семейства является цветок лотоса. Его цвет – красный. Вахана – павлин, который символизирует то, что страдания он отмечает, словно павлин, которому не страшен яд. Его женская ипостась – богиня Пандара, основной бодхисаттва – Падмапани Авалокитешвара. Элемент – огонь [11, р. 54–55].

Первая сутра, в которой упоминается Амиабха, – китайский перевод «Пратьютпанна сутры» (*pratyutpanna sutra*). Она была переведена на китайский язык в 179 г. Локакшемой, монахом из Центральной Азии (Кушанского царства). В ней Шакьямуни объясняет, что, практикуя медитацию созерцания, можно узреть Амиабху и всех других Будд.

Одно из первых упоминаний Амиабхи принадлежит махаянскому философу Нагарджуне (II–III вв.) в его «Дружественном послании». Будда



Рис. 6. Глиняный Будда Амиабха из Сарьдагийн хийда. Фрагмент скульптуры. Фонд ИИА АНМ. Инв. № CX15-1090. Руки божества в жесте медитации (санскр. *dhyani mudrā*). Фото автора

Fig. 6. Clay Buddha Amitabha of Sardagiin Hiid. A fragment of the sculpture. Preserved at the Institute of History and Archaeology of the Mongolian Academy of Sciences (Call-mark: CX15-1090). Hands of the deity show the gesture of meditation (Sanskrit: *dhyani mudrā*).
Phot. by S. Kh. Syrtypova



Рис. 7. Скульптура Будды Амиабхи. Латунь, литье, позолота, гравировка. МИИД, Монголия. Фрагмент. Ваджрная асана и дхьяни мудра (санскр.: *vajraparyāṅkāsaṇa; dhyani mudrā*) Амиабхи. Фото автора

Fig. 7. Sculpture of Buddha Amitabha. Brass, casting, gilding, engraving. The Zanabazar Museum of Fine Arts, Mongolia. A fragment. Vajraparyanka position and the gesture of meditation of Amitabha Buddha (Sanskrit: *vajraparyāṅkāsaṇa; dhyani mudras*)
Phot. by S.-Kh. Syrtypova



Амитабха особенно почитается в Японии и Китае, где возникло течение амидаизм, главными текстами культа являются «Сукхавати вьюха» (Описание Страны счастья) и «Амитаюс дхьяна сутра» (Сутра созерцания Амитаюса) [12, с. 607]³. Всемирно известна гигантская скульптура Амитабхи в Камакуре (Дайбуцу) в Японии, которая долгое время считалась самым большим монументом Будде под открытым небом в мире. Останки самого раннего изображения Амитабхи восходят к II в. н.э. Сохранилась надпись на основании изваяния в Говиндо-Нагаре, хранящегося в музее Матхура, в Индии. Скульптуру Амитабхи возвела купеческая семья в «28-м году правления Хувишки», т.е. во второй половине II в., в период Кушанской империи.

История становления культа Амитабхи говорит о том, что он был бодхисаттвой по имени Бхикшу Дхармакара. Монах дал обет создать обитель безмерного счастья, куда могли переправиться все живые существа, декламирующие имя Амитабхи. Поэтому любое живое существо, обладающее верой и прилежно совершающее обеты и практики, будет принято им и возродится в Чистой земле блаженства, Сукхавати.

Из Амитабхи эмануруют такие божества, как Амитаюс, Хаягрива, Курукулла, Брикхути и некоторые формы богини Тары. Согласно «Тибетской книге мертвых», Амитабха является в бардо дхарматы после Будды Ратнасамбхавы, на четвертый день. Негативные накопления, связанные с ним, – жадность (санскр. *rāga*). Главная функция Амитабхи как одного из Пяти будд созерцания – трансформация жадности, или невежественного состояния, когда присутствует соблазн к материальным вещам и склонность к накопительству. Мудрость, возникающая после освобождения из-под власти эго и жадности, называется Мудростью различающего осознания.

Буддовое семейство Лотоса (санскр. *padma*) получило влиятельную роль в истории буддизма Ваджраяны и взаимоотношений Тибета и Монголии. Далай-ламы считаются земным воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары, а Панчен-ламы – проявлением самого Будды Амитабхи⁴. Таким образом, Дзанабазар через своего коренного учителя Панчен-ламу IV (тиб. *blo bzang chos kyi rgyal mtshan*; 1570–1662) тесно связан с семейством Амитабхи. Возможно, в связи с этим великий скульптор создал немало образов Будды Амитаюса (санскр. *amitayus*; тиб. *tshe dpag med*; монг. *Аюш бурхан* – букв. «Беспредельная жизнь»). Амитаюс – это одна из форм проявления Амитабхи, божества, дарующего долголетие.

³ Режим доступа: https://bigenc.ru/religious_studies/text/1818448

⁴ Далай-лама IV Ёнган Гьяцо (*yon tan rgya mtsho* 1589–1616), который был монголом, правнуком Алтан-хана Туметского (1507–1582), даровал своему учителю Лобсан Чойки Гьялцену (1570–1662) титул Панчен-эрдэни, т.е. *драгоценный великий ученый*. А Далай-лама V Нгаванг Лобсанг Гьяцо (тиб. *nga dbang blo bzang rgya mtsho*, 1617–1682), также ставший его учеником, признал его воплощением Будды Амитабхи.



Скульптура Будды Амиабхи Дзанабазара из МИИД

Большой Амиабха из комплекта Пяти будд созерцания также имеет свои индивидуальные особенности. В частности, украшением края дхоти служит орнамент, составленный из цветов лотоса в боковой проекции, и вторая полоса – из цветов лотоса в прямой проекции (сверху), так отражается символ лотосового семейства Амиабхи – падма. Украшением полотна дхоти сзади также служат изображения букетов крупных лотосов. Волосы спущены пятью прядями по бокам, по две пряди спускаются по рукам волнообразными змейками и по три свернуты колечками на плечах. Палантин (монг. *орхимч*) переброшен узкой лентой через левое плечо, образуя петлю на груди, а на спине свисает двумя драпированными зигзагами до талии. Колье небольшое, подвески составлены так, что образуют треугольник, обращенный вершиной вниз. Колец на руках рассмотреть не удастся, так как ладони сложены в мудре медитации (рис. 7).

Будда Амогхасиддхи – противоядие зависти

Амогхасиддхи (санскр. *amoghasiddhi*; тиб. *don yod grub pa*; монг. *Дондуб*, букв. «Успешное достижение») является главой семейства Карма. В одиночной форме – как дхъяни будда – Амогхасиддхи сидит в медитативной позе на лотосовом троне,



Рис. 8. Глиняный Будда Амогхасиддхи из Сарьдагийн хийда. Фрагмент скульптуры. Фонд ИИА АНМ. Правая рука божества в жесте защиты и бесстрашия (санскр. *abhaya mudrā*). Фото автора

Fig. 8. Clay Buddha Amoghasiddhi from Sardagiin Hiid. A fragment of the sculpture. Preserved at the Institute of History and Archaeology of the Mongolian Academy of Sciences The right hand of the deity makes a gesture of protection and fearlessness (Sansk. *abhaya mudrā*). Phot. by S.-Kh. Syrtypova

его правая рука сложена у груди в жесте защиты и бесстрашия (санскр. *abhaya mudrā*): ладонь развернута наружу, пальцы выпрямлены (рис. 8). Левая рука покоится на бедре с развернутой вверх ладонью, на которой находится атрибут – скрещенные ваджры (санскр. *visva vajra*; тиб. *rna tshogs rdo rje*). Тело Амогхасиддхи зеленого цвета. Зеленый – это цвет скандхи склонностей (санскр. *samskāra*; тиб. *‘du byed* – сформированный опыт), цвет зависти (санскр. *irshya*). В чистом измерении зависть трансформируется в Мудрость, устраняющую препятствия. Будда Амогхасиддхи дарует настойчивость, упорство, необходимые для успеха во всех практиках, а также способность безошибочного распознавания последствий правильного действия. Его элемент – воздух. Он связан с сезо-



ном зимы. Обитель Будды Амогхасиддхи находится на севере и называется Чистая земля Совершенства просветленных действий (тиб. *las rab rdzogs pa byang phyogs 'i zhing khams / las rab rdzogs pa*).

Его главные спутники – бодхисаттвы Ваджрапани и Сарваниварана вишкамбхин. Из Амогхасиддхи происходят такие богини, как Кхадиравани Тара, Арья Тара, Махамаюри и Парнашавари. В бардо дхарматы (тиб. *chos nyid bar do*) Амогхасиддхи является после Будды Амитабхи, на пятый день.

Особенности скульптуры Амогхасиддхи Дзанабазара из МИИД

В орнаментации скульптуры Будды Амогхасиддхи, как и у остальных Дхъяни будд Дзанабазара, присутствуют опознавательные знаки семейства, в данном случае семейства Карма – изображения скрещенных ваджр, вишваваджры или нацогдоржа. Им украшен край дхоти, это хорошо видно спереди на коленях, гравировка второго ряда образована из цветочных венчиков в обрамлении их стеблей (рис. 9б). Сзади плотно



Рис. 9а. Скульптура Будды Амогхасиддхи. МИИД, Монголия. Фрагмент. Ушниша украшена знаком вишваваджры – символом семейства Карма

Fig. 9a. Sculpture of Buddha Amoghasiddhi. Preserved at the Institute of History and Archaeology of the Mongolian Academy of Sciences, Mongolia. Fragment. Ushnisha is decorated with the sign of vishvavajra – a symbol of the Karma family



Рис. 9б. Скульптура Будды Амогхасиддхи. МИИД, Монголия. Фрагмент. Дхоти украшено узором, состоящим из изображения вишваваджры и цветочного венчика

Fig. 9b. Sculpture of Buddha Amoghasiddhi. MIID, Mongolia. Fragment. Dhoti is decorated with a pattern consisting of a picture of vishvavajra and a floral corolla



ткани дхоти имеет крестообразный рисунок, также напоминающий вишваваджру. Также волосы на ушнише скрепляет заколка с украшением в виде вишваваджры (рис. 9а). Колье на груди Амогхасиддхи имеет вставку с прямоугольным (знак воздуха) кулоном. А колечко на безымянном пальце правой руки в жесте защиты и бесстрашия (абхайя-мудра) имеет вставку в виде цветка пиона. В отличие от остальных Дхьяни будд, у Акшобхьи на плечи спускаются по три локона (вместо пяти), и они лежат волнами без колец. Левая рука в дхьяни мудре лежит на коленях ладонью вверх, при этом видны следы соединения большого пальца с остальной ладонью, что также свидетельствует о отдельном изготовлении деталей.

Вайрочана – противоядие невежества

Будда Вайрочана (санскр. *vairocana*; тиб. *rnam par snang mdzad*; монг. *Бирузана / Нанзад бурхан*). Его имя означает Сияющий, или Лучезарный, свет, который проникает во все уголки мироздания. Его семейство называется Будда или Татхагата, и он соединяет в себе сущность всех будд и воплощает собой естественное, первозданное состояние всеведущего и вездесущего сознания. Его считают как первым, так и последним из пяти будд созерцания. Род Будда – это основа всей мандалы, он находится в центре либо на востоке, и из него рождаются остальные четыре рода. Функция Вайрочаны – преобразование невежества и заблуждений в беспредельную Всепроникающую мудрость. Вайрочана также считается универсальным аспектом исторического Будды Гаутамы.

Тело Вайрочаны белого цвета, его руки сложены в мудру поворота колеса учения (санскр. *dharmacakra pravartana*) на уровне груди, ладонями друг к другу. Этим жестом он являет миру имманентное от природы сердечное знание (дхармадхату), олицетворяя всю учительскую деятельность Будды Шакьямуни и всех будд всего пространства и всех времен. Иногда мудра его рук может заменяться атрибутом – дхармачакрой с восемью спицами, это знак семейства, а также символ самого буддийского учения, благородного восьмеричного пути.

Согласно тексту «Адваяваджра самграха тантры», белый Вайрочана возникает из белого слога ОМ на лунном диске, на восточном лепестке лотоса. Его основная мудра – просветления (санскр. *bodhyangi mudrā*; тиб. *byang chub mchog gi phyag rgya*). Его вахана – лев либо дракон. Из Вайрочаны происходят многие широко почитаемые богини: Ушнишавиджайя (санскр. *ushnisha Vijaya*; монг. *Жугдорнамжалмаа*), Маричи (санскр. *marichi*; тиб. *'od gser chan ma*; монг. *Осерчанмаа*), Ситатапатра (санскр. *sitatapatra*; тиб. *bdug kar rgyal mo*; монг. *Цагаан шихурт*), Ваджраварахи (санскр. *vajravarahi*; тиб. *rdo rje dpag ma*; монг. *Доржпагмаа*) [8, p. 53].



В аспекте элементов Вайрочане соответствует пространство и белый цвет спокойствия и чистоты. Беспредельное космическое пространство и бездонное небо – символы сознания в его естественном состоянии, сознания открытого, ясного и светозарного. Основная функция Вайрочаны – трансформация невежества (санскр. *avidyā*) в мудрость, постигающую пустоту. Праджня Вайрочаны – Ваджрадхатешвари, или Белая Тара, символизирующая мудрость Пробуждения от сна неведения. Обитель Будды Вайрочаны – рай Акаништха (санскр. *akanishtha*; тиб. *'og min*, что значит «Небеса вечной юности», или «Наивысшие небеса»).

Вайрочана особенно почитается в дальневосточном буддизме. Махавайрочана сутра или, точнее, тантра (санскр. *mahāvairocana abhisam bodhi vikurvitaadhiṣṭhāna tantra*) известна в Китае с VII в. Этот текст стал одним из двух основных источников японской школы Шингон, ее основателем был знаменитый монах Кукай (774–835), привезший тексты из танского Китая. Согласно традиции Шингон, Будда Вайрочана присутствует во всем сущем как природная сущность, цель практикующего – реализовать свою истинную природу, которая идентична с Вайрочаной. Будда Вайрочана ассоциируется с шуньятой, т.е. потенциальной пустотой, и поэтому он считается Адибуддой⁵.

Одно из самых ранних изображений Вайрочаны находится в пещерах Лунмэнь, знаменитом комплексе буддийских пещерных храмов в китайской провинции Хэнань, которые датируются с периода династии Северная Вэй (конец V в.) до эпохи династии Тан (VII–IX вв.). Эманацией Вайрочаны является бодхисаттва Самантабhadра. Земным проявлением Вайрочаны считают Будду Кракучандху, это первый из четырех будд прошлого (после него были Будды Канакамуни, Кашьяпа, Шакьямуни).

В Монголии и Бурятии часто встречаются тексты и изображения Вайрочаны с четырьмя ликами (Сарвавид Вайрочана), смотрящими в разные стороны, в этом случае он воплощает в себе аспекты всех Дхьяни будд. Сарвавид Вайрочана изображается с двумя или восемью руками; в руках он держит дхармачакру, ваджру, четки, стрелу, лук. До репрессий 30-х гг. XX в. в Янгажинском дацане Бурятии была создана полная мандала Сарвавид-Вайрочаны. Кстати, в то время настоятелем монастыря служил ныне знаменитый Хамбо-лама Даши Доржо Этигэлов⁶. Сейчас около 40 из оригинальных скульптур мандалы Гунриг (тиб. *kun rig rnam par snang mdzad*) работы легендарного бурятского мастера Санжи-Цыбика Цыбикова находится в Музее истории Республики Бурятия. Скульптурная композиция признана историческим памятником федерального значения.

⁵ *History of Shingon school*. Available at: <http://www.shingon.org/history>

⁶ Нетленное тело Хамбо-ламы стало центром притяжения буддистов-паломников всех монгольских народов и российских буддистов, ныне оно пребывает в Иволгинском дацане Бурятии.



Будда Вайрочана в исполнении Дзанабазара

Глиняный Вайрочана из Сарьдагийн хийда отличается от остальных четырех татхагат лишь мудрой – его руки расположены на уровне груди в жесте просветления (санкр. *bodhyangi mudrā*; тиб. *byang chub mchog gi rhyag rgya*) (рис. 10а). В остальном у Вайрочаны те же свойства, описанные выше, которые отличают и глиняные фигурки будды Акшобхьи. Стоит отметить, что на глиняных фигурках из Сарьдагийн хийда можно наблюдать уже сложившиеся особенности творений Дзанабазара. Например, его руки сложены не в дхармачакра правартана, а в бодхьянги мудре, то есть так же, как у большой скульптуры Вайрочаны из МИИД (рис. 11а). То же самое относится к прекрасному и неповторимому дзанабазаровскому профилю божеств, который мы видим на глиняных образцах из Сарьдагийн хийда (рис. 10б).

Вайрочана из Музея изобразительных искусств им. Дзанабазара

Что касается большой металлической скульптуры Будды Вайрочаны из МИИД, в ней также присутствуют общие черты, свойственные всем пятерым буддам из данной группы. Это раздельное литье, ювелирная обработка деталей, специфичное украшение на ушнише, напоминающее скобы боевого средневекового монгольского шлема, тончайшая накидка



Рис. 10а. Мудра Вайрочаны (*bodhyangi mudrā*). Фрагмент глиняной фигурки Будды Вайрочаны из архива ИИА АНМ. Фото автора

Fig. 10a. Mudra of Vairochana (*bodhyangi mudrā*). A fragment of the clay figurine of Buddha Vairochana. Preserved at the Institute of History and Archaeology of the Mongolian Academy of Sciences, Mongolia. Phot. by S Kh. Syrtyпова



Рис. 10б. Профиль Будды Вайрочаны. Фрагмент глиняной фигурки Будды Вайрочаны из архива ИИА АНМ. Фото автора

Fig. 10b. Profile of Vairochana Buddha. A fragment of the clay figurine of Buddha Vairochana. Preserved at the Institute of History and Archaeology of the Mongolian Academy of Sciences, Mongolia. Phot. by S Kh. Syrtyпова



на спине образует подобие защитной пелерины – характерной детали одежды монгольской средневековой знати, диадема с лентами и колье создают круговую защиту головы и шеи; волосы имеют боковые пряди, также напоминающие прическу монголов XIII–XIV вв.

Но полные комплекты ботхисаттвовских украшений, несмотря на сходство силуэтов, имеют индивидуальные структуру, рисунок и гравировку, которые не повторяются у других божеств. Отметим признаки, которые являются специфическими именно для данного произведения. В частности, бордюр дхоти Вайрочаны окаймляет узор из дхармачакры с восемью спицами – символом семейства Будды (рис. 11б).

Расположение пальцев рук в Мудре просветления (бодхьянги): большой и средний пальцы обеих рук соединены и образуют кольца, остальные слегка согнуты, левая ладонь расположена ребром к себе, правая повернута ладонью от себя, поднятый вверх указательный палец левой руки входит в кольцо правой руки. На указательном пальце левой руки видны следы сложного соединения, что говорит об отдельном литье некоторых деталей скульптуры. На безымянных пальцах обеих рук есть кольца с круглыми вставками (рис. 11а). Узор, гравированный по краю дхоти, составлен из главного символа семейства Будды Вайрочаны – изображения дхармачакры с восемью спицами, а также цветочного орнамента. В основании короны присутствует прямоугольная вставка (знак



Рис. 11а. Мудра Будды Вайрочаны. Фрагмент скульптуры Вайрочаны из МИИД. Фото автора

Fig. 11a. The mudra of Buddha Vairochana. A fragment of the sculpture of Vairochana. Preserved at the Institute of History and Archaeology of the Mongolian Academy of Sciences, Mongolia. Phot. by S. Kh. Syrtyпова



Рис. 11б. Гравировка по краю дхоти Будды Вайрочаны с символом семейства – дхармачакрой. Фото автора

Fig. 11b. Engraving on the edge of the dhoti of Buddha Vairochana supplied with the symbol of the family – the dharmachakra. Museum of fine art, Mongolia. Phot. by S-Kh. Syrtyпова



пространства, соответствующего Будде Вайрочане). В целом у Вайрочаны все украшения декорированы несколько богаче, чем у остальных Будд созерцания данного скульптурного комплекса. Особенно выделяется колье, которое полностью порывает грудь божества. Поясное украшение представляет собой густую сеть цветочно-жемчужной гирлянды. Палантин, или уттара-васака (монг. орхимч), накинут на плечи и сзади выглядит как пелерина, а спереди симметрично стекает узкими лентами, ложась через локтевые сгибы, скользя по бедрам, касается уголочками драпированных концов поверхности трона.

Особенности эстетики и технологий Дзанабазара

Работам Дзанабазара свойственно точное соблюдение иконографии божеств и скрупулезная передача не только признаков буддовости, но сущности, которая заключена в данных признаках. О канонической пропорциональности, соразмерности всех элементов композиции можно говорить бесконечно. О педантичном соблюдении иконографических пропорций Дзанабазаром в изображениях буддийских божеств пишет известный монгольский художник, священнослужитель Пурэвбат-лама, в своем фундаментальном трехтомном сочинении он дает подробный разбор иконографических сеток для божеств разных рангов и показывает пропорции скульптур Дзанабазара [13].

Округлость и цельность форм, замкнутость контуров и всех линий – это характерные признаки его художественного стиля, которые мастер удивительным образом сумел унаследовать из искусства монгольских кочевников и внедрить его в буддийскую изобразительность. Классическая буддийская скульптура Индии, Непала, Гандхары, Тибета предназначалась для стационарных алтарей, специальных статичных ниш, их видели только спереди, часто они являлись скорее глубокими барельефами, чем скульптурами в полном смысле. Скульптуры зрелого Дзанабазара созданы для кругового обозрения – фигуры и постаменты одинаково тщательно обработаны не только спереди, но и с боков, и со спины. Полноценная трехмерная объемность всех деталей достигалась, очевидно, путем их отдельного изготовления, отливки, шлифовки, и уже затем большая скульптура собиралась. Похоже, что даже украшения – короны, ожерелья, гирлянды на поясе, надевались уже готовыми на законченную скульптуру. Так, массивные браслеты на предплечьях скрывают под собой места соединений частей рук. На некоторых скульптурах можно различить следы соединения в районе талии, под ожерельями, поясной гирляндой, на пальцах рук. Нужно понимать, насколько точными должны быть расчеты, чтобы сочленения соединились незаметно, и готовое изделие выглядело как цельнолитое. Именно поэтому ботхисаттвовские украшения так реалистичны, они не изображают свисающие украшения, а действительно свисают на телах божеств под собственной тяжестью. Огромный вес изде-



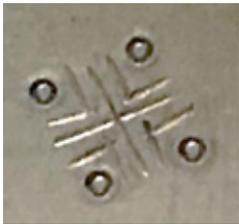
лий (70-сантиметровые татхагаты весят по 50–60 кг) свидетельствует о том, что отливка не была тонкостенной, но использовался самобытный монгольский способ литья с применением болванок из мешков, плотно набитых песком. Толстый слой пластичного мягкого металлического сплава позволял буквально вытачивать желаемую форму, отсекая лишнее для достижения идеальной степени всесторонней округлости.

На первый взгляд, скульптурные образы Пяти татхагат создают впечатление однотипности лиц, украшений деталей. Ведь в действительности канонические характеристики просветленных существ строго прописаны, они не имеют персонализированных черт, кроме символики жестов рук, атрибутов, а также различий в цвете, причем последнее в золоченой металлической скульптуре не играет различительной роли. Однако каждый из самбхогакайя будд Дзанабазара неповторим, элементы его одеяний, декораций детально продуманы в соответствии с функциональными качествами Будд Пяти родов. В частности, тончайший гравированный узор, украшающий нижнее одеяние (дхоти или шамтаб), содержит символику соответствующего семейства. У Вайрочаны мы видим на бордюре дхоти узор из знака дхармачакры (рис. 11б; табл. 1.4а), у Акшобхьи – из одиночных ваджр, словно нанизанных на нить (табл. 1.1а), у Ратнасамбхавы – из чинтамани, у Амитабхи – двойной ряд пышных цветов лотоса (рис. 7; табл. 1.3), у Амогхасиддхи – из вишваваджр (рис. 9б; табл. 1.3а). Более того, кроме узора на бордюре ткани, само полотно дхоти также содержит отсылку к символике семейств. Например, у Акшобхьи это простой лаконичный венчик, у Амогхасиддхи полотно дхоти украшено крестообразным мелким рисунком, который напоминает о скрещенных ваджрах, у Амитабхи цветущий лотос, а у Вайрочаны целый лotosовый букет (см. табл. 1).

Неколебимость характера Будды Акшобхьи подчеркивает лаконичность его украшений, даже рисунок на ткани его дхоти самый скромный – простые круглые розетки без веточек и волны (соответствующие элементу воды). Чехол на ушнише Акшобхьи также очень простой, без декоративных деталей. В то же время у Амогхасиддхи чехол ушниши украшен заколкой из крупной вишваваджры (рис. 9а), а у Амитабхи – жемчужной гирляндой и цветочными розетками с подвесками. Различны и поясные украшения. Как следовало ожидать, самая роскошная и богатая поясная гирлянда у Вайрочаны, а самая лаконичная – у Акшобхьи. Неодинаково лежат и накидки божеств, тончайшие шелковые уттарасанги, или по-монгольски орхимж, они драпированы красивыми зигзагообразными складками. Обратим внимание, что пластика изображения этих деталей сформировалась уже на глиняных образцах из Сарьдагийн хийда, так же, как и веерообразная драпировка юбки спереди, на плоскости постамента у ног сидящих будд. Концы узких полос накидок лежат у кого-то на спине, у кого-то образуют овальный сгиб-петлю на груди,



Дзанабазар использует гравировку для украшения дхоти божеств в соответствии с символикой их буддовых семейств. Фрагменты скульптур татхагат. Латунь, литье, позолота, гравировка. МИИД, Монголия (фото автора)

Столбцы:			
1.1. У Будды Акшобхьи	1.2. У Будды Амитабхи	1.3. У Будды Амогхасиддхи	1.4. У Будды Вайрочаны
			
<p>1.1a. Семейство Ваджры Будды Акшобхьи – символ одиночной ваджры создает узор на бордюре дхоти</p> <p>1.1a. Vajra family of Buddha Akshobhya. His symbol is single vajra; it creates the ornament on the edge of dhoti</p>	<p>1.2a. Семейство Будды Амитабхи – символ цветок лотоса создает узор на бордюре дхоти</p> <p>1.2a. The lotus family of Amitabha Buddha. The symbol, i.e. the lotus flower creates a pattern on the edge of dhoti</p>	<p>1.3a. Семейство Кармы Будды Амогхасиддхи – символ скрещенные ваджры создает узор на бордюре дхоти</p> <p>1.3a. The Karma family of Amoghasiddhi Buddha. The symbol, i.e. the vista vajra creates a pattern on the edge of dhoti</p>	<p>1.4a. Семейство Будды Вайрочаны – символ дхармачakra создает узор на бордюре дхоти</p> <p>1.4a. The family of Buddha Vairicana. His symbol dharmachakra creates the ornament on the edge of his dhoti</p>
			
<p>1.1b. Лаконичный венчик украшает полотно дхоти Будды Акшобхьи</p> <p>1.1b. An ascetic and unadorned flower of seven petals is the only decoration of the fabric the Dhoti of Buddha Akshobhya</p>	<p>1.2b. пышный цветок лотоса украшает полотно дхоти Будды Амитабхи</p> <p>1.2b. A lush lotus flower adorns the dhoti of Buddha Amitabha</p>	<p>1.3b. Крестообразный знак украшает полотно дхоти Будды Амогхасиддхи</p> <p>1.3b. A cruciform sign decorates the fabric the Dhoti of Buddha Amoghasiddhi</p>	<p>1.4b. Букеты цветов украшают полотно дхоти Будды Вайрочаны</p> <p>1.4b. Bouquets of flowers decorate the fabric the Dhoti of Buddha Vairochana</p>



стекают с бедер или лежат на поверхности лотосового трона. У всех татхагат накидки переброшены через левое плечо, но у Вайрочаны уттарасанга лежит абсолютно симметрично, отражая его центральное положение на мандале и достижение полного равновесного баланса. Вайрочана символизирует последний, тончайший уровень накоплений, очищение от которого является самым трудным и высшим из достижений на пути к освобождению – очищение от невежества.

Есть еще специфические детали, отличающие данные творения Дзанабазара от других аналогичных буддийских скульптур, – это дополнительные украшения, не предусмотренные в трактатах иконографии. Во-первых, стоит обратить внимание на длинные ожерелья, переброшенные через плечо на правый бок, – это пояса йогинов. В реальной жизни они обычно холщевые и достаточно широкие, но божествам в облике самбхогакая поясом служит жемчужное ожерелье. И еще один элемент, которым обладают Пять татхагат Дзанабазара, – это кольца на безымянных пальцах, причем форма колец у каждого божества индивидуальна, как и все остальные украшения, созданные мастером.

Дзанабазар никогда не делал точных копий своих работ, каждое его изделие имело свои неповторимые особенности и характер. Вопрос определения количества его творений остается открытым и актуальным для исследований. Чрезвычайно важна проблема легализации еще не известных произведений из частных коллекций и семейных алтарей. Дело в том, что, как показывает полевая практика, есть достаточно большое количество произведений, без сомнения, моделированных мастером, но с различной долей его участия в процессе изготовления, не говоря уже о более позднем по времени подражании его образцам. Литые скульптуры крупного размера из Музея изобразительных искусств в Улан-Баторе выполнены полностью самим Дзанабазаром в 1683 г. Это событие отражено в письменных источниках синхронного периода [14]. Данные шедевры должны быть зафиксированы как произведения первого порядка (то есть включены в список наследия первого порядка). Те модели Дзанабазара, которые были изготовлены его непосредственными учениками, являются предметами школы Дзанабазара и могут фиксироваться в списке второго порядка, а более поздние предметы подражания мастеру – в списке третьего порядка. Все три категории целесообразно определять как стиль Дзанабазара.

Литература

1. Козлов П. К. *Монголия и Амдо и мертвый город Хара-Хото. Экспедиция Русского географического общества в Нагорной Азии. 1907–1909 гг.* М.: ОГИЗ; 1923.
2. Шифрин М. Е. Хара-Хото – мое открытие, мое фактическое завоевание для науки. *Вокруг света.* 2013;(2). Режим доступа: <http://www.rgo-sib.ru/science/442.htm>



3. Самосюк К. Ф. *Каталог коллекции живописи из Хара-Хото XII–XIV вв.* СПб.; 2006.

4. Tucci G. Gyantse and its Monasteries. *Indo-Tib.etica*. 1980. Vol. IV.

5. Schroeder U. *Buddhist Skulpturas in Tib.et.* Vol. I–II. Hong Kong: VDP, Ltd.; 2001.

6. Чулуун С., Өлзийбаяр С., Батсүрэн Б., Хатанбаатар Н., Уртнасан Э., Энхтуул Ч., Бямбарагчаа Г., Энхбаатар М. *Төв аймгийн Эрдэнэ сумын нутаг дах Сарьдагийн хийдэд ажилласан тайлан. Улаанбаатар. Түүхийн хүрээлэнгийн Баримт мэдээллийн төв = Отчеты Института истории и археологии АНМ о полевых работах по исследованию монастыря Сарьдагийн хийд в Эрдэнэ сомоне Центрального аймака 2013–2017 гг.* (На монг. яз.)

7. 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.* Т. XLVII. Ч. 1. М.: ИВ РАН; 2017. С. 575–601.

8. Bhattacharyya B. *The Indian Buddhist Iconography*. 2nd ed. Calcutta; 1958.

9. Charles Muller A. (ed.) *DDb – Digital Dictionary of Buddhism*. Available at: <http://www.buddhism-dict.net/ddb/indexes/term-sa.html>

10. Beer R. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs* (Hardcover). Shambhala; 1999.

11. Shakya, Min Bahadur. *The Iconography of Nepalese Buddhism*. Kathmandu, Nepal; 1994.

12. Андросов В. П. Амитабха. В: Осипов Ю. С. (ред.) *Большая российская энциклопедия*. М.: Большая российская энциклопедия; 2005. Т. 1. С. 617.

13. Пурэвбат, Бурханч лам. *Их Монголын урхан шашны урлах ухааны ундсэн мэдэгдэхуун. Тэргүүн ба дэд боть. Улаанбаатар, МИБА = Purevbat G. Interpretation of Element and Symbols in Mongolian Buddhist Art*. Vol. 1–2. Ulaanbaatar, МИБА; 2016.

14. *Зая пандит Лувсанпринлэй*. Т. 4. 75а–б. = Life and works of Jibcundampa I. Reproduced by Lokesh Chandra. New Delhi. Sata Pitaka series. Vol. 294. 59/527–528.

References

1. Kozlov P. K. *Mongolia and Amdo and the Dead City Khara-Khoto. The expedition of the Russian Geographical society to the Nagorny Karabakh 1907–1909*. Moscow: OGIZ; 1923. (In Russ.)

2. Shifrin M. E. The Khara-Khoto. My personal discovery and finding for the International Scholarship. *Vokrug sveta*. 2013;(2). Available at: <http://www.rgo-sib.ru/science/442.htm> (In Russ.)

3. Samosyuk K. F. *A catalogue of fine arts from Khara Khoto 12th–14th cent.* St Petersburg; 2006.

4. Tucci G. Gyantse and its Monasteries. *Indo-Tib.etica*. 1980. Vol. IV.

5. Schroeder U. *Buddhist Skulpturas in Tib.et.* Vol. I–II. Hong Kong: VDP, Ltd.; 2001.

6. Chuluun S., Өлзийбаяр С., Батсүрэн Б., Хатанбаатар Н., Уртнасан Э., Энхтуул Ч., Бямбарагчаа Г., Энхбаатар М. *Төв аймгийн Эрдэнэ сумын нутаг дах Сарьдагийн хийдэд ажилласан тайлан. Улаанбаатар. Түүхийн хүрээлэнгийн Баримт мэдээллийн төв =*



Reports of the Institute of History and Archeology of the Mongolian Academy of Sciences on field work on the study of the Sardagiin Hiid monastery in Erdene somon of the Central aimak Ulaanbaatar 2013–2017. (In Mongolian)

7. Syrtyпова S.-K. D. Introducing the aesthetics of Mongolian nomads into Buddhist art in the Yuan era. In: Kobzev A. I. (ed.) *China. Society and State. Memoires of the Department of China at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy.* Vol. 47. Part 1. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 2017, pp. 575–601. (In Russ.)

8. Bhattacharyya B. *The Indian Buddhist Iconography.* 2nd ed. Calcutta; 1958.

9. Charles Muller A. (ed.) *DDB – Digital Dictionary of Buddhism.* Available at: <http://www.buddhism-dict.net/ddb/indexes/term-sa.html>

10. Beer R. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs* (Hardcover). Shambhala; 1999.

11. Shakya, Min Bahadur. *The Iconography of Nepalese Buddhism.* Kathmandu, Nepal; 1994.

12. Androsov V. P. Amitbaha. In: Osipov Yu. S. (ed.) *Great Russian Encyclopaedia.* Moscow: Bolshaya Rossiiskaya entsiklopediya; 2005. Vol. 1, p. 617. (In Russ.)

13. Purevbat G. *Interpretation of Element and Symbols in Mongolian Buddhist Art.* Vol. 1–2. Ulaanbaatar, MIBA; 2016. (In Mongolian)

14. Chandra L. (ed.) *Life and works of Jibcundampa I.* New Delhi. Sata Pitaka series. Vol. 294. 59/527–528. (In Mongolian)

Информация об авторе

**Сыртыпова Сурун-Ханда Даши-
нимаевна**, доктор исторических наук,
ведущий научный сотрудник Инсти-
тута 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 кон-
фликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no
conflict of interest.

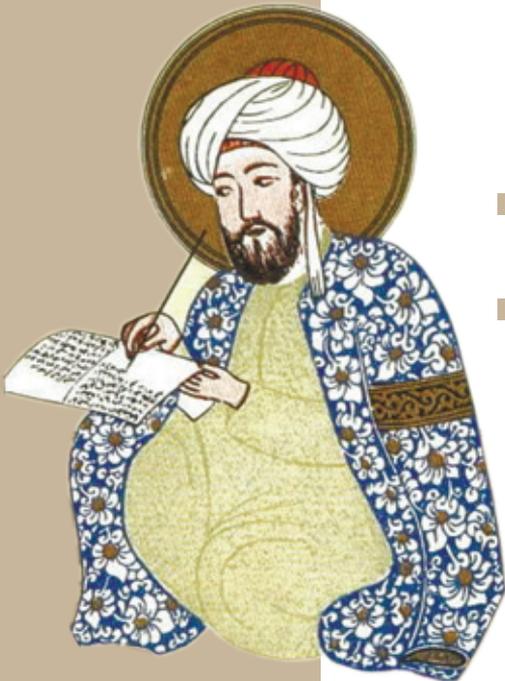
Информация о статье

Поступила в редакцию: 12 июля 2019 г.
Одобрена рецензентами: 14 августа 2019 г.
Принята к публикации: 19 августа 2019 г.

Article info

Received: July 12, 2019
Reviewed: August 14, 2019
Accepted: August 19, 2019

PHILOSOPHY



- **Philosophy of Religion and Religious Studies**
- **Philosophy and History of Religion, Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture**



ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ



- **Философия религии и религиоведение**
- **Философия и история религии, философская антропология, философия культуры**



Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: базисные ориентиры

Н. В. Ефремова

Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Резюме: в статье освещается фундаментальная переработка «Метафизики» Аристотеля в творчестве крупнейшего мусульманского философа Ибн-Сины (Авиценны, 980–1037), прежде всего в разделе «Теология / Метафизика» его энциклопедического труда «Исцеление» (*аш-Шифа́*). На основе аристотелевского сочинения, фактически представлявшего собой конгломерат из четырнадцати разрозненных и трудно согласующихся между собой книг, было создано строго систематизированное произведение, и в результате синтеза философии и религии метафизика стала онто-теологией. Статья состоит из двух частей. В первой освещаются исходные установки авиценновской реформы, прежде всего его ориентация на наукизацию / эпистемизацию философии и монотеистическая интенция. Вторая часть, посвященная концепции философа о сущности метафизики, будет опубликована в следующем номере журнала.

Ключевые слова: Авиценна; Аристотель; Ибн-Сина; метафизика; «Метафизика» Аристотеля; онто-теология; перипатетизм, мусульманский; «Теология / Метафизика» авиценновской книги «Исцеление»; теология, мусульманская; фальсафа

Для цитирования: Ефремова Н. В. Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: базисные ориентиры. *Ориенталистика*. 2019;2(3):615–633. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-615-633.

On Avicennian Reform of Aristotle's Metaphysics: basic attitudes

N. V. Efremova

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: the article examines the fundamental revision of Aristotle's "Metaphysics" engaged by the greatest Muslim philosopher Ibn Sina (Avicenna, 980–1037), in the first instance in the section under the title "Theology / Metaphysics" of his encyclopedic work "The Healing" (*ash-shifā*). On the basis of the treatise by Aristotle, which is in fact a conglomerate of fourteen different works, which do not constitute a coherent unity



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





Avicenna produced a logical well rounded and systematic teaching. As a result of the synthesis of philosophy and religion, made by Avicenna the Aristotelian metaphysics became the ontotheology. The article consists of two parts. The first part highlights the basic attitudes of Ibn Sina's reform, especially epistemization of the philosophy and the application of the monotheistic approach. The second part which deals with the concept of the essence of metaphysics as viewed by Avicenna will be published in the following issue of the journal.

Key words: Aristotle; Aristotle, Metaphysics; Aristotle, teaching; Avicenna; Avicenna, metaphysics, *Ilahiyyat*; Ibn Sina; Islam, peripatetics, teaching of; *Kitab ash-Shifa*; ontotheology

For citation: Efremova N. V. On Avicennian Reform of Aristotle's Metaphysics: basic attitudes. *Orientalistica*. 2019;2(3):615–633. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-615-633.

Творчество Ибн-Сины знаменует собой кульминацию в развитии ведущей школы философской мысли классического ислама – *фальсафы*, известной также как мусульманский аристотелизм / перипатетизм. Систематический вид философия этой школы приобрела в авиценновской двадцатидвухтомной энциклопедии «Исцеление», до сегодняшнего дня выделяющейся как самое большое по объему философское произведение, написанное одним автором.

В истории философии этот труд примечателен, прежде всего, осуществленной в нем реформой аристотелевской философии, ее соединением с исламской доктриной. Здесь был окончательно сформулирован перспективный, жизнеспособный синтез двух глобальных культурных традиций, ранее развивавшихся фактически изолированно друг от друга: античного, языческого интеллектуализма и авраамического, монотеистического ревелативизма. Именно данный синтез вдохновлял классиков иудейской и христианской теологии, таких как Моисей Маймонид (ум. 1204) и Фома Аквинский (ум. 1274).

Столь же фундаментальное значение имела и реализованная в данной энциклопедии собственно философская реформа аристотелизма, одну из важнейших сторон которой составляет систематизация научно-философского наследия Аристотеля. Сама эта систематизация исходила из эпистемологической модели научного знания, выдвинутой, впрочем, тем же Аристотелем, но не реализованной им в его философских сочинениях, включая «Метафизику» [1]. В настоящей статье, посвященной главным образом отмеченным выше двум аспектам переработки Ибн-Синной аристотелевской метафизики, исследование будет сосредоточено на прологе к разделу по метафизике / теологии авиценновской энциклопедии, в котором излагается авторское видение сути метафизики, ее цели и содержания¹.

¹ Методология Ибн-Сины, но в несколько ином контексте, рассматривалась нами в работе «О некоторых аспектах авиценновской эпистемологии» [2].



1.1. Предварительные замечания

В «Исцелении», как и в ряде других своих произведений, Ибн-Сина разрабатывает философию в качестве всеохватывающей «мудрости» (*хикма*), науки наук. Уже его ранний философский трактат «Арудыйская мудрость» (*аль-Хикма аль-'арудыййа*), написанный им в возрасте двадцати одного года по просьбе соседа – Абу-ль-Хасана аль-Аруды, охватывает логику, физику и метафизику, таким образом открывая впоследствии ставший популярным в средневековой культуре жанр философских «сумм». В этом жанре составлена не только энциклопедия «Исцеление» (ок. 1020–1027), но и созданные параллельно с ней или после нее философские произведения, такие как «Книга знания» (*Даниш-нама*; ок. 1027), «Спасение» (*ан-Наджāt*; ок. 1027) – сокращенная версия «Исцеления», «Восточная мудрость» (*аль-Хикма аль-машрикыййа*; ок. 1027–1029; лишь отчасти сохранившаяся) и «Указания и напоминания» (*аль-Ишārāt ва-т-танбīхāt*; ок. 1030–1034).

Авиценновская энциклопедия состоит из четырех «частей» (ед. ч. *джумля*), в общей сложности объединяющих двадцать два «раздела» (ед. ч. *фанн*). Ее открывает логическая часть, включающая в себя девять разделов, первый из которых «Исагоге / Введение» соответствует одноименному сочинению Порфирия (ум. ок. 305), остальные – аристотелевским трактатам по логике: «Категории», «Об истолковании», «Силлогизм» («Первая аналитика»)²; «Доказательство / Аподейктика» («Вторая аналитика»), «Диалектика» («Топика»), «Софистика» («О софистических опровержениях»), «Риторика» и «Поэтика».

Во вторую часть – «Физику» – вошли восемь разделов: «Общая физика»³ («Физика»), «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Минералогия» (кн. IV «Метеорологии» Аристотеля), «Метеорология» (кн. I–III аристотелевской «Минералогии»), «Психология» (аристотелевская «О душе»); «Ботаника» («О растениях» Псевдо-Аристотеля, в действительности принадлежащий Николаю Дамасскому, ум. после 4 г. н.э.), «Зоология» (аристотелевские «История животных», «О частях животных» и «О возникновении животных»).

Далее следует «Математика» с четырьмя разделами: «Геометрией», которая ориентируется на «Начала» Евклида (III в. до н.э.); «Арифметикой» – на сочинения Никомаха Герасского (первая половина II в. н.э.), Диофанта (III в. н.э.), Евклида, Сабита ибн Курры (ум. 901) и др. авторов; «Музыкой» – на «Гармонику» Птолемея; «Астрономией» – на «Альмагест» Птолемея (ум. ок. 170).

² Здесь и далее в скобках указывается название соответствующего трактата Аристотеля, если оно отличается от данного у Ибн-Сины названия.

³ Араб.: *ас-Самā' ат-табī'ū*, «Слушание [по] физике», что отражает первоначальное обозначение соответствующего аристотелевского сочинения как *Physikē akroasis*, в русском переводе – «Лекции по физике».



Завершает труд состоящая из одного раздела «Теология» (*аль-Илляхиййāt*) [3]⁴, которая соответствует аристотелевской «Метафизике», но существенно дополнена религиозно-теологическими вопросами, такими как сотворение мира, теодицея, откровение и пророчество, сотериология / эсхатология и др. В рамках рассуждения о религиозном законе / шариате как основе организации общества даются краткие очерки по политике и этике⁵, отчасти коррелирующие с политическими сочинениями Аристотеля и Платона, а также «Домохозяйством» (*Oikonomikos*), атрибутируемым некоему неопифагорейцу Брайсону (предположительно IV–III вв. до н.э.), и аристотелевской «Никомаховой этикой».

Как пишет Ибн-Сина в предисловии к «Исцелению», в сочинениях древних не осталось ничего стоящего, что бы не было включено в эту книгу, а если таковое помещено не на том месте, где прежде обычно располагалось, то здесь оно окажется в другом, для него более подходящем; «и ко всему этому я добавил вещи, к которым я пришел собственным размышлением, особенно в физической науке и последующей за ней⁶, а также в логике» [4, с. 9–10].

При этом автор отмечает, что книга составлена с некоторой снисходительностью к «товарищам по цеху» – перипатетикам [4, с. 10]. Здесь следует отметить двойственное отношение Ибн-Сины к аристотелевской школе. С подчеркнутым пиетизмом он отзывается о самом Аристотеле и часто повторяет, что в своей энциклопедии он старался, насколько то было возможно, следовать ему. Для себя перипатетизм он считал наиболее пригодным толком в случае, если возникнет необходимость в определении своей аффилиации. Вместе с тем он критиковал, и порой весьма резко, современных ему перипатетиков, прежде всего за фанатическое эпигонство и эксклюзивистские претензии (см.: [5, с. 252–253]). Для нас здесь особый интерес представляет заявление философа о том, что, излагая учение перипатетиков, он не только дополнял его и развивал дальше, но часто закрывал глаза на его слабые места, а если открыто и выражал несогласие с тем или иным положением, то только в отношении вещей, которые совсем невозможно было терпеть [6, с. 3].

Собственно классификацию философских наук Ибн-Сина приводит в начале логической части своего труда, напоминая о ней в начале «Теологии». Здесь он пишет о разделении философии (*фальсафа*) на теоретическую / умозрительную (*назариййа*) и практическую (*амалииййа*).

⁴ И ниже данный раздел по метафизике / теологии будет обозначаться этим наименованием – «Теология». О таком и других названиях метафизики будет сказано во второй части настоящей статьи.

⁵ Краткий характер освещения этих двух дисциплин философ объясняет тем, что он хочет посвятить им отдельные сочинения [4, с. 11]; по-видимому, такое его намерение осталось нереализованным.

⁶ Метафизике.



Теоретическая философия ориентируется на познание вещей, которые в своем бытии обусловлены нашим выбором (*ихтийār*) и действием (*фи'ль*). В ней знание обретается ради самого знания, тогда как вещи, изучаемые в практической философии, зависят от нашего выбора и действия, а знание о них обретается ради действия согласно нему. Первое деление сводится к трем наукам (ед. *'ильм*): физической (*табī'ū*), математической (*та'лīmī*, или *рийādбī*) и теологической / божественной (*илляхī*). Также из трех наук состоит и второе деление: науки о политике (*сийāса*), об управлении домом / домохозяйстве (*тадбīр аль-манзиль*) и о нравах (*ахляк*), или этике (см.: [3, с. 3–4; 4, с. 12–14]).

Как означенные два деления философии, так и последующее трехчленное деление каждого из них в целом соответствует аристотелевской классификации. Но в аристотелевской классификации наряду с теоретическими и практическими науками (знаниями, искусствами) выделяются и «творческие / производительные», направленные на создание чего-то (искусства, ремесла и прикладные науки), причем к последним относятся риторика и поэтика, которым посвящены одноименные сочинения Стагирита. У Ибн-Сины же группа «творческих» наук перестает существовать как самостоятельный разряд: риторика и поэтика включаются в логику, а прикладные науки / искусства и ремесла причисляются ко «вторичным», прикладным подразделам теоретической философии. Ниже будет сказано об авиценновской модификации статуса логики.

1.2. Эпистемическая установка

Данное в «Исцелении» изложение разных научно-философских дисциплин как единой целостной науки одновременно является первой в истории перипатетической традиции систематизацией корпуса аристотелевских сочинений. По замечанию Дж. Барнса, хотя этот корпус и не предстает как *Encyclopaedia of Unified Science*, но в нем встречается достаточно высказываний Аристотеля, отражающих его ориентацию на такую энциклопедию, которая была бы построена согласно логической методологии «Второй аналитики» [7, р. xii]. Аристотель словно завещал своим последователям реализовать такой замысел на основе его обширного наследия, но перипатетики последующих поколений на протяжении целых тринадцати веков оставались глухи к зову учителя, практически ограничиваясь лишь комментаторской деятельностью. «Революционный разрыв» с такой традицией суждено было осуществить именно Ибн-Сине [8, р. 228, 364]⁷.

⁷ В этой фундаментальной книге («Avicenna and the Aristotelian Tradition»), первое издание которой вышло в 1988 г., автор среди прочего критикует, на наш взгляд, достаточно убедительно, встречающееся среди исследователей мнение о некоей «восточной / мистической» философии, которую развивал Ибн-Сина как собственную, в противоположность аристотелевской.



Однако отмечая этот факт, известный американский арабист Д. Гутас не останавливается на вопросе об эпистемологической парадигме «Второй аналитики» и ее развитии у Ибн-Сины. Применительно к метафизике исследователь акцентирует внимание прежде всего на новом разделе, которым мусульманский философ обогатил проблематику аристотелевской «Метафизики» и который он (Гутас) обозначает как «метафизику рациональной души» (посмертная судьба души, феномен пророчества) [8, p. 288–296; 9]. Вместе с тем указанный вопрос стал предметом обстоятельного рассмотрения в подготовленной итальянским исследователем А. Бертолаччи, при научном консультировании Гутаса, диссертационной работе (2005), которая в переработанном виде была опубликована (2006) под названием *The reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'* [10].

В указанной работе делается вывод о том, что метафизический раздел «Исцеления» представляет собой «беспрецедентную вершину» в истории рецепции аристотелевской «Метафизики», своего рода «ее второе “издание” или второе “начало” метафизической рефлексии в западной философии» [10, p. 480]. По мнению А. Бертолаччи, авиценновская реформа «Метафизики» первейшим образом была нацелена на придание ей собственно научного облика. На этом пути Ибн-Сина, во-первых, разрешает традиционный спор о сущности метафизики (является ли она философской теологией, т.е. рациональным рассуждением о Боге, или же онтологией – исследованием «сущего как такового» и его разных аспектов), синтезируя обе позиции: согласно своему объекту (subject-matter) метафизика есть онтология, а по своей цели – теология. Во-вторых, философ переструктурирует «Метафизику» на систематический манер, отказываясь от довольно непоследовательного расположения в ней книг и организуя материал по строгой эпистемологической схеме, лишь намеченной Аристотелем (согласно триаде: виды – свойства⁸ – принципы / причины). В-третьих, он усовершенствует метод метафизики благодаря ориентации на собственно [аподиктическое] доказательство и четкую терминологию, внедрению новых способов аргументации (в частности, доказательства через деление и классификации) и нивелированию роли близких к диалектическим процедур (таких, как критика воззрений предшествующих философов и обсуждение разных апорий). В-четвертых, Авиценна выявляет соотношение метафизики с другими философскими дисциплинами (логикой; натурфилософией и математикой; практической философией): располагаясь выше всех других дисциплин в иерархии наук, она снабжает их эпистемологическим фундаментом [10, p. 107–108].

⁸ Или собственные [акциденции]; англ. *properties*.



Надо отметить, что данная работа внесла весьма весомый вклад в раскрытие деятельности автора «Исцеления» по переработке аристотелевской «Метафизики». Вместе с тем вне поля зрения исследователя оказались некоторые важные аспекты авиценновской реформы. И дело не только в том, что А. Бертолаччи, с нашей точки зрения, недостаточно внимания уделяет религиозно-мировоззренческим установкам Ибн-Сины, которые, как будет показано в следующем параграфе, не только обусловили значительное расширение круга обсуждаемых в аристотелевской метафизике проблем, но и во многом предопределили архитектуру этой дисциплины. Не получили должного освещения и некоторые стороны авиценновской работы по самой «наукизации» метафизики, а точнее ее «эпистемизации» (если пользоваться характерным для Аристотеля обозначением научного / доказательного знания как *epistēmē*, в отличие от *doxa* – лишь предположительного, вероятностного мнения), что порой сочетается с не вполне корректной трактовкой некоторых существенных моментов авиценновской эпистемологии науки.

Развивая науковедческие установки аристотелевской «Второй аналитики» [11, гл. 1.7 и 1.10], Ибн-Сина в разделе «Доказательство» из логической части «Исцеления» высказывает мысль о том, что во всякой теоретической / доказательной науке имеются три составные части: (1) объект (*maūdū'*)⁹; (2) вопросы (*masā'il*), или искомые (*matālib*), т.е. аспекты объекта, которые доказываются в данной науке, – ее «предмет», если говорить современным языком; (3) начала (*ma'bādi'*), исходя из которых ведется доказательство (сюда включаются определения, аксиомы и тезисы / постулаты) [12, с. 155–161]. В частности, объектом для физики служит тело, рассматриваемое в плане движения-покоя, а предметом – рост-убыль; для арифметики, соответственно, – число и четность-нечетность; для метафизики – сущее и субстанциальность-акцидентальность.

Именно такое различие объекта науки и ее предмета, которое сам Аристотель не всегда соблюдает в «Метафизике», и позволило Ибн-Сине свести в единое три разные характеристики этой науки, оставленные Стагиритом без согласования, – «мудрость», «первую философию» и «теологию» (см.: [3, с. 5, 15])¹⁰.

Для авиценновской трактовки метафизики существенное значение имела его модификация статуса логики. Если Аристотель не только не включал логику («аналитику») в перечень философских наук, но и не считал самостоятельной наукой, воспринимая ее как чисто методологи-

⁹ Термином *maūdū'* обозначается и субъект / подлежащее в его соотнесенности с предикатом / сказуемым.

¹⁰ Подробнее об этом речь пойдет во второй части статьи.



ческий инструмент («органон»), то Ибн-Сина склонен рассматривать логику в качестве части философии. Препятствием для причисления логики к философским наукам традиционно служил факт отсутствия у нее собственного «объекта» (в эпистемологическом ракурсе «Второй аналитики»).

Преодолевая указанное препятствие, Ибн-Сина в разделе «Исагоге / Введение» (*аль-Мадхаль*) из логической части «Исцеления» [4, с. 15–24], а затем, в терминологически более четкой форме, в начале «Теологии» [3, с. 10–11], впервые в истории философии различает два разряда ментальных понятий (ед. ч. *ма'на*) – «первые» (*ўля*) и «вторые» (*са'нийя*)¹¹, объявляя последние объектом логической науки. В последующей традиции, включая средневековую западноевропейскую философию, прочно утвердилась не только данная здесь авиценновская трактовка объекта логики, но и сами указанные термины (лат. *intentio prima* и *intentio secunda*)¹².

Поскольку категории¹³ принадлежат к разряду «первых» понятий, то, естественно, возникает вопрос относительно давно установившейся в перипатетизме традиции изучать эти понятия в логике соответственно аристотелевскому трактату «Категории». Автор «Исцеления» хотя и следует этой традиции при изложении логики, тем не менее включение в нее учения о категориях он находит малополезным для обучения, а порой способным и дезориентировать обучающегося. По мнению философа, исследование категорий более подобало бы вести сообразно преследуемой познавательной цели: онтологические их аспекты рассматривать в метафизике, эпистемологические – в психологии, семантические – в лексикографии [13, с. 3–8]. Вот почему категории становятся у Ибн-Сины предметом метафизической науки, притом, как увидим ниже, первейшим.

Ряд других эпистемологических новаций Ибн-Сина вводит, не акцентируя внимание на отличии от Аристотеля. К ним относится тезис об объектах частных наук и принципах / причинах этих объектов как

¹¹ «Первые» понятия возникают на основе сущих, наличествующих во внешней реальности (например, «тело» или «белизна»; в этот разряд входят все десять категорий – субстанция, количество, качество, «где», «когда» и др.); «вторые» – на основе наличествующих в уме первых понятий (например: «субъект» и «предикат»; «род», «вид» и все прочие из пяти предикабиллий).

¹² Примечательно, что автор «Исцеления», как бы не желая противоречить Аристотелю, сохраняет наименование «теоретической философии» за тремя науками – физикой, математикой и метафизикой / теологией, но вместе с тем к этим наукам он присоединяет логику, называя четыре науки «софийными» (*хикмийя*) науками [3, с. 6], притом обозначение *хикма* («софия, мудрость») всюду употребляется им как синоним термина *фальсафа* («философия»).

¹³ Традиционные для аристотелизма десять категорий – субстанция и девять акциденций (количество, качество и т.д.).



о предметах исследования в метафизике [12, с. 165, 184–185], что служит очередным свидетельством ее статуса в качестве царицы наук. Существенно более широким становится понятие о принципах науки, которое уже охватывает не только принципы логического характера (например, закон исключенного третьего), но и онтологического (принципы / начала, конституирующие объект науки)¹⁴.

Вслед за Аристотелем трактуя предмет науки (ее «вопросы») как «самостные свойства» ее объекта, наличие которых у этого объекта, собственно, и доказывается в соответствующей науке [11, с. 270–271, 274–275], Ибн-Сина дает не только более четкое определение этих свойств¹⁵, но и (как увидим ниже) значительно расширяет их список.

Обозначая указанные свойства как «самостные акциденции» (*a'rād / 'avārid zā'tīyya*)¹⁶, Ибн-Сина оговаривает, что обе составляющие этого обозначения употребляются здесь в несколько ином смысле, нежели в других контекстах – в частности, в рамках учения о десяти категориях, где акциденция противостоит субстанции, или в рамках учения о пяти предикабилиях, где «самостное» прилагается к первым трем из них (роду, виду и дифференции / видовому отличию), а «акцидентальное» – к остальным двум (свойству / собственной [акциденции] и общей акциденции). В случае с определением предмета науки «акциденция» просто указывает на свойство, которое не конституирует сущность объекта, а «самостное» – на тот факт, что данное свойство присуще объекту как таковому, самому по себе¹⁷ [12, с. 125–130; 6, с. 28]. Посему, заметим, вид здесь выступает в качестве акциденции для рода. И как указывает Ибн-Сина в «Спасении» [16, с. 495] и в «Теологии» применительно к предмету этой науки [3, с. 13], среди самостных акциденций можно различать такие, которые являются видами или словно видами¹⁸ (субстанция и девять акциденций), а другие – свойствами (собственными акциденциями) или словно такими свойствами (например, единое и многое, потенция и акт).

¹⁴ На этом более подробно мы остановимся во второй части статьи.

¹⁵ Высказывания Аристотеля на сей счет допускают разные, порой диаметрально противоположные интерпретации (см., например: [14; 15]).

¹⁶ Вместо *a'rād* порой фигурирует *l'yā'ḥik*, вместо *zā'tīyya* – *ḥāssa*.

¹⁷ А не благодаря включению объекта в более общее понятие или, наоборот, сужению его понятия. Для животного, например, самостным свойством является мужескость-женскость или волительное передвижение; в отличие от занятия определенного места в пространстве или от движения-покоя (они прилагаются к нему не как просто к животному, а поскольку оно представляет собой тело), а также от разумности (она прилагается к животному ввиду его становления человеком) [16, с. 494].

¹⁸ Оговорка «словно» связана с тем, что в действительности «сущее» (как объект метафизики) не является родом в строгом смысле.



Что касается отмеченной выше некорректности в толковании А. Бертолаччи некоторых аспектов авиценновской эпистемологии [10, р. 195–196], то она состоит прежде всего в следующем. В данном Ибн-Синой определении объекта науки как вещи, чьи «атрибутируемые модусы (*ахвъл*) и самостные акциденции» изучаются в соответствующей науке [12, с. 155], обозначения «модусы» и «самостные акциденции» трактуются исследователем как рядоположенные друг другу, притом первое понимается как «виды», второе отождествляется с «собственными акциденциями» из числа пяти предикабилей¹⁹. На самом же деле речь идет о двух синонимичных обозначениях, притом собственно техническим термином является именно второе, о чем свидетельствует хотя бы тот факт, что сразу за этим определением объекта науки следует определение ее предмета / «вопросов», где фигурируют лишь «самостные акциденции». Показательно также, что второе обозначение, и только оно, упоминается в определении объекта согласно версии «Спасения» [16, с. 168]; а в «Указаниях и напоминаниях» говорится: наука изучает «модусы [объекта], и эти модусы суть его самостные акциденции» [17, с. 168].

С указанной некорректностью тесно связана и другая. В авиценновском положении о предмете науки как о «самостных акциденциях ее объекта, его видов и его акциденций»²⁰ [12, с. 155] «непонятым» для А. Бертолаччи показалось различие между «самостными акциденциями» и «акциденциями», а «затруднительным» – атрибутирование самостных акциденций видам объекта и его акциденциям. В итоге второе обозначение («акциденции») так и осталось без разъяснения; данный разряд самостных акциденций также не был осмыслен, а доказуемые свойства объекта фактически были сведены к его видам и [собственным] акциденциям. В действительности же, как то следует из приведенного Ибн-Синой чуть ниже разъяснения [10, р. 156, 160], в выражении «и его акциденций» также подразумеваются самостные акциденции объекта, но такие, которые схожи с собственными акциденциями²¹. С авиценновской точки зрения, в данной науке исследуются самостные акциденции не только объекта (взятого как рода), но также его видов и [схожих с самостными] акциденций. Иначе, заметим, в поле исследования не войдут вторичные самостные деления объекта. В случае с метафизикой это

¹⁹ О вероятном источнике этой некорректности см. следующее примечание.

²⁰ По-видимому, такого рода рядоположение «видов» и «акциденций» стало причиной первой некорректности.

²¹ Виды объекта выделены также потому, что они рассматриваются как его части в данном контексте, словно равные ему: по Ибн-Сине, субъект «вопроса» (как суждения) либо входит в совокупность (*джумля*) объекта данной науки, представляя сам объект или один из его видов, либо выступает в качестве одной из его самостных акциденций [12, с. 157].



касается, например, деления сущего на субстанцию и акциденцию, а затем деление субстанции на пять разрядов, а акциденции – на девять. Так что авиценновское определение подразумевает не только вторичные деления, но и последующие.

1.3. Монотеистическая интенция

К метафизике, и философии вообще, Ибн-Сина подходит не только как ученый-философ, но, естественно, и как верующий-мусульманин. Он видел в философии выражение внутреннего, глубинного смысла богоданной / ревелативной религии, разрабатывая ее в качестве своего рода теологии, обращенной к интеллектуалам. С этой целью автор «Исцеления» редактировал аристотелевское наследие, которое представлялось ему высшим достижением предшествующей философской мысли.

Исламизируя это наследие, Ибн-Сина выступал в качестве философа, который пользуется собственно философским языком и ориентируется на сугубо научные, аподиктические методы доказательства. Вместе с тем не совсем корректным представляется утверждение о том, что «в [авиценновской] попытке согласовать скриптуральное и рациональное... именно писание должно приспособливаться к философии, а не наоборот» [18, р. 312]; или что Ибн-Сина «не вознамерился... корректировать доктрину и метод этой дисциплины (метафизики) соответственно догмам религиозного кредо или требованиям теологического дискурса» [10, р. 468]. Ибо и на аристотелевскую философию Ибн-Сина смотрел как на текст, к которому нельзя подходить догматически. В этом отношении примечательно его резкое сравнение современных ему перипатетиков с текстуалистами-буквалистами из ханбалитской школы мусульманского богословия [5, с. 253]. Да, он не подгонял метафизические доктрины под богословские формулировки той или иной теологической школы²²; но он исповедовал фундаментальные принципы мусульманского верования и из собственного понимания этих принципов исходил в своей редакции аристотелевской философии.

Другое дело, что философ не только сохранил традиционную онтологическую проблематику, но и обогатил ее (например, вопросами о сущности / эссенции и существования / экзистенции, об универсалии и модусах ее бытия, и др.), а значит, он не редуцировал метафизику к естественной теологии. Отстаиваемые же им принципы веры представлялись ему едиными для всех монотеистических религий. Посему философ не говорит конкретно об исламе, но о богоданной (*илляхиййа*) религии (*милля*) / законе (*шарй'а*) вообще.

²² Напомним, что ко времени Ибн-Сины «ортодоксальная» суннитская теология (ашаритско-матуридитская) еще находилась на стадии формирования.



По его мнению, эти принципы являются общими не только между богоданными религиями, но и между ними и философией. В предисловии к логической части «Исцеления» Ибн-Сина, упоминая о двух разрядах философских наук – теоретических (физике, математике и теологии / [метафизике]) и практических (политике, домохозяйстве и этике), говорит, что общие принципы практических наук устанавливаются и теоретическим доказательством, и религиозным Законом, детали же их – Законом [4, с. 14]. А в относящейся к тому же периоду творчества философа книге «Основы мудрости» добавляется: принципы теоретических наук даются в Законе приемом намека (*танбїх*), но обосновываются и детализируются посредством рациональной рефлексии [19, с. 17]²³.

В основе представления о таком единстве лежит тезис (характерный для фальсафы в целом) о философии (и о научном знании вообще) и религии как о двух разновидностях Божьего откровения. Согласно этому тезису, и философ, и пророк получают знания от управляющего подлунной сферой Деятельного разума (или Активного интеллекта, араб. *аль-’акль аль-фа’аль*), или, выражаясь на языке религии, от архангела Гавриила, в мусульманской доктрине выступающего в качестве передатчика Божьего откровения пророкам. Правда, эти знания философу даруются в абстрактных понятиях, а пророку – в конкретно-образных, более подходящих для воспитания и просвещения широкой публики (подробнее см.: [20, с. 106–107, 170–184]). Посему, как говорит Ибн-Рушд, рассуждение философа не может привести к положениям, которые расходятся с учением богоданной религии, поскольку «истина не противоречит истине, но согласуется с таковой, свидетельствуя о ней» [21, с. 555–556].

В упомянутом предисловии к «Исцелению» автор вслед за Аристотелем [1, с. 67–68] определяет «цель» (*гарад*) философии как «постижение сущностей всех вещей в той мере, в какой это посильно человеку» [4, с. 12]. Мусульманского философа, конечно, не могло удовлетворять такое сугубо светское и религиозно индифферентное по своему звучанию определение, и он модифицирует его, уточняя: все философские науки имеют одну общую пользу – совершенствование человеческой души, подготавливающее ее к потустороннему, посмертному счастью [3, с. 17, 29].

Тем более это относится к вершине философских наук – метафизике. Еще в одном из самых ранних своих сочинений – «Исхождении и возвра-

²³ В русле доминирующей в исламе концепции Ибн-Сина полагает, что богоданные религии, будучи едиными по принципам вероучения, разнятся по деталям собственно культа и социально-правовой практики. В авиценновском описании этой практики для идеального / совершенного града порой проглядывают некоторые собственно исламские установки.



щении»²⁴ (ок. 1014) – Ибн-Сина, вознамерившийся изложить здесь учение «проницательных (ед. ч. *мухассыл*) перипатетиков» касательно концептуальной пары «исхождение – возвращение», отмечает, что первый член ее представляет собой «плод» (*самара*) метафизической науки, а второй – физической²⁵ [22, с. 1]. Эта фундаментальная в монотеистической религии идея о Боге как начале и конце, об исхождении вещей от Него и их возвращении к Нему²⁶ служила для Ибн-Сины своего рода онтологической парадигмой. В частности, она четко обозначена и в рамках обзора тематики в прологе к «Теологии» [3, с. 28–29], и в названии соответствующей главы в ней – «Об исхождении и возвращении» [3, с. 435]. И именно данная идея, как мы считаем, во многом определила структуру означенной дисциплины.

Метафизическую проблематику Ибн-Сина распределяет по десяти «книгам» (ед. ч. *макālā*):

1) пролог (гл. 1–4), бытие (гл. 5), необходимое и возможное (гл. 6–7), истинное (гл. 8);

2) и 3) субстанция и акциденция (включая рассуждение о едином и многом);

4) предшествующее и последующее, потенция и акт, совершенное и ущербное;

5) универсальное и партикулярное;

6) причина и причиненное;

7) акциденции множества, критика учения о формах / эйдосах и числах как о принципах;

8) Первоначало, Его бытие и атрибуты;

9) космогенез (гл. 1–5), теодицея (гл. 6), сотериология / эсхатология (гл. 7);

10) профетология: политика и домохозяйство (гл. 4), этика (гл. 5).

Говоря о структуре авиценновской метафизики, Д. Гутас выделяет в ней (1) универсальную науку, с двумя ее делениями – (1.1) [онтологией] (о сущем как таковом и его модусах / consequent properties) и (1.2) первой философией (о принципах других / частных наук); а также (2) теологию, которая подразделяется на (2.1) естественную теологию

²⁴ Араб.: *мабда'* и *ма'ād*; *мабда'* имеет также смысл «начинание»; оба термина восходят к Корану (см. аяты 10:4; 85:13; и др.), а соответствующие парные эпитеты *мубди'* / «начинающий» [творения] и *му'ād* / «возвращающий» (или «творящий вновь») [их в Судный день] входят в классический список «прекрасных богоименований» (*асмā' хуснā*); Ибн-Сина трактует здесь первый термин в смысле «исхождения, эманации» сущих от Первоначала, второй – возвращения их (в лице человека, точнее – его души, после смерти тела) к Нему.

²⁵ Напомним, что физика включает в себя и науку о душе / психологию, где философ обосновывает субстанциальность души и ее бессмертие.

²⁶ В античной философии ее развивали прежде всего неоплатоники.



(о бытии Бога, Его атрибутах и исхождении сущих от Него) и часть, которую исследователь называет (2.2) «метафизикой рациональной души», о которой упоминалось выше. Первые три части в целом соответствуют аристотелевской «Метафизике», последняя – введенное мусульманским философом «четвертое измерение», притом «наивысшее» [8, с. 286, 289, 296; 9].

Иную архитектонику авиценновской «Теологии» выдвигает А. Бертолаччи, по мнению которого, после первой книги, посвященной объекту (subject-matter) метафизики, Ибн-Сина располагает материал согласно эпистемологической триаде: виды – свойства – причины (Species – Properties – Causes). Первому члену этой триады соответствуют кн. 2–3 авиценновской «Метафизики», второму – кн. 4–6, третьему – кн. 7–10 (без последних двух глав в кн. 10). Все три части относятся к онтологии (OntologyS, OntologyP, OntologyC согласно классификации А. Бертолаччи), но последняя представляет собой также и теологию [10, p. 165–167].

В своей книге Д. Гутас не указывает, какие конкретно книги / главы соответствуют четырем обозначенным им разделам, притом, если третий и четвертый разделы относительно легко идентифицируются в данном отношении, то этого нельзя сказать касательно первых двух разделов. Но в свете некоторых высказываний исследователя, особенно самого порядка расположения разделов, можно сделать предположение, что первый скорее всего включает в себя тематику кн. 2–5, второй – кн. 6. По А. Бертолаччи же, этим двум разделам параллельны первая и вторая из выделенных им частей: учению о бытии как таковому соответствует OntologyS (онтология видов), а первофилософии (учению о принципах частных наук) – OntologyP (онтология свойств / собственных [акциденций]) [10, p. 152].

Если так, то данная трактовка вызывает возражение уже хотя бы потому, что принципы / объекты физики и математики обосновываются преимущественно не в отнесенных к OntologyP книгах 4–6, а в книгах 2–3: именно в последних устанавливается бытие материи и формы как принципов физического тела, а также бытие числа и величин как объектов арифметики и геометрии²⁷. Впрочем, это возражение касается и выдвинутого А. Бертолаччи выше предположения об идентификации первофилософии – ее соотношении с книгой 6. В любом случае данное возражение возникает в отношении тезиса Д. Гутаса о следовании учения о принципах частных наук после учения о модусах сущего как такового.

²⁷ Да и сам А. Бертолаччи в иной раз связывает изучение принципов частных наук с онтологией видов (см., например: [10, p. 154, 155, 161])!



На наш взгляд, А. Бертолаччи вполне резонно отказывается от выделения сотериологии и эсхатологии («метафизика рациональной души») в качестве дополнительной самостоятельной части метафизики, относя эту проблематику к учению о Первоначале (OntologyC/Theology) [10, p. 152]. Но сам исследователь дает разъяснение только в отношении включения туда эсхатологии, которую он причисляет к теологии (онтологии причин), поскольку та касается возвращения причиненного к своей Первопричине. Принадлежность же профетологии к теологии практически обосновывается только тем, что она составляет связующее звено между собственно теологией и приложением (appendix) [к теологической части] – политико-этической проблематикой [10, p. 176]. Также и в данной Д. Гутасом схеме проблематика «практической философии» представлена в виде своего рода приложения [8, с. 294; 9]. И у обоих исследователей фактически нет объяснения, почему эта проблематика не входит в теологию, хотя к ней и относят вопросы культа (гл. 3 кн. 10).

С нашей точки зрения, этика и политика с неменьшим основанием входят в профетологию, органически связанную с эсхатологией: речь идет о нравах и деяниях, которые сам Ибн-Сина рядопологает [теоретической] мудрости / философии (*хикма*) в качестве вещей, необходимых душе ради обретения ею потустороннего счастья [3, с. 28]. Он говорит об этом именно в рамках рассуждения об исхождении вещей от Первоначала и их возвращении к Нему. Таким образом, если космогония с теодицеей представляют нисходящую дугу на Великом круге бытия, то эсхатология с профетологией – ее восходящую дугу. В этой перспективе «метафизика рациональной души» занимает подобающее ей высокое место, но не как «высшая» часть метафизики сравнительно с собственно теологией, как это можно понять из слов Д. Гутаса (см.: [8, p. 296]).

В выдвигаемой же А. Бертолаччи архитектурной схеме, выстраивающей проблематику метафизики соответственно «горизонтальной» (по выражению самого автора) оси: видам – свойствам – причинам сущего так такового, без объяснения остается факт расположения причин (куда входит и Первопричина) на последнем месте – ведь два предыдущих звена следуют по нисходящему порядку, поскольку виды суть более существенные модусы сравнительно со свойствами. Более того, к «свойствам» объекта метафизики Ибн-Сина [3, с. 13], как передает сам исследователь [10, p. 125, 159], относит необходимое – возможное; но рассмотрение модусов сущего у философа начинается именно с этой пары, а затем следует рассуждение о видах (субстанции и акциденции). По нашему мнению, здесь также дает о себе знать парадигма «исхождение – возвращение»: Необходимое / Бог выступает и началом рассмотрения, и его концом.



Что касается деятельности мусульманского философа по собственно монотеизации теологической части аристотелевской метафизики, то она подробно освещена нами в других работах [20; 23, с. 66–109]²⁸. Поэтому здесь мы ограничимся лишь указанием на следующие ее главные аспекты:

(1) если у Аристотеля обосновывается бытие Бога в качестве лишь Перводвигателя, целевой причины движения сущих, то Ибн-Сина обосновывает Его бытие как Бога-творца, действующей причины их бытия;

(2) на место аристотелевского Бога, погруженного в своего рода интеллектуальный нарциссизм (познает Сам Себя, и ничто другое), приходит Бог, ведающий обо всех сущих и промысляющий о них;

(3) этернализм космоса преобразуется в этерналистский креационизм, творение мира предстоит в виде эманационистского процесса, мотивом которого служит мыслительный акт Первоначала-Бога;

(4) ангелы утверждаются в качестве космических разумов и душ; в аристотелевскую космологию вводится отдельный разум / ангел, управляющий подлунным миром – Деятельный разум, за которым закрепляется также функция архангела Гавриила как передатчика Божьего откровения;

(5) философски разрабатывается чуждая аристотелизму тематика пророчества-откровения; данное в разделе по психологии психоноэтическое обоснование этого феномена дополняется в метафизике его социологическим обоснованием;

(6) в отличие от Аристотеля Ибн-Сина учит о нетленности человеческой души, в разделе по психологии доказывая ее субстанциальность и независимость от тела, а в «Теологии» обосновывая модусы ее посмертной судьбы.

Таким образом Ибн-Сина заложил основы традиции, в свете которой М. Хайдеггер выдвинул тезис о метафизике как онто-теологии [24; 25]. В авиценновской версии онтология, обеспечивая философский фундамент для собственно теологии и в некотором аспекте уступая ей по рангу, тем не менее не теряет своей значимости сама по себе: в этом отношении показательно, что теологическая проблематика занимает лишь четверть текста всей «Теологии». При этом, как увидим во второй части статьи, за метафизикой философ закрепляет еще и статус метанауки, призванной устанавливать принципы других научных дисциплин.

²⁸ См. также наши вводные части к переводу раздела по метафизике из книги Ибн-Сины «Указания и напоминания», опубликованному в журнале «Ориенталистика» (№ 2–4, 2018; № 1–3, 2019).



Литература

1. Аристотель. Метафизика. В: *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. М.: Наука; 1976. Т. 1. С. 63–367.
2. Ефремова Н. В. О некоторых аспектах авиценновской эпистемологии. В: Степанянц М. Т. (ред.) *Философия и наука в культурах Востока и Запада*. М.: Наука – Восточная литература; 2013. С. 294–300.
3. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': аль-Иляхиййāt*. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Каир: Визārāt ас-саkāфа ва-ль-иршād аль-каўмй; 1960. (На араб. яз.).
4. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': аль-Мантык: аль-Мадхаль*. Каир: Визārāt аль-ма'āриф аль-'умўмиййа; 1952. (На араб. яз.).
5. Ибн-Сина (Авиценна). «Указания и напоминания» [Раздел по метафизике] (Пер. с араб. и коммент. Т. Ибрагима, Н. В. Ефремовой). *Ориенталистика*. 2018;1(2):251–274. DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274).
6. Ибн-Сина. *Мантык аль-маширикыйин*. Каир: аль-Мактаба ас-саляфиййа; 1910. (На араб. яз.).
7. Barnes J. *Aristotle. Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press; 1994.
8. Gutas D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden & Boston: Brill; 2014.
9. Gutas D. Ibn Sina [Avicenna], (Fall 2016 Edition). In: Zalta E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-sina/>
10. Bertolacci A. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'*. Leiden-Boston: Brill; 2006.
11. Аристотель. Вторая аналитика. В: *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. М.: Наука; 1976. Т. 2. С. 255–531.
12. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': аль-Мантык: 5) аль-Бурхāн*. Каир: Визārāt ат-тарбиййа ва-та'ālīm; 1956. (На араб. яз.).
13. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': аль-Мантык: 2) аль-Мақўлйāt*. Каир: Визārāt ас-саkāфа ва-ль-иршād аль-каўмй; 1959.
14. Bell J. Demonstration in Aristotle's Metaphysics. *Apeiron*. 1999;32(2):75–108.
15. Zuppolini B. A. Aristotle on Per se Accident. *Ancient Philosophy*, 2018;38(1):113–135. DOI: [10.5840/ancientphil20183817](https://doi.org/10.5840/ancientphil20183817).
16. Ибн-Сина. *Ан-Наджāt*. Тегеран: Дāнишках Тихрāн; 1978. (На араб. яз.)
17. Ибн-Сина. *Аль-Ишārāt ва-т-танбихāt*. Кум: Бустāн-и китāб; 2002. (На араб. яз.)
18. Marmura M. E. Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars. *Journal of the American Oriental Society*. 1962;(82):299–312.
19. Ибн-Сина. *Уйўн аль-хикма*. Эль-Кувейт: викалят аль-матбў'āt; Бейрут: Дār аль-калям; 1980. (На араб. яз.)
20. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014.
21. Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 547–581.



22. Ибн-Сина. *Аль-Мабда' ва-ль-ма'ад*. Тегеран: Institute of Islamic Studies, McGill University – Tehran University; 1984. (На араб. яз.).
23. Ефремова Н. В. *Ислам: философия, религия, культура*. М.: Наука; 2015.
24. Хайдеггер М. *Что такое метафизика?* М.: Академический Проект; 2013.
25. Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики. В: Хайдеггер М. *Тожество и различие*. М.: Логос; 1997. С. 29–59.

References

1. Aristotle. *Metaphysics*. In: *Aristotle. Writings in four volumes*. Moscow: Nauka; 1976. Vol. 1, pp. 63–367. (In Russ.)
2. Efremova N. V. On some aspects of Avicenna's epistemology. In: Stepanyants M. T. (ed.) *Philosophy and science in the cultures of East and West*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura; 2013, pp. 294–300. (In Russ.)
3. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': al-Ilāhiyāt*. Vols. 1–2 (continuous numbering). Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qawmī; 1960. (In Arabic)
4. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': al-Mantiq: al-Madkhal*. Cairo: Wizarat al-ma'arif al-'umumiyya; 1952.
5. Ibn-Sīnā (Avicenna). *Al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt [on metaphysics]*. (Transl. from Arabic and comm. T. Ibrahim, N. V. Efremova). *Orientalistica*. 2018;1(2):251–274. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274).
6. Ibn-Sīnā. *Mantiq al-mashriqiyyin*. Cairo: al-Maktaba as-salafiyya; 1910. (In Arabic)
7. Barnes J. *Aristotle. Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press; 1994.
8. Gutas D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden & Boston: Brill; 2014.
9. Gutas D. Ibn Sina [Avicenna], (Fall 2016 Edition). In: Zalta E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-sina/>
10. Bertolacci A. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'*. Leiden-Boston: Brill; 2006.
11. Aristotle. *Posterior Analytics*. In: *Aristotle. Writings in four volumes*. Moscow: Nauka; 1976. Vol. 2, pp. 255–531. (In Russ.)
12. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': Al-Mantiq: 5) Al-Burhān*. Cairo: Wizārat at-tarbiyat wa-ta'līm; 1956. (In Arabic)
13. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': Al-Mantiq: 2) al-Maqūlāt*. Cairo: Wizārat Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qawmī; 1959. (In Arabic)
14. Bell J. Demonstration in Aristotle's *Metaphysics*. *Apeiron*. 1999;32(2):75–108.
15. Zuppolini B.A. Aristotle on Per se Accident. In: *Ancient Philosophy*, 2018;38(1):113–135. DOI: [10.5840/ancientphil20183817](https://doi.org/10.5840/ancientphil20183817).
16. Ibn-Sīnā. *An-Najāt*. Tehran: Daneshgāh-e Tehr ān; 1978. (In Arabic)
17. Ibn-Sīnā. *Al-Isharat wa-t-tanbihat*. Qom: Bustān-i kitāb; 2002. (In Arabic)
18. Marmura M. E. Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars. *Journal of the American Oriental Society*. 1962;(82):299–312.
19. Ibn-Sīnā. *Uyun al-hikma*. Kuwait: Wikālat al-matbū'āt; Beirut: Dar al-qalam; 1980. (In Arabic)



20. Ibrahim T. K., Efremova N. V. *Muslim religious philosophy: falsafa*. Kazan: Kazan University; 2014. (In Russ.)

21. Ibn-Rushd. The Harmony of Religion and Philosophy. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (Eds) *Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 547–581. (In Russ.)

22. Ibn-Sīnā. *Al-Mabda' wa-l-Ma'ād*. Tehran: Inst. Islamic Studies, McGill Univ., Tehran Branch; 1984. (In Arabic)

23. Efremova N. V. *Islam: philosophy, religion, culture*. Moscow: Nauka; 2015. (In Russ.)

24. Heidegger M. *What is Metaphysics?* Moscow: Academic Project; 2013. (In Russ.)

25. Heidegger M. The Onto-theo-logical constitution of Metaphysics. In: Heidegger M. *Identity and Difference*. Moscow: Logos; 1997, pp. 294–300. (In Russ.)

Информация об авторе

Ефремова Наталия Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала «Minbar. Islamic Studies».

Information about the author

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).

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: 23 августа 2019 г.
Одобрена рецензентами: 9 сентября 2019 г.
Принята к публикации: 11 сентября 2019 г.

Article info

Received: August 23, 2019
Reviewed: September 9, 2019
Accepted: September 11, 2019



Ибн-Сина (Авиценна)

Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть пятая

Т. Ибрагим^{1а}, Н. В. Ефремова^{2б} (Перевод с арабского, комментарии и предисловие)

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

² Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Резюме: в настоящей публикации представлен перевод двух заключительных глав из раздела по физике и метафизике / теологии книги Ибн-Сины (Авиценны; 980–1037) «Указания и напоминания» (*аль-Ишарат ва-т-танбиҳат*). Первая глава посвящена стадиям мистико-рационального пути богопознания – *ирфан* («гносис»), вторая – различного рода знамениям / чудесам, которыми отмечены следовавшие по этому пути.

Ключевые слова: «аль-Ишарат ва-т-танбиҳат»; восточный перипатетизм; гносис; Ибн-Сина (Авиценна); ирфан; мусульманская философия; мусульманский мистицизм; суфизм; «Указания и напоминания»; фальсафа

Для цитирования: Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть пятая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой.) *Ориенталистика*. 2019;2(3):634–676. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-634-676.

Ibn-Sina (Avicenna)

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

T. Ibrahim^{1а}, N. V. Efremova^{2б}

(Translation from Arabic into Russian, comments and introduction)

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

² Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation,

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Abstract: this is the final part of the translation into Russian of Ibn-Sina's treatise al-Isharat wa-t-Tanbihat ("Remarks and Admonitions") by Abu Ali Ibn Sina (Avicenna 980-1037). Chapter 9 discusses the stages of the spiritual path for recognition of God –





irfan (“gnosis”). Chapter 10 deals with miraculous signs and powers, which identify the ‘arifs (“gnostics”).

Keywords: al-Isharat wa-t-tanbihat; eschatology; falsafa; gnosis; Ibn-Sina (Avicenna); irfan; mysticism, Islamic; peripatetism, Islamic; philosophy, Islamic; “Remarks and Admonitions”; sufism

For citation: Ibn-Sina (Avicenna). Al-Isharat wa-t-tanbihat [on metaphysics]. Part five. (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova). *Orientalistica*. 2019;2(3):634–676. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-634-676.

Предисловие к переводу

1. Данная в главе о стадиях гносиса трактовка мистического постижения Бога уникальна в двух отношениях: и как не имеющая прецедента в творчестве самого Ибн-Сины, и – что более важно – как первая в мусульманской культуре философская интерпретация этого типа богопознания. Именно в «Указаниях...» был открыт путь к последующему синтезу мистицизма / суфизма и рационализма / философии (в лице фальсафы, мусульманского перипатетизма), получившему наиболее яркое воплощение в суфийской школе «онтического монизма» (или «единства бытия», *вахдат аль-вуджуд*) Ибн-Араби (ум. 1240), «иллюминативизме» (*ишракиййа*) ас-Сухраварди (ум. 1191) и «трансцендентальной философии» (*аль-хикма аль-мута‘алия*) Садраддина аш-Ширази (Мулла Садр, ум. 1641).

Мистико-аскетическая религиозность в исламе преимущественно представлена суфизмом. Здесь было разработано учение о мистическом «пути» (*тарика*) к Истинному (*аль-хакк*)¹ / Богу, состоящем из ряда «пристанищ / стадий» (ед. ч. *мақам*), которым соответствуют определенные душевные «состояния / модусы» (ед. ч. *халь*). Конечная цель передвижения по этому пути – «растворение / исчезновение» (*фанат*) в Истинном, «единение» (*иттихад*) с Ним (см.: [1, с. 110–117]). В своем комментарии к авиценновскому сочинению теолог-ашарит Фахраддин ар-Рази, весьма часто высказывавший несогласие с натурфилософскими и метафизическими построениями Ибн-Сины, не смог удержаться от выражения своего восхищения настоящей главой: «Этот раздел является самым важным в данной книге, ибо [автор] привел науки (ед. ч. *ильм*) суфиев в такой порядок (*тартиб*), каковой не удавался никому другому – как до него, так и после» [2, с. 589].

¹ *Аль-хакк* («истинное, реальное») – коранический эпитет Бога (22:6; 24:25; и др.). Как первейшее обозначение Бога (в противоположность *аль-хальк*, «творению») он характерен, прежде всего, для суфиев, вслед за которыми автор «Указаний и напоминаний» прибегает (вместо типичных для его словаря обозначений «Первое» и «Бытийно-необходимое»), когда желает подчеркнуть мистико-пантеистическое единство Бога с миром и человеком.



Вместе с тем обращает на себя внимание тот факт, что философ здесь не только избегает терминов «суфизм» (*tasawwuf*) и «суфий» (*суфи*, *мутасаввиф*), но и обычно предпочитает по-своему обозначать мистический путь и связанные с ним реалии. Еще до Ибн-Сины два арабских слова, передающих понятие о знании, – *ильм* и *ма'риф* – были разведены терминологически: первое относилось к знанию вообще, включая знание, почерпнутое из священных текстов, а также дискурсивное / рациональное знание, а второе – к знанию интуитивному, мистическому. Однокоренное со вторым слово *'ариф* автор «Указаний...» употребляет для обозначения мистика², но не всякого, а такого, для которого интуитивное озарение не противопоставляется рациональному постижению, а дополняет его. Обозначение *'ариф* / *'ирфан*, переведенное нами словом «гностик» / «гносис», можно было бы передать и как «теософ» / «теософия». Впоследствии в суфийской литературе термины *'ариф* и *суфи* порой употребляются синонимично, однако шиитская традиция предпочитает пользоваться первым.

В связи с этим отметим, что именно в данном сочинении, а точнее в девятом параграфе следующей, десятой главы, впервые встречается выражение *аль-хикма аль-мута'алия* («высшая / трансцендентальная философия»), которое фигурирует в названии главного сочинения аш-Ширази и которым обычно обозначают основанную им философскую школу. Согласно ат-Тусы, выдвинутое в указанном параграфе положение отнесено Ибн-Синою к «высшей философии», поскольку она рациональное исследование (*бахс*, *назар*) дополняет интуитивным постижением (*кашф*, *зидк*), благодаря чему и стоит выше чисто рациональной философии (*бахсийа сарфа*) перипатетиков [3, с. 1114].

2. Различая в начале девятой главы три разряда богоискателей – аскета, поклоняющегося и гностика, философ переходит к освещению ступеней восхождения гностика к Истинному, далее говорится об этапах последующего восхождения, когда гностик облачается в Божьи качества, а завершается глава рассуждением о нравственных качествах гностика.

Описывая состояние единения с Истинным как «остановку» (*вукуф*), философ не оперирует традиционными для суфиев обозначениями этого состояния – *фана'* и *иттихад*. Для него второй термин вообще неприемлем, поскольку выражает представление о «единении» как становлении двух вещей единой вещью – представлении, которое категорически отвергается Ибн-Синою, как мы то видели в другом контексте (в § 7–11 гл. 7). Обозначение *иттихад* порой переводится словом «соединение», и этим словом мы обычно передаем авиценновский термин *иттисал*, так что его следует понимать не в смысле «единение», а как «вступление в контакт», «соприкосновение».

² В суфизме же в этом смысле традиционно фигурируют *суфи* («суфий») и *вали* («святой»), букв.: «друг» Бога).



Что касается выделенных Ибн-Синою восхождений, то в мусульманском мистицизме впоследствии широкое распространение получила концепция о четырех «путешествиях» (*асфар*, ед. ч. *сафар*) суфия / гностика. Согласно наиболее распространенной версии этой концепции, первое путешествие завершается снятием покровов [внешней] множественности с лица единства (отворачивание души от окружающих вещей), второе – снятием покровов внутренней (*батына*) множественности с лица единства (воплощение в гностике Божьих атрибутов), третье – снятием дуальности «внешнего» – «внутреннего» (полное единение с Богом), четвертое – созерцанием множества в единстве и единства во множестве (возвращение от Бога в мир) (см., например: [4, с. 98, 103–104]). Первый этап порой называется «путешествием от (*мин*) творения (*хальк*) к (*цля*) Истинному», второе – «путешествием с (*би*-) Истинным в (*фи*) Истинном», четвертое – «путешествием от Истинного с Истинным к творению». В рассуждении Ибн-Сины о восхождениях представлены первые три этапа, а четвертому отчасти соответствует его рассуждение о нравах гностика.

В означенной концепции три этапа составляют восходящую дугу, четвертый – нисходящую. Есть версия, в которой говорится только о восхождении, причем с четырьмя этапами (указанный выше третий этап разделен здесь на два). В еще одной версии восходящая дуга представлена двумя этапами (второй и третий этапы объединяются в один), далее идет нисходящая дуга (возвращение к творению), а затем – вновь восходящая (возвращение, вместе с творением, к Истинному). Последний этап иногда называется «путешествием с Истинным от творения в творении». Такая версия фигурирует, в частности, у аш-Ширази [5, с. 13].

3. Десятая глава посвящена рациональному обоснованию характерных для гностиков сверхъестественных деяний, которые здесь классифицируются по четырем разрядам: 1) длительное воздержание от пищи; 2) способность совершать непосильные для других телесные действия; 3) предвидение сокрытого (предсказание будущего и т.п.); 4) необычайное воздействие на предметы окружающего мира (вызывание дождя, землетрясения и т.п.). Сходные рассуждения Ибн-Сина развивает в разделе по психологии из книги «Исцеление» в связи с обоснованием пророчества (см.: [6, примеч. 474, 486 и 515]).

В названии данной главы чудо обозначено как *айа* («знамение») – коранический многозначный термин, которым в Писании, собственно, и обозначается чудо (13:27; 29:50; 54:2; и др.). Вместе с тем впоследствии в мусульманской литературе за этим термином преимущественно закрепился смысл единицы коранического текста, «стиха». Для обозначения же чуда были выработаны два термина: *му'джиза* и *карма* (оба – внекоранические). И именно таковыми пользуется Ибн-Сина в самом тексте главы.



Первым термином обозначается чудо, совершаемое пророками, вторым – святыми / праведниками (ед. ч. *вади*). Само название *муджиза* («непосильное» для других) отражает представление о пророческом чуде как о чем-то не просто необычайном, но и неподражаемом³, притом явленном в ответ на вызов (*тахадди*) со стороны тех, кто требует сотворения такового в качестве доказательства небесного призвания претендента на пророческий сан. А *карама* – это «почет-дар», каковым Бог отмечает угодных Ему людей. Соответственно такому пониманию чудо первого типа исследователи порой называют «апологетическим», а второго – «харизматическим».

Помимо указанных типов, мусульманские богословы обычно выделяют следующие разновидности Божьего чуда: *ирхас* («предвестие») – чудо, связанное с пророком, но предшествующее периоду собственно пророческого служения; *ма'уна* / *и'ана* («содействие»), оказываемое обыкновенным верующим в преодолении трудных обстоятельств; *ихана* («позор»), призванное разоблачать нечестивца; *истидрадж* («прельщение»), попускаемое нечестивцу (см.: [7, с. 156–157]).

4. В рамках рассуждения о предсказательной способности гностика философ упоминает (в § 22) о Божьем откровении, употребляя при этом два слова – *вахи* и *ильхам*, которые, судя по контексту, здесь выступают как синонимы. А в авиценновском трактате «Разряды рациональных наук» отмечается, что *вахи* представляет собой [откровение], дарованное пророкам, а *ильхам* – схожее с этим [откровение], дарованное людям «праведным-благочестивым» (*аль-абраар аль-аткыйа'*) (см.: [6, примеч. 288]).

Согласно же доминирующей в мусульманской теологии концепции, базирующейся на аяте 42:51, Божье откровение пророкам нисходит (1) как прямая Его речь «через завесу», (2) посредством вестника (обычно – архангела Гавриила) или (3) в виде вдохновения / внушения. В первом случае, очень редком, пророк четко слышит голос Бога, но не видит Его. Во втором случае, типичном, пророк слышит вестника, а порой зрит его лик. Таковое и есть собственно [пророческое] «откровение» – *вахи*. К этой категории относится весь текст Корана.

Третий способ обозначается как *ильхам*, и к нему часто причисляют также видения. Помимо пророков *ильхам* удостоиваются другие приближенные к Богу люди.

5. В начале девятой главы Ибн-Сина отсылает читателя к некоему аллегорическому «сказанию о Саямане и Абсале», раскрывая символику фигурирующих в названии сказания персонажей и предлагая читателю самому расшифровать остальные символы. Ар-Рази находит эту отсылку

³ Последним свойством пророческое чудо отличается от магии (*сихр*), включая фокусы (*ша'база*).



некорректной, поскольку данное сказание не принадлежит к числу широко известных. Более того, он высказывает предположение, что сам Ибн-Сина выдумал означенную аллегория [2, с. 591].

Отвечая на такую критику, ат-Тусы указывает, что упомянутые два персонажа не так уж совсем неизвестны арабской литературе. Далее этот комментатор приводит одну версию сказания, которую он находит лишь отчасти сообразующейся со словами философа о двух персонажах, а вслед дает вторую версию, которая попала ему спустя двадцать лет после завершения работы над комментарием к «Указаниям...» и которая возводится к самому Ибн-Сине и более соответствует означенным словам. Эту версию он излагает вкратце, прилагая к ней собственную расшифровку ее символики [3, с. 1021–1028]. Перевод данного фрагмента представлен нами в Приложении.

Глава девятая **Стадии гносиса⁴** **[1. Общие положения]⁵**

[1] Напоминание: [об особом достоинстве гностиков еще в земной жизни]

У гностиков имеются стадии (ед. ч. *макам*) и ступени (ед. ч. *дараджа*)⁶, которые присущи им, в отличие от других, еще в земной их жизни: облаченные в тела, они словно сбрасывают с себя их и возносятся в мир святой⁷ (*‘алям аль-кудс*). А среди их дел – и внутренних, и внешних⁸ – есть такие, что осуждаются теми, кто не ведает о подобных делах, и считаются преувеличенными [даже] со стороны тех, кто постиг их. Об означенных делах мы тебе расскажем [ниже]⁹.

Коли доведется тебе услышать сказание о Саламане и Абсале, то знай: Саламан олицетворяет тебя, а Абсаль – твою ступень в гносисе

⁴ Араб.: *макамат аль-‘арифин*; букв.: «стадии [продвижения] знающих / гностиков». Рассказав в предыдущей главе о наслаждении (*ибтихадж*) сущих своими совершенствами (ед. ч. *камаль*) согласно соответствующим степеням, Ибн-Сина в настоящей главе разъясняет состояния (ед. ч. *халь*) обладателей совершенства (*ахль аль-камаль*) из числа представителей человеческого рода, способ восхождения таковых по ступеням их счастья (*са‘ада*) и приводящие к ним вещи на этих ступенях [3, с. 1015].

⁵ Три подглавы выделяются вслед за ар-Рази [2, с. 589].

⁶ По-видимому, обозначения *макам* и *дараджа* употреблены здесь как синонимы.

⁷ Или: мир вышний / горний; т.е. мир божества.

⁸ «Внутренние» состояния отражают блаженство общения с божественным миром, «внешние» – это необычайные вещи, явленные гностиками вследствие такого общения, – предсказания, чудеса и т.п.

⁹ В настоящей главе и последующей.



(‘ирфан), если ты принадлежишь к людям гносиса. Расшифруй же сам остальные символы, если сможешь!¹⁰

[2] Напоминание: [«аскет», «поклоняющийся» и «гностик» – их определения]

Кто отказывается от мирских благ и наслаждений, тому присуще именоваться «аскетом» (*захид*); кто усердствует в исполнении культовых обязанностей (например, молитвы и поста) – «поклоняющимся» (*‘абид*); а кто обращает свою мысль к высшему царствию (*кудс аль-джабарут*), дабы тайник (*сирр*) его [души]¹¹ постоянно озарялся светом Истинного, – «гностиком» (*‘ариф*).

Но эти [три] качества могут сочетаться между собой.

[3] Напоминание: [их цели]

Для не-гностика аскеза (*зухд*) служит своего рода сделкой (*му‘амаля*), словно он покупает потусторонние (*ахира*) блага за посюсторонние (*дунья*), а у гностика – это отрешение от всего, что может отвлечь его тайник от Истинного (*аль-хакк*), и пренебрежение ко всему, кроме Него. Также и исполнение обрядов (*‘ибада*) для не-гностика подобно сделке – он как бы трудится в этой жизни за плату, которую получит на том свете, в виде вознаграждения (*аджр, саваб*).

У гностика же все это¹² есть упражнение (*рийада*) для его [чувственных] склонностей¹³, а также воображающей / имажинативной и эстимативной сил души¹⁴, дабы приучить их отвратиться от стороны соблазна (*гарур*) в сторону Истинного, вследствие чего они будут мирно уживаться с сокровенным (*батын*) тайником, не препираясь с ним, когда тот старается распознать Истинного. Так тайник выйдет на яркое сияние (*шурук*) [Его]. И это становится устойчивым навыком (*маляка*) – как только тайник того пожелает, он зрит свет (*нур*) Истинного, без какого-либо сопротивления со стороны тех склонностей [и сил], но при содействии их, и он всецело вступает на путь к святому [царствию].

¹⁰ См. Приложение.

¹¹ Обозначение *сирр*, первейшим образом имеющее смысл «тайна, таинство, сокровенное», дважды встречается в Коране – в аятах 20:7 и 25:6, и в первом случае его можно соотносить с человеческой душой; у суфиев оно порой отождествляется с сердцем, но чаще всего выделяется как особо тонкий орган / носитель (*махалль*) мистического «созерцания» (*мушхад*) Бога и других небесных реалий. Сам Ибн-Сина не определяет его.

¹² Аскеза и поклонение.

¹³ Араб.: *хцмам*, ед. ч. *хцмма*; это принципы / начала (*мабади’*, ед. ч. *мабда’*) волений и устремлений, связанных с похотью, гневом и т.п. [3, с. 1032].

¹⁴ Об этих силах было сказано в Предисловии к переводу первой части настоящей книги.



[4] Указание¹⁵: [обоснование пророчества и религиозного закона]¹⁶

Человек таков, что он не в силах единолично справиться со своими делами¹⁷, но только при сотрудничестве (*мушарака*) с кем-либо из себе подобных – через различение [в деятельности] и обмен. Так каждый из них освобождает другого от выполнения какого-то дела, иначе на одного свалились бы столь многие дела, что слишком затруднительно для них, если вообще возможно.

Поэтому между людьми должны быть сделки (*му'амля*) и справедливость (*'адль*), охраняемая [религиозным] законом (*шар*). А сей закон устанавливается законодателем (*шари'*)¹⁸, который заслуживает повиновения ввиду свойственных ему знамений (ед. ч. *айа*)¹⁹, свидетельствующих о воздвижении этого законодателя Господом его.

Надлежит также, чтобы творящий благообразное и содейвающий дурное получили воздаяние от всемогущего и всеведающего²⁰ [Господа].

Итак, необходимо иметь знание о Воздаятеле (*аль-муджази*) и о Законодателе (*аш-шари'*), а вместе с этим и средства сохранения сего знания. Для этого и вменяется людям напоминающее о Господе поклонение (*'убада*), которое должно повторяться ими для закрепления данного понимания²¹, дабы продолжался призыв к справедливости, на каковой зиждется жизнь рода человеческого. Помимо множества благ в земной жизни, тому, кто исполняет обряды поклонения, присоединяется и щедрое вознаграждение в жизни иной. А исполняющему их гностику с этим приходит еще одна польза, коей он отмечен в плане споспешествования ему на пути к заветной цели²².

¹⁵ В некоторых рукописях: напоминание (*танбих*).

¹⁶ По толкованию ат-Тусы, Ибн-Сина, говоря в предыдущем параграфе об ориентированности аскета и поклоняющегося из числа не-гностиков на потустороннее вознаграждение, в настоящем параграфе останавливается на обосновании этого вознаграждения [3, с. 1035]. Для ар-Рази же речь здесь идет об обосновании наличия гностиков: пророк есть величайший (*аджалль*) из гностиков, посему доказательство его бытия служит также доказательством бытия гностика [2, с. 594].

¹⁷ Питанием, одеждой, кровом, образованием и т.д.

¹⁸ То есть пророком / Посланником Божьим.

¹⁹ Чудеса.

²⁰ Араб.: *аль-кадир аль-хабир*; коранические эпитеты Бога – см. соответственно айаты 30:54 и 6:18.

²¹ Посредством повторяющихся обрядов – молитвы и т.п.

²² На пути к подлинному совершенству, о котором говорилось выше (во втором параграфе).



Взгляни на [сию Божью] мудрость, а с ней на милость и благодать²³ – и тебе явится такое, что повергнет тебя в изумление. Так соблюдай [Закон] и следуй по пути правому [к Господу]²⁴.

[5] Указание: [цель гностика в стремлении к Богу и поклонении Ему]

Гностик стремится (глагол *арада*) к Первоистинному (*аль-хакк аль-авваль*) не ради чего-либо иного, помимо Него; и ничего другого он не предпочитает познанию (*ирффан*) Его²⁵. Поклоняется он Ему ради Него самого, и только, ибо достойно Оно поклонения, и поклонение есть возвышенная связь с Ним. Это не служение в расчете на награду или из страха перед карой²⁶, иначе то, на что поклоняющийся надеется или чего он страшится, будет подлинным мотивом или искомым. И Истинное окажется не целью (*гидйа*), но лишь средством (*васыта*) достижения чего-то другого, кое – а не Оно – ищется.

[6] Указание: [о стремящемся к Богу как средству]

Дозволяющий²⁷ превращение Истинного в средство достоин жалости (*мархум*)²⁸ в каком-то смысле. Ибо он не вкусил наслаждения Им, дабы склониться к Нему. Ведь ему знакомы лишь ущербные наслаждения, посему и тяготеет к ним, не ведая о том, что стоит за их пределами. В сравнении с гностиками таковые напоминают только детей по отношению к взрослым. Не зная о некоторых радостях, коих добиваются взрослые, и ограничиваясь удовольствиями от игр, дети удивляются, когда серьезные люди отворачиваются от подобных занятий и обращаются к другим.

Точно так же человек, чья близорукость заслонила от него прелесть Истинного, цепляется за ближайшие, мнимые наслаждения. А если он отказывается от них в земной своей жизни, то делает это так неохотно

²³ «Мудрость» (*хикма*) – это поддержание порядка указанным способом, «милость» (*рахма*) – щедрое вознаграждение сверх великой пользы, «благодать» (*ни'ма*) – подлинное блаженство, присоединяющееся к двум предыдущим [3, с. 1038].

²⁴ Араб.: *акым ва-истаким*; перевод дан согласно толкованию ат-Тусы [3, с. 1038]; по ар-Рази: «Сделай, чтобы другие соблюдали закон, и сам соблюдай его» [2, с. 596].

²⁵ Разве только самого Истинного: как ниже скажет об этом философ (в § 20 настоящей главы), Истинное предпочтимо перед гносисом, ибо кто возжелает гносис ради самого гносиса, тот стремится к чему-то иному, помимо Него. По разъяснению ат-Тусы, у гностика, ведающего о подлинном совершенстве, имеются два состояния: одно связано с его душой – влечение (*махабба*) к этому совершенству, а второе принадлежит его душе и телу вместе, – а это движение в поиске приближения к совершенству. Первое состояние Ибн-Сина характеризует здесь как «воление» (*ирада*), второе – как «поклонение» (*та'аббуд*) [3, с. 1043].

²⁶ Араб.: *рагба* и *рахба* соответственно.

²⁷ То есть аскет и поклоняющийся.

²⁸ То есть достоин, чтобы взывать о милости (глагол *таракххима*) Божьей к нему.



и лишь в надежде, что на том свете возвратит их сторицей. Поклоняется он Богу²⁹ и повинуется Ему только для того, чтобы в жизни иной Он предоставил ему насыщаться таковыми, воскрешая его к пище вкусной, питью приятному и соитию сладостному. А при тщательном рассмотрении обнаруживается, что и в здешней жизни, и в тамошней взор его устремлен не к чему иному, как к наслаждению от чревоугодия и совокупления.

Кто же водим святостью по пути предпочтения³⁰, познает подлинное наслаждение, к коему и обращает лик свой. И жалеет³¹ он отклонившегося от стези правой, хотя тот и получит обещанное вознаграждение за прилежные труды³².

[2. Ступени восхождения гностика]

[7] Указание: [начало движения – «воление»]

Первой ступенью (*дараджа*) продвижения гностиков [к Истинному] является та, которую они сами называют «волением» (*ирада*). Это есть желание (*рагба*), охватывающее человека, который озарен доказательной истиной или чья душа полагается на исповеданную веру, – желание ухватиться за рукоятку крепкую³³, и тогда его тайник обратится к [миру божественной] святости, дабы обрести радость соединения (*иттисал*).

Покуда человек находится на этой ступени, он называется «волящим» (*мурид*)³⁴.

[8] Указание: [духовные упражнения как орудие движения]

Далее гностик нуждается в упражнении (*рийада*). А такое преследует три цели.

Первая – устранение с пути предпочтения всего, помимо Истинного³⁵;

²⁹ В одной рукописи добавлено: «преславлен Он (*субхана-Х*)!»

³⁰ Предпочтения Истинного всему другому.

³¹ См. примечание 28.

³² Получит чаемые им телесные наслаждения, в образах которых религия обычно описывает посмертное счастье. В § 17 гл. 8 было сказано о возможности приобщения душ простоумных людей к небесным телам, содействующим в обретении соответствующих воображаемых (имагинативных) образов.

³³ Араб.: *аль-’урва аль-вуска*; аллюзия на айаты 2:256 и 31:22; через разум или через религию у такого возникает убеждение, по которому счастье состоит в пренебрежении всем, помимо Бога.

³⁴ В суфизме *мурид* – это дебютант, который под руководством наставника (*шайх*) следует по мистическому пути.

³⁵ Освобождение от внешних препятствий.



Вторая – подчинение влекущей души душе умиротворенной, дабы имагинативные и эстимативные силы устремились к образам (ед. ч. *таваххум*), подходящим для высшего, и отвратились от образов, относящихся к низшему³⁶;

Третья – утончение (*талтыф*) тайника в аспекте пробуждения (*танаббух*)³⁷.

Первой цели споспешествует подлинная³⁸ аскеза.

Второй же содействует множество вещей – (1) сопровождающееся мыслью (*фикра*) поклонение³⁹, (2) мелодии (ед. ч. *ляхн*), притягивающие силы души и делающие слова приемлемыми для них, (3) сами увещающие (*ва'уз*) слова, произнесенные человеком праведным⁴⁰, в красноречивых выражениях, нежным голосом, в правильном направлении.

Третьей цели способствует утонченное мышление (*фикр латыф*) и возвышенная любовь (*'ушк 'афиф*), когда повелевают [духовные] качества возлюбленного, а не сила вожделения⁴¹.

³⁶ Вторая цель связана с устранением внутренних препятствий – животных влечений. Влекущая / повелевающая [совершать дурное] душа (*ан-нафс аль-амма*) – это животная сила души; умиротворенная (*мутма'инна*) душа – разумная сила. Как пишет ат-Тусы, животная сила, которая служит началом животных восприятий и движений у человека, такова, что при отсутствии у нее навыка подчиняться разумной силе она подобна неприрученному зверю – побуждаема то вожделением, то гневом, исходящими из имагинативной и эстимативной силы, и для достижения искомого использует разумную силу, таким образом выступая «повелевающей» по отношению к ней. Но если разумная сила возобладает над животной, то она будет «умиротворенной». Между этими двумя состояниями имеются еще разные промежуточные состояния, когда животная сила порой следует своей прихоти, не слушаясь разумной, а потом жалеет об этом и начинает упрекать себя – такова «порицающая (*ляввама*) душа». Эти силы души так названы Ибн-Синою вслед за Кораном [3, с. 1055], а именно: умиротворенная душа – 89:27; влекущая – 12:53 («Воистину, душа влечет к дурному»); порицающая – 75:2. У некоторых мыслителей, особенно среди суфиев, эти три описания души принимаются за различные силы / разряды человеческой души.

³⁷ В аспекте готовности для обретения совершенства, для быстрого восприятия интеллектуальных образов и для наслаждения радостями горнего мира [3, с. 1056].

³⁸ Свойственная гностикам.

³⁹ Поклонение делает тело целиком подчиненным душе, а если к тому же душа будет обращена мыслью к Истинному, то человек полностью ориентирован на Него.

⁴⁰ «Праведным» – араб.: *заки* (первая буква – *зайн*), букв.: [нравственно] чистый; в некоторых рукописях первая буква данного слова воспроизведена как *заль*, т.е. имеет смысл «умный».

⁴¹ Любовь / влечение бывает либо духовной, когда душа любящего ориентируется на уподобление душе возлюбленного в плане субстанции, восхищаясь преимущественно духовными качествами (*шам'иль*), либо животной, когда душа влекома телесной похотью и стремится к чувственному наслаждению, восторгаясь, прежде всего, внешними чертами возлюбленного.



[9] Указание: [первая ступень упражнения – когда появляются моменты озарения]⁴²

Потом в своем волении и упражнении гностик достигнет рубежа (*хадд*), когда ему будут являться сладостные искры (ед. ч. *хульса*) света Истинного, подобно зарницам вспыхивающие, а потом гаснущие. Это суть те, что они (гностики) называют «моментами» (ед. ч. *вакт*)⁴³.

И каждому такому моменту будут сопутствовать два томления (*ваджд*) – в [ожидании сияния] сего и по [уходе] оногo. С прилежанием в упражнениях эти посещения (*гавдши*) все учащаются.

[10] Указание: [вторая ступень – когда озарения поступают и без упражнения]

В это [свое упражнение] гностик далее так углубляется⁴⁴ (глагол. *аугаля*), что посещения будут охватывать его и не во время них. Всякий раз, как он увидит что-либо, обратится от него в сторону Пресвятого (*джанаб аль-кудс*), вспоминая о Нем, – и тут его осеняет новое посещение.

Так он зрит Истинного едва ли не во всякой вещи.

[11] Указание: [третья ступень – когда озарения перестают будоражить]

До этого рубежа (*хадд*) посещения так могут одолевать гностика, что он расстанется с покоем (*сакцна*). От присутствующих рядом с ним не ускользнет его взбудораженность⁴⁵.

Однако при длительном упражнении посещения перестанут сильно будоражить гностика. И он обретет способность сокрытия (*тальбис*) сего.

⁴² Ат-Тусы отмечает в рассуждениях Ибн-Сины девять ступеней духовного вознесения мистика-гностика, по три на каждом из трех этапов – начальном, срединном и конечном [3, с. 1070–1071]. В своих примечаниях к комментариям ат-Тусы редактор Х. Амули приводит порой встречающиеся названия этих ступеней (см.: [3, с. 1060–1068]), и эти же названия даны в оглавлении, составленном М. Зарии, – редактором издания книги Ибн-Сины, лежащего в основе настоящего перевода. Некоторые из этих обозначений употребляются в самом авиценновском тексте в названии соответствующих параграфов, но чаще всего здесь фигурируют формы однокоренных глаголов. Нам представляется, что в ряде случаев эти названия не вполне адекватно выражают суть той или иной ступени, а посему мы решили их отразить не в названиях соответствующих параграфов, а в примечаниях.

⁴³ Отсюда название этой первой ступени – «моменты (*аукал*)»; см. предыдущее примечание. Как пишет ат-Тусы, подобное состояние [мистики / суфии] называют «моментом» (*вакт*), исходя из слов Пророка: «У меня бывает момент [общения] с Богом, когда мне не до (*ля йаса'уни фи-х*) какого-либо приближенного [к Богу] ангела или пророка-посланика» [3, с. 1060–1061]; данный хадис не фигурирует в шестикнижной Сунне; встречается и такая его формулировка: «У меня бывает момент, когда мне не до кого-либо, помимо Господа моего» (см.: [8, с. 164]).

⁴⁴ Глагол. *таваггалья*; в некоторых рукописях фигурирует однокор. *аугаля*; отсюда название этой ступени как «углубление (*таваггаль*)» – см. примечание 42.

⁴⁵ Отсюда название этой ступени как «взбудораженность (*истифаз*)» – см. примечание 42.



[12] Указание: [четвертая ступень – когда озарение становится привычным]

Последующее упражнение доводит гностика до такого состояния, когда его «момент» превращается⁴⁶ в покой (*саққна*). Ухваченное становится привычным, а сверкающие искры – сияющим пламенем. У него возникнет общение (*му'арафа*)⁴⁷ прочное, которое словно дружба (*сұхба*) давняя.

Гностик наслаждается сим общением – отходя же от него, он испытывает смятение и огорчение.

[13] Указание: [пятая ступень – когда состояние расставания кажется неотличимым от состояния общения]

До сего рубежа у гностика еще может внешне проявляться переживаемое им⁴⁸. Но чем больше он будет погружаться⁴⁹ в означенное общение, тем менее заметно это будет сказываться на нем: отсутствуя, он будет присутствовать; находясь в пути, он будет стоять на месте⁵⁰.

[14] Указание: [шестая ступень – когда общение достигается по желанию]

До сего рубежа общение может удаваться ему лишь временами. Однако постепенно оно станет таковым, что гностик будет удостаивать себя его всякий раз, когда пожелает (глагол *шқ'а*)⁵¹.

[15] Указание: [седьмая ступень – когда общение происходит даже непреднамеренно]

Переступив ту ступень (*мартаба*), гностик становится таковым, что состояние его уже не зависит от его желания (*машқ'а*) – всякий раз, глядя на какую-то вещь, он узрит другую⁵², даже если такое видение не входило в его цель.

Так у гностика прочно утвердится отворачивание (*та'рудж*)⁵³ от мира ложного к миру Истинного; со всех же сторон его окружают не ведающие (ед. ч. *гафиль*) [о сем]⁵⁴.

⁴⁶ Посему данная ступень называется «превращением (*инкиляб*)» – см. примечание 42.

⁴⁷ С Истинным; заметим, что *му'арафа* того же корня, что и *'ирфан*.

⁴⁸ Чувство радости – от встречи, чувство сожаления – при расставании.

⁴⁹ Отсюда название этой ступени как «погружение (*тагальгуль*)» – см. примечание 42.

⁵⁰ При соединении гностика с Истиной окружающим кажется, что он еще при них, хотя в действительности это не так.

⁵¹ Отсюда название этой ступени как «желание (*машқ'а*)» – см. примечание 42.

⁵² Из мира горнего, т.е. Первоистинное.

⁵³ Так эта ступень называется «отворачиванием» – см. примечание 42.

⁵⁴ Или: со всех же сторон Его окружают не ведающие [о Нем]. В последнем случае речь идет о тех, которые кружат вокруг да около Истинного, не достигая Его; в первом – о тех, которые окружают гностика, не ведая о его постижении Истинного.



[16] Указание: [восьмая ступень – когда Истинное отражается в душе, еще осознаваемой]

А если от упражнения гностик перейдет к достижению (*найль*)⁵⁵, то его тайник станет идеально полированным зеркалом (*мир'ат маджлюва*), установленным напротив Истинного. К нему потекут высшие наслаждения (ед. ч. *лязза*), и возрадуется он самостью / душой (*нафс*) своей, поскольку на ней уже будет отпечаток (*асар*) Истинного. И так он обращает свой взор то на Истинного, то на самого себя⁵⁶, колеблясь⁵⁷ между ними.

[17] Указание: [девятая / заключительная ступень – подлинное соединение, когда гностик исчезнет для самого себя]

Потом гностик, скрывшись (глагол *габа*) от самого себя, станет созерцать (глагол *ляхаза*) Пресвятого, и только Его. Если же он и созерцает свою самость, то только как созерцающую, а не наряженную⁵⁸.

Вот тогда-то и будет истинное прибытие (*вусул*)⁵⁹!

[3. Ступени собственно гносиса и свойства достигших его]

[18] Напоминание: [все состояния, кроме последнего, ущербны]

Ориентация на что-либо, помимо Него, все равно есть некое [отвлекающее от Истинного] занятие (*шугль*)⁶⁰.

Гордость (*у'тидд*) подчиненностью души – на самом деле есть бессилие (*'аджз*)⁶¹.

Хвастовство (*табаджжух*) украшающими наслаждениями как таковыми, пусть это и наслаждение Истинным, в действительности есть заблуждение (*тих*)⁶².

⁵⁵ Истинного.

⁵⁶ То на восхищающего Истинного, то на восхищающуюся Истинным самость гностика [3, с. 1068].

⁵⁷ Отсюда наименование этой ступени «колебание (*тараддуд*)» – см. примечание 42.

⁵⁸ Араб.: *би-зинати-ха*; на предыдущей ступени гностик еще созерцает свою самость запечатленной Истинным и облеченной в наряд от Него.

⁵⁹ На этом основании данная ступень именуется «прибытием» – см. примечание 42. Здесь *вусул* имеет тот же смысл, что и однокоренное *иттисал*, переведенное нами выше как «соединение».

⁶⁰ Аскеза (*зухд*) ущербна, ибо, претендуя на отказ от всего, что отвлекает от Бога, она ориентируется на отличное от соединения с ним потустороннее блаженство, а значит, оборачивается отвлекающим от Него занятием [3, с. 1072].

⁶¹ Поклонение (*'убада*) – это подчинение повелевающей души душе умиротворенной, дабы при содействии первой вторая была бы способна совершать присущие ей действия, а сие и есть бессилие; следовательно, поклонение приводит к тому, от чего оно призвано остерегать [3, с. 1072–1073].

⁶² Состояние, связанное с предпоследней (восьмой) ступенью, также ущербно (а с ней и все предшествующие ей ступени): полученное наслаждение предполагает блуждание между двумя объектами, тогда как путник стремится к преодолению растерянности [3, с. 1073].



Всецелое обращение к Истинному – вот что есть спасение (*халдс*)!

[19] Указание⁶³: [стадии гносиса]

Гносис начинается с разлучения (*тафрцк*), стряхивания (*нафд*), отказа (*тарк*) и пренебрежения (*рафд*)⁶⁴;

углубляется до собирания (*джам*) – собирания атрибутов Истинного [и наделения]⁶⁵ ими искренне стремящейся (*мурида*) самости⁶⁶;
достигает (*мунтах^{III} иля*) Единого (*аль-вахид*);
и остановится (*вукуф*)⁶⁷.

⁶³ В некоторых рукописях фигурирует «напоминание».

⁶⁴ Согласно мистикам (*ахль аз-заук*), совершенствование души осуществляется в два этапа, отрицающий и утверждающий – «снятием / очищением» и «обряжением / украшением» (араб.: *тахлийа* и *тахлийа* соответственно, в первом слове буква х – с точкой; первый этап порой также обозначают словом *тазкийа*). В указанных словах Ибн-Сины обозначены четыре ступени первого этапа: «разлучение» самости гностика со всем, что отвлекает ее от Истинного; «стряхивание» с себя следов таких отвлекающих вещей (например, интерес к ним); «отказ» от отвлекающих вещей ради достижения совершенства самого по себе; «пренебрежение» самостью целиком [3, с. 1075–1076].

⁶⁵ Глаг. *джама’а* означает «собирать, объединять», а вместе с частицей *л* – «присоединять к» кому- / чему-либо.

⁶⁶ Таков этап «обряжения» (см. предыдущее примечание), о котором Ибн-Сина говорит и в нижеследующем параграфе. Как разъясняет ат-Тусы, на этом этапе гностик, отрешаясь от своей самости и соединяясь с Истиной, видит всякую мощь (*худра*) погруженной в Его могущество, охватывающее всё посильное (*макдурат*) [кому-либо]; видит всякое знание, погруженное в Его знание (*ильм*), от которого не ускользнет никакое сущее; видит всякую волю, погруженную в Его волю (*ирада*), которой ни одно из возможных не может не подчиняться, – но всякое сущее и всякое совершенство сущего исходит от Него одаренное Им. В таком случае Истинное становится оком, которым зрит гностик, слухом, которым он слышит, мощью, которой он действует, знанием, которым он познает и бытием, которым он существует. Именно тогда гностик облачается в нравы (*мутахаллик би-ахляк*) Бога [3, с. 1075–1076].

Слова ат-Тусы о становлении Бога оком, слухом и т.п. перекликаются с хадисом, приведенным Ибн-Синою в трактате «О любви» (*фи аль-ушк*) и в близкой версии переданным в своде аль-Бухари (см.: [9, № 6502]; 10, с. 287), а высказывание о нравственных качествах – аллюзия на широко распространенное в суфийских кругах изречение, возводимое к року Мухаммаду, – «Облачайтесь в нравы Бога» (*тахаллаку би-ахляк Аллах*).

⁶⁷ Согласно разъяснению ат-Тусы, гностик, обретя Божьи атрибуты (ед. ч. *сыфа*), постигает, что все эти атрибуты и им подобные качества множественны по отношению к множественности [сущих], но едины по отношению к их единому Первоначалу (*мабда*). Ибо самостное Его знание – это и есть Его самостное могущество, а последнее – то самое, что и Его воля, и т.д. Никто иной, нежели Он, не имеет самостного бытия – а посему нет атрибутов, отличных от самости, и нет самости, квалифицируемой атрибутами, но все это есть нечто единое. «Отныне больше нет ни описывающего (*васыф*), ни описываемого (*маусуф*); ни ищущего (путешествующего, *салик*), ни искомого (того, к кому путешествуют, *маслюк* [иляй-х]); ни познающего (*ариф*), ни познанного (*маруф*) – это и есть стадия остановки (*макам аль-вукуф*)» [3, с. 1077].



[20] Указание⁶⁸: [о второй стадии]

Кто возжелает гносис ради самого гносиса, тот исповедует второе (*ас-сани*)⁶⁹. Кто же достиг (*ваджада*) гносиса, но словно достиг не его, а познанного им, тот благополучно доплыл до берега.

Здесь также имеются ступени, которые не менее значительны сравнительно с предыдущими и о которых мы предпочли говорить лишь кратко⁷⁰. Ибо обычными словами и выражениями их не разъяснить, [умственными] усилиями их не постичь, разве [частично] посредством воображения⁷¹. Кто желает познать их, пусть вступит в число людей созерцания (*мушахада*), а не разглагольствования (*мушафаха*), в общество достигших (ед. ч. *вдсыл*) самбй ('*айн*) [вещи], а не слышащих отзвуки (*асар*)⁷² [ее].

[21] Напоминание: [о некоторых характеристиках гностика]⁷³

Гностик дружелюбен (*хашш*), приветлив (*баши*) и улыбчив (*бассам*). По скромности (*таваду*) своей он чтит млада, как чтит стара; любезен с безвестным, как со знаменитым⁷⁴.

Да и как гностику не быть дружелюбным, раз он радуется Истинным и всякой вещью, видя Его в ней?! Как ему не относиться одинаково⁷⁵ [ко всем людям], когда все для него равнодостоинны милости, хотя и падки на пустую суету⁷⁶.

⁶⁸ В некоторых рукописях данный параграф озаглавлен как «Напоминание».

⁶⁹ То есть не будет настоящим монистом (*муваххид*), ибо он стремится еще к чему-то наряду с Богом.

⁷⁰ Речь идет о ступенях, связанных с этапом «обряжения» (*тахлийа*) положительными качествами – божественными, по поводу чего Ибн-Сина в предыдущем параграфе ограничился общим рассуждением (см. также примечание 66).

⁷¹ Оговорка касательно воображения (*хайаль*) связана с тем, что при углублении самостей гностиков в созерцание (*мушахада*) божественного мира может случиться так, что в их воображении появятся имитации увиденного ими там, пусть и очень далекие от подлинника (об этом Ибн-Сина рассказывает в следующей, десятой главе).

⁷² Букв.: «след». Восхождение по ступеням первого восхождения есть путешествие к (*сулюк иля*) Богу, по ступеням второго – путешествие в (*сулюк фи*) Нем (этапы второго путешествия именуется также «ступенями прибытия», *дараджат аль-вусуль*); и оба путешествия завершаются растворением в единстве (*аль-маху / аль-фана' фи ат-таухид*) [3, с. 1069, 1072].

⁷³ Завершив рассуждение о ступенях гностиков, философ переходит к рассмотрению их нравов и свойств [3, с. 1081].

⁷⁴ «Безвестный» – араб.: *хамиль*, «знаменитый» – *набих*; в переводе этих двух слов мы следовали толкованию ат-Тусы, передающего второе обозначение как *машхур* [3, с. 1082]; другая возможная интерпретация: «невежда» и «образованный» соответственно.

⁷⁵ Глаг. *савва*; [имя действия *тасвийа*].

⁷⁶ Как указывает ат-Тусы, эти два нравственных качества (*хульк / хулюк*) – дружелюбие и одинаковое отношение ко всем окружающим – суть проявления (ед. ч. *асар*) единого качества, именуемого «довольством, благоволением» (*рида*): человек с означенным нравом не порицает чего-либо, не боится прихода чего-либо и не печалится из-за ухода чего-либо. О таком довольстве Бог говорит [в кораническом аяте 9:72]: «И благоволение Бога превеликое»; соответственно сему Раем, [по Сунне], заведует ангел по имени Ридван (др. чтение – Рудван; однокор. синоним обозначению *рида*. – Т. И.) [3, с. 1082].



[22] Напоминание: [различие между состояниями до соединения и после него]

У гностика бывают состояния, при которых он не выносит даже легкого шороха или шепота, не говоря уже о более отвлекающих вещах. Таковы его состояния в моменты, когда тайником своим он целиком обращен к Истинному: если в эти моменты – из-за его души⁷⁷ или из-за движения его тайника⁷⁸ – появится завеса, до прибытия [к Истинному]⁷⁹.

Во время же прибытия [к Истинному] гностик либо так занят Им, что полностью отвлечен от всего прочего⁸⁰, либо благодаря широте своей силы он открыт на обе стороны⁸¹.

Также и после возвращении [от Него] в облачения [Его] милости⁸² он будет самым приветливым из людей⁸³.

[23] Напоминание: [кротость гностика]

Гностик выше слезки и шпионства⁸⁴. При наблюдении чего-то предосудительного (*мункар*) его охватывает не столько гнев, сколько жалость (*рахма*), ибо ему ведома кроющаяся в предопределении Божья тайна⁸⁵. Когда он повелевает благообразное (*ма'руф*)⁸⁶, то делает это как мягкий наставник, а не как грубый коритель.

А если гностик превозносит благообразное, [порой скрывая его от кого-либо]⁸⁷, то [лишь] в силу ревностного [обережения] от не заслуживающих сего.

⁷⁷ Когда в нее привходит нечто, нарушающее предрасположение гностика к соединению.

⁷⁸ Если в мыслях гностика появится такое, что толкает его к отвлечению на что-либо, помимо Истинного.

⁷⁹ Поэтому такой гностик не дойдет до Истинного, пребывая в состоянии растерянности (*мутахаййир*) и ожидания. В этом состоянии он не терпит ничего привходящего, ибо сие отвлекает его от чаемого соединения [3, с. 1084].

⁸⁰ Из-за несовершенной силы сокровенного «я» или по причине полной занятости Истинным.

⁸¹ И на Истинное, и на все остальное. В таком случае внешние вещи не раздражают гностика, ибо не отвлекают от Истинного.

⁸² Аллюзия на обычай, когда, например, царь в знак особого расположения накидывал на плечи одариваемого свой плащ.

⁸³ Поэтому все привходящее к нему гностик встречает с открытой душой.

⁸⁴ За дурными деяниями людей.

⁸⁵ Араб.: *мустабсыр би-сирр Аллах фи аль-кадар*.

⁸⁶ Аллюзия на религиозно-этический принцип повелевать благообразное / добро и остерегать от предосудительного / зла (см. аят 3:104).

⁸⁷ Вставка согласно толкованию ат-Тусы [3, с. 1086].



[24] Напоминание: [храбрость, щедрость и великодушие]

Гностик смел (*шуджа*) – как же может быть иначе, раз он далек от страха смерти?!

Щедр (*джавад*) он – как же может быть иначе, раз ему чужда привязанность ко всему бренному?!

Великодушен (*саффах*)⁸⁸ он – как же может быть иначе, раз его душа слишком возвышенна, чтобы ей могли нанести рану обидчики?!

Незлопамятен (*насса*)⁸⁹ он – как же может быть иначе, раз память (*зикр*) его всецело занята Истинным?!

[25] Напоминание: [различие гностиков по интенциям и состояниям]

Гностики могут отличаться друг от друга по своим интенциям (ед. ч. *хцмма*), ибо разнятся по мыслям (ед. ч. *хатыр*), приводящим вследствие различных мотивов.

Так, порой для гностика оказываются одинаковыми роскошь и нищета, а иногда он может даже предпочесть нищету. Временами ему представляются одинаковыми зловонное и благоухающее, но, случается, он может даже предпочесть зловонное: это бывает, когда ему на ум приходит мысль о презрении всего, кроме Истинного.

Но иногда гностик склоняется к пригожеству, возжелает из всего красивого наипрекраснейшее, отвращаясь от уродливого и безобразного. Это бывает, когда он по нраву своему склоняется ко внешним [благообразным] вещам – гностик может тяготеть к изяществу во всем, ибо таковое является особым даром Первопромисла (*аль-'инйа аль-уля*) и ближе стоит к Тому, к Кому он стремится.

Такие [состояния] могут различаться как от одного гностика к другому, так и по разным [отрезкам] времени у одного и того же гностика.

[26] Напоминание: [отвлеченность гностика от культовых обязанностей в момент соединения]

Кроме того, гностик [при соединении с Истинным] может так предаваться этому, что забывает обо всем, [включая религиозные предписания]. Таковой оказывается в положении не [религиозно] обязанного. Как же иначе: ведь обязанность (*таклифф*) вменяется осознающему ее и [имеет силу именно] во время ее осознания – падает ли грех [несоблюдения] на не осознающего ее?!⁹⁰

[27] Напоминание: [соединение удается лишь немногим]

Истинное превыше того, чтобы доступ к Нему был открыт для всякого желающего, или чтобы Его постигли не иначе, как только один, а потом

⁸⁸ Буква *с* – араб. *сад*.

⁸⁹ Букв.: «забывчивый», а именно – забывающий злобу.

⁹⁰ Соответствующий последней фразе («падает ли...») арабский оригинал дефектен.



другой! Вот почему изложенное в данном разделе может показаться невежде несерьезным, хотя для знающего оно весьма поучительно.

Кто, услышав таковое, испытает отвращение, пусть винит в этом лишь самого себя. Ибо, возможно, его душа не подходит сему⁹¹. Ведь каждый поспешествует, к чему он был создан⁹².

Глава десятая

Таинства знамений⁹³

[1. Длительное воздержание от пищи]⁹⁴

[1] Указание: [таковое возможно]

Если до тебя дойдет, что некий гностик необычайно долгое время воздерживался от [и так] усеченной⁹⁵ его пищи, то любезно поверь таковому и осмысли сие [в свете] известных законов⁹⁶ природы.

[2] Напоминание: [пример]

Вспомни, что если от обработки хороших веществ имеющиеся в наших [организмах] природные силы отвлекутся перевариванием дурных веществ⁹⁷, то хорошие вещества сохраняются, слабо растворяясь и не нуждаясь в замене. Тогда человек может не принимать пищу в течение столь длительного времени, за которое или даже за десятую долю которого другой человек в ином состоянии погиб бы, – этот же остается в живых.

[3] Напоминание: [о психической основе]

Разве тебе не стало ясно⁹⁸, что некоторые из модусов⁹⁹, первично приводящих к душе, могут спуститься к телесным силам, равно как и некоторые из модусов, первично приводящих к телесным силам, могут подняться, достигая самости души? Как же иначе, раз тебе известно, что от страха у человека аппетит пропадает и пища плохо перевари-

⁹¹ Такая разновидность совершенства не из числа тех, что обретается чистым стяжением (*иктисаб махд*), но для него требуется также наличие субстанции, по своей врожденной природе (*фитра*) подходящей для этого [3, с. 1093].

⁹² Слова «каждый... создан» (араб.: *куллюн муйассарун ли-ма хулика ля-ху*) содержатся в одном хадисе, приведенном и у аль-Бухари [9, № 7551], и у Муслима [11, № 6733/2647].

⁹³ Араб.: *Фи асрар аль-айат*. Об обозначении *айа* было сказано в пункте 3 Предисловия.

⁹⁴ Четыре подглавы выделяются вслед за ар-Рази [2, с. 631].

⁹⁵ Араб.: *марзу*; гностик обычно довольствуется небольшим количеством еды и вообще мало возжелает чувственных наслаждений.

⁹⁶ Араб.: *мазхиб*, ед. ч. *мазхаб*.

⁹⁷ Например, в случае горячки, как об этом будет сказано ниже, в § 4.

⁹⁸ Из изложенного в § 6 гл. 3.

⁹⁹ Или состояния; араб.: *хай'ат*, ед. ч. *хай'а*.



вается, а он теряет способность совершать естественные деяния, которые прежде ему были под силу?!

[4] Указание: [подробное разъяснение]

Если умиротворенная душа¹⁰⁰ укрощает телесные силы, то в свойственных им занятиях¹⁰¹ они тянутся за ней, независимо от того, есть ли нужда в этом¹⁰² или нет. Чем сильнее тяготение [души к миру божественного], тем сильнее их притяжение [к ней], а значит, еще сильнее они отвлекаются от аспекта [деятельности], от которого уходят. Тогда природные действия, атрибутируемые силам растительной души¹⁰³, [так] приостанавливаются, что исходящее от них растворение [хороших веществ] будет еще меньше, нежели при болезни.

И по-другому быть не может, раз горячая (*харр*) болезнь¹⁰⁴, вследствие [высокой] температуры, непременно сопровождается [более сильным] разжижением, которое не обусловлено природой?! Кроме того, в [некоторых] разрядах болезни наличествует противодействующий [фактор], который ослабляет силу, но такового нет в случае с указанным притяжением [телесных сил к разумной душе].

Следовательно, у гностика есть свойственная больному отвлеченность природы от материи¹⁰⁵, а вдобавок имеются два преимущества: отсутствие разжижения, которое вызывается чем-то вроде горячей плохой смеси¹⁰⁶, и отсутствие болезни, которая противодействует силе. У него еще наличествует нечто третье, а именно покой организма в отношении телесных движений – прекраснейший пособник!

Итак, гностик в еще большей степени заслуживает, чтобы сила его сохранилась. Посему рассказанное тебе об этом не противоречит закону природы.

¹⁰⁰ См. примечание 36.

¹⁰¹ Например, пищеварении.

¹⁰² В оригинале: *иляй-ха*, «в ней / них»; по ар-Рази, речь идет о нужде в тяге [2, с. 634].

¹⁰³ Араб.: *ан-нафс ан-набатиййа*; три силы ее – питающая (*газийя*), ростовая (*мунамиййа*) и размножающая (*муваллида*). Об этих силах говорится в § 2 Дополнения к гл. 3.

¹⁰⁴ То есть сопровождающаяся повышением температуры организма, в противоположность болезни холодной (*барид*).

¹⁰⁵ От пищеварения.

¹⁰⁶ Араб.: *су' аль-мизадж аль-харр*. «Смесь / мизадж» представляет собой сочетание в человеческом организме четырех первоэлементов – земли, воды, воздуха и огня. В зависимости от преобладания данного элемента смесь называется «сухой» (*джафф*), «холодной» (*барид*), «влажной» (*ратыб*) или «горячей / теплой» (*харр*) соответственно. Здесь скорее подразумевается не повреждение горячей смеси, а повреждение смеси из-за потусторонней теплоты / температуры.



[2. Непосильные другим телесные действия]

[5] Указание: [таковое возможно]

Если до тебя дойдет, что своей силой некий гностик смог совершить такое действие или движение¹⁰⁷, каковое не под силу другим, то не встречай это категорическим отрицанием. Возможно, ты найдешь путь к причине, рассматривая законы природы.

[6] Напоминание: [подробное разъяснение]

Когда человек находится в нормальном состоянии, то у него определенное, вполне ограниченное количество силы в отношении того, что он делает или чем движет. Затем к его душе привходит некий модус, и ее сила снижается до такого уровня, что он окажется неспособным сделать и десятой доли от того, что обычно ему посильно, как сие случается с ним в момент страха или печали. Или, [наоборот], к нему привходит другой модус, благодаря которому приумножается предел его силы, так что с ее помощью он становится способным сделать многократно превосходящее обычного, как сие случается с ним в момент гнева или соревнования, умеренного опьянения и возбуждающей радости.

Посему неудивительно, если у гностика возникнет некоторое возбуждение, какое возникает при радости, и оно придаст его силам властную мощь, или если его охватит гордость, какая охватывает во время соревнования, и его силы зажгутся яростью. Это возбуждение превыше и мощнее того, что возникает при радости или гнев. Как может быть иначе, раз оно [вызвано приобщением] к чистой Истине¹⁰⁸, источнику сил и основе милости?¹⁰⁹

[3. Возвещение о невидимых вещах: а) общее рассуждение]

[7] Указание¹¹⁰: [такое возвещение возможно]

Если до тебя дойдет, что некий гностик, возвестив о чем-то невидимом¹¹¹, верно предвосхитил радостное [событие] или грозное, то поверь этому; и да не будет тягостно для тебя признать его, ибо у него извечные причины в законах природы.

¹⁰⁷ В оригинале два слова: *харака* («движение») и *тахрик* («приведение в движение»).

¹⁰⁸ Араб.: *сарих аль-хакк*.

¹⁰⁹ Доказательство на основе «принципа логической симметрии», который в настоящей книге уже применялся в рамках обоснования «святой» (пророческой) силы (в § 12 гл. 3; см. также: [7, с. 47–48, 157–158]).

¹¹⁰ В некоторых рукописях: Напоминание.

¹¹¹ Или: сокровенном, скрытом; араб.: *гайб*; в данном контексте речь идет о предстоящих событиях; ниже мир таких реалий – *аль-гайб* – передан как «Невидимое».



[8] Указание: [о такой возможности свидетельствуют и опыт, и доказательство]

Опыт (*таджриба*) и доказательство (*кыйас*) сходятся в том, что во время сна человеческая душа способна обрести [некоторые вещи] из Невидимого. Посему нет препятствия тому, чтобы сие обретение имело место и во время бодрствования, разве что такое препятствие, к преодолению которого существует некоторый путь и снятие которого вполне возможно¹¹².

Что касается опыта, то и услышанное [человеком от других] (*масаму*) и известное [ему по самому себе] (*та'аруф*) свидетельствуют об этом. Нет ни одного человека, который бы не испытал на себе подобный опыт, внушающий ему поверить сему, за исключением разве что такового, чья [телесная] смесь – дурная, а силы воображения и памяти – дремлющие¹¹³.

А доказательство усмотри в [нижеследующих] напоминаниях¹¹⁴.

[9] Напоминание: [первая посылка доказательства – формы партикулярной запечатлены в небесных разумах и душах]

Из приведенного выше¹¹⁵ тебе ведомо, что партикулярии¹¹⁶ (*джуз'ий-йат*) запечатлены (*манкуша*)¹¹⁷ в интеллектном мире на универсальный (*кулли*) манер. Потом тебе напомнили¹¹⁸ о том, что у телесных тел есть души, которым присущи единичные постижения (ед. ч. *идрак*), а также исходящие от единичного мнения (*ра'й*) единичные воления (ед. ч. *ирада*). И ничто не препятствует этим [душам] воспринимать (*масаввур*) единичные конкомитанты¹¹⁹ единичных движений сих [тел], [выраженные] в возникающих от них [сущих] в элементном мире¹²⁰.

¹¹² Данное препятствие – сосредоточенность на чувственном мире.

¹¹³ Обретаемый образ получается через воображение, сохраняется благодаря памяти, а его адекватность оригиналу зависит от состояния смеси [3, с. 1111]. Как отмечает Ибн-Сина в «Глоссах», обретаемое во сне сначала умопостигается, а потом воображается (от Деятельного разума сначала эмануруется к нашему разуму, а от него – к воображению); в обычном же постижении дело обстоит наоборот: сперва мы воображаем вещь, а затем ее умопостигаем [12, с. 83, 87–88].

¹¹⁴ Приведенное здесь доказательство зиждется на двух посылках, первая из которых вытекает из напоминаний, приведенных в следующем (девятом) параграфе.

¹¹⁵ В § 7 Дополнения к гл. 3.

¹¹⁶ Единичные [формы / образы вещей подлунного мира].

¹¹⁷ В [отделенных] интеллектах [небесных сфер] еще до возникновения соответствующих единичных вещей [3, с. 1113]; по ар-Рази, «запечатлены» – познаны (*ма'люма*) отделенными интеллектами [2, с. 641].

¹¹⁸ В § 10 гл. 6.

¹¹⁹ Сопутствующие импликации; араб.: *лявазим*, ед. ч. *лязим*.

¹²⁰ Араб.: *аль-'алям аль-'унсури*; подлунная сфера, в которой тела состоят из четырех элементов – земли, воды, воздуха и огня. Души постигают конкомитанты (сопутствующие) движений небесной сферы, поскольку постижение причины (здесь: постижение души себя в качестве ближней причины движений данной небесной сферы) предполагает постижение как самого причиненного, так и его конкомитантов; так что души небесных тел ведают обо всех частностях / партикуляриях, имеющих быть в подлунном мире.



Далее, если верно то¹²¹, к чему подводит особый тип рассмотрения, скрытого разве только не от [людей], твердых¹²² в высшей философии¹²³, а именно: то, что у [небесных тел] имеется, помимо отделенных (*муфари́ка*) интеллектов¹²⁴, служащих словно принципами / началами (ед. ч. *мабда'*) для них, также и разумные (*наты́ка*) души, которые не запечатлены (*мунтаби'а*) в материях этих [тел]¹²⁵, но связаны с ними наподобие связи наших душ с нашими телами, и что благодаря такой связи сии [разумные души] обретают некоторое совершенство (*камаль*)¹²⁶, – если верно это, то небесным телам присуще дополнительное [преимущество] здесь, поскольку с одним единичным мнением сочетается другое, универсальное¹²⁷.

Из напоминаемого нами складывается у тебя [представление] о том, что у партикулярий¹²⁸ имеется запечатление в интеллектном мире на универсальный манер, а в психическом мире – запечатление на партикулярный манер, при котором воспринимается время (*вакт*)¹²⁹, или же имеются оба запечатления одновременно¹³⁰.

¹²¹ Это и есть та тайна (*сирр*), о которой говорится в конце § 6 Дополнения к гл. 3.

¹²² Араб.: *расихун*; аллюзия на аят 3:7.

¹²³ Араб.: *аль-хикма аль-мута'алия*; о ней было сказано в пункте 1 Предисловия к переводу.

¹²⁴ И помимо самбы телесной (*джисманцййа*) души.

¹²⁵ То есть сама по себе таковая не является телом или чем-то телесным.

¹²⁶ Обретают все новые и новые совершенства. Обо всем этом в отношении человеческой души речь шла в третьей и шестой главах.

¹²⁷ Партикулярное мнение телесной души небесного тела и универсальное мнение его разумной души; тогда движения этого тела будут схожими с человеческими деяниями; а то, принципом чего служит сначала разумение и потом воображение, выше того, принципом чего служит чистое воображение [2, с. 641], поскольку данное сочетание может необходимым образом привести (глаг. *истальзама*) к результату, как сие имеет место в человеческом уме [3, с. 1114].

¹²⁸ Партикулярий подлунного мира.

¹²⁹ Воспринимается наличие [партикулярии] или ее отсутствие в данный момент (*ан*) [2, с. 642]. Так обстоит дело с традиционной для перипатетиков точки зрения.

¹³⁰ «Или же...» – так обстоит дело с точки зрения самого Ибн-Сины; т.е. в психическом мире имеется одно партикулярное запечатление – согласно перипатетикам, или же оба запечатления – согласно Ибн-Сине [3, с. 1114]. Выражением «оба запечатления вместе (*ан-накшан ма^{ан}*)» Ибн-Сина снимает возможную иллюзию, будто душе небесного тела ведомо данное событие лишь по его реализации (в отличие от отделенного интеллекта, каковому такое знание перманентно присуще); в действительности же у этой души также перманентно (*абад^{ан}*) наличествует знание обо всех партикулярных, поскольку она служит их причиной и перманентно постигает свою самость, так что оба знания наличествуют вместе, не предшествуя одно другому [2, с. 642].



[10] Указание: [вторая посылка доказательства – наши души могут получить знания от небесных разумов и душ]

Печатью означенного мира твоя душа может запечатлеться соответственно ее предрасположенности и при отсутствии препятствия. Зная о сем, не отрицай того, что некоторые невидимые [вещи] запечатлеваются в ней от своего мира.

[Ниже] я тебе дам еще больше разъяснений.

[б) о причинах сновидений]¹³¹

[11] Напоминание: [взаимное притягивание и отталкивание психических сил]¹³²

Психические силы друг друга притягивают и отталкивают. Так, если душу обуревают гнев, то она отвлекается от похоти¹³³, и наоборот. И когда внутреннее чувство (*аль-хисс аль-бдтын*)¹³⁴ целиком занято собственным делом, то отвлекается от внешнего чувства, едва ли слышит и видит; и наоборот.

Если внутреннее чувство притягивается к внешнему (*захир*) чувству, то [это притягивание] склоняет разум (*акль*) к нему (внешнему чувству), и он прекращает свое мыслительное (*фикриййа*) движение, при котором часто нуждается в [этом внутреннем чувстве как] своем орудии¹³⁵. Помимо этого¹³⁶ здесь происходит еще одна вещь – душа притягивается к стороне сильного движения, вследствие чего она бросает свойственное ей занятие¹³⁷.

А если душе удастся подчинить внутреннее чувство своему контролю, то ослабевает внешнее чувство, от которого к душе уже не будет поступать ничего стоящего¹³⁸.

¹³¹ Подробное обоснование второй посылки излагаемого доказательства.

¹³² Первая посылка обещанного, пространного разъяснения.

¹³³ «Похотливая» (или страстная, вождедеющая, аффективная; араб.: *шахуанциййа*) сила побуждает двигаться к необходимым или полезным вещам с целью наслаждения, а «гневливая» (или яростная; *гадабциййа*) – к избеганию вредных или тлетворных вещей и сопротивлению таковым, добываясь победы над ними.

¹³⁴ О внешнем и внутреннем чувствах было сказано в пункте 3 Предисловия к переводу первой части настоящего произведения.

¹³⁵ «Склоняет» – араб.: *амаля*; «к нему» – *илй-хи*; вместо версии *амаля* имеется чтение *адалла* («теряет»; «сбивается»), вместо *илй-хи* – *алята-ху*, или *аляту-ху*; чему соответствует перевод: «[это притягивание] делает мышление (*фикр*), которое есть орудие разума в его умственном (*аклиййа*) движении, склоняющем разум к внешнему [чувству], и он прекращает свое движение, нуждающееся в орудии; «[этим притягиванием] разум сбивается со своего пути» (см.: [3, с. 1117]).

¹³⁶ Помимо занятости внешним чувством.

¹³⁷ То есть собственно умпостижение.

¹³⁸ Например, погруженный в мысли может не слышать сильный звук.



[12] Напоминание: [о запечатлении образов извне в общем чувстве]¹³⁹

Общее чувство¹⁴⁰ – это скрижаль запечатления (*ляух ан-наки*). Если отпечаток утвердится на ней, то он обретет статус (*хукм*) созерцаемого (*мушадхад*). Чувственный запечатлевающий [предмет] может исчезнуть для [внешнего] чувства, но его образ (*сура*) [хоть] на один момент остается в общем чувстве, тогда за этим [предметом все равно] сохраняется статус созерцаемого, а не иллюзорного (*мутавадххам*), – вспомни сказанное тебе¹⁴¹ о падающих каплях, [воспринимаемых в виде непрерывной] прямой линии¹⁴², и о запечатлении [быстро] вращающейся точки [в виде] окружности.

Итак, если образ представлен на скрижали общего чувства, то он становится созерцаемым; притом независимо от того, относится ли это (1) к первоначальному запечатлению данного образа от извне ощущаемого [предмета], (2) к сохранившемуся образу при сохранившемся ощущаемом [предмете], (3) к сохранившемуся образу исчезнувшего ощущаемого [предмета] или (4) к образу, появляющемуся на скрижали не со стороны [внешнего] ощущаемого [предмета], если такое [запечатление] возможно¹⁴³.

[13] Указание: [возможность запечатления по внутренней причине]

Порой больные и желчные (ед. ч. *мамрур*) люди могут созерцать явными и реальными некоторые чувственные образы, которые не имеют отношения¹⁴⁴ к ощущаемому вовне [предмету]. Значит, запечатление этих образов обусловлено какой-то внутренней причиной¹⁴⁵ или же причиной, воздействующей на внутреннюю причину¹⁴⁶.

Само общее чувство может запечатлеться от образов, находящихся в сфере воображения / имагинации (*тахаййуль*) и эстимации (*тавадххум*), наподобие запечатления этих образов, в сфере воображения и эстимации,

¹³⁹ Вторая посылка пространного разъяснения.

¹⁴⁰ Араб.: *аль-хисс аль-муштарак*; напомним, что в этой первой из пяти сил внутреннего чувства собираются в единое целое данные, поступающие из органов внешнего чувства – зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания.

¹⁴¹ В § 9 гл. 3.

¹⁴² Зрительная сила способна воспринимать капли только как они есть в действительности, т.е. как дискретные.

¹⁴³ На первые три случая указывают примеры с падающими каплями и вращающейся точкой; о возможности четвертого случая будет сказано в нижеследующем параграфе.

¹⁴⁴ В плане источника возникновения.

¹⁴⁵ Воображающей (имагинативной; араб.: *мутахаййиля*) силой, которая распоряжается образами, находящимися у представляющей (репрезентативной; араб.: *хайдлийя*) силы [3, с. 1121].

¹⁴⁶ [Разумной] душой, от которой образы через посредство находящейся под ее влиянием воображающей / имагинативной силы передаются в общее чувство [3, с. 1121].



от скрижали общего чувства; сие близко к тому [отображению], что происходит в случае с установленными друг против друга зеркалами.

[14] Напоминание: [о двух препятствиях запечатления]

От означенного запечатления¹⁴⁷ отвлекают два фактора:

(1) внешний чувственный, который отвлекает скрижаль общего чувства начертанием на ней [образов] от других [вещей]¹⁴⁸, как бы насильно уводя ее от воображения;

(2) внутренний – интеллектный или эстимативный, который берет под свой контроль деятельность воображения, распоряжаясь ею соответственно своим целям¹⁴⁹; тогда из-за подчинения этому фактору воображение отвлекается от властвования над общим чувством, оказавшись неспособным запечатлеть [образы] в нем, поскольку его (воображения) движение слабое, подчиненное, а не подчиняющее.

Если бездействует один из этих двух отвлекателей, то второй может оказаться не в силах контролировать воображение, – и оно берет власть над общим чувством, начертав (глагол *ляввах*) в нем образы осязаемыми, созерцаемыми.

[15] Указание¹⁵⁰: [во время сна снимаются указанные препятствия]

Очевидно, что сон (*наум*) отвлекает внешнее чувство. Порой он может отвлекать и саму [разумную] душу – она притягивается (на разъясненный тебе выше¹⁵¹ манер) к стороне той природы, которая переваривает пищу и распоряжается ею, требуя отдыха от прочих движений¹⁵². Ведь если эта душа погружается в собственные занятия, то она в какой-то мере отвлекает означенную природу (как о сем тебе напомнили); поэтому целесообразно, чтобы у души была отвлекающая¹⁵³ тяга к содействию данной природе. Сон же более похож на болезнь, нежели на здоровье¹⁵⁴.

Раз так, то внутренние воображающие силы будут полновластными. Находя бездейственным общее чувство¹⁵⁵, они начертывают в нем имагина-

¹⁴⁷ От запечатления благодаря внутренней причине образов, имеющих в воображении / имагинации и эстимации.

¹⁴⁸ От чувственных предметов вовне.

¹⁴⁹ Направляя ее на интеллектные и эстимативные образы.

¹⁵⁰ В некоторых рукописях: Напоминание.

¹⁵¹ В § 11 настоящей главы.

¹⁵² От утомляющих действий.

¹⁵³ Отвлекающая разумную душу от занятий, свойственных ей как разумной, прежде всего – от контроля над воображающей силой.

¹⁵⁴ Во время сна разумная душа должна заниматься не присущим ей делом, а содействовать телесным силам, как это она делает при болезни, возвращаясь к собственному занятию только после выздоровления организма.

¹⁵⁵ К нему не поступают данные от внешних чувств.



тивные образы (ед. ч. *наки*) созерцаемыми – так во сне видны модусы¹⁵⁶, имеющие статус [воочию] созерцаемых.

[16] Указание: [так происходит и при болезни]

Если какая-то болезнь овладевает главными органами¹⁵⁷ [тела], то [разумная] душа целиком притягивается к стороне болезни. Это отвлекает ее от присущего ей контроля¹⁵⁸, так что один из двух контролеров оказывается слабым. Тогда нет ничего невероятного в том, что вследствие вялости одного из двух контролеров имагинативные образы могут начертаться на скрижали общего чувства.

[17] Напоминание: [о последствиях большей или меньшей силы души]¹⁵⁹

Чем сильнее [разумная] душа, тем меньше ее претерпевание (*инфи'аль*)¹⁶⁰ от притягиваний¹⁶¹ и тем прочнее она контролирует обе стороны¹⁶², и наоборот.

Равным образом, чем сильнее эта душа, тем меньше [от собственного действия] ее будут уводить отвлекатели¹⁶³ и тем значительнее оказывается доля [мощи], которую она может направлять на означенное действие. Если душа очень мощная, то это свойство (*ма'на*) у нее сильно.

А если она еще и натренирована (*муртада*), то крепче будет ее защищенность от противоположного тренировки (*рийада*)¹⁶⁴ и ее склонность к соответствующему этой [тренировке состоянию].

¹⁵⁶ Образы; араб.: *ахуаль*, ед. ч. *халь*.

¹⁵⁷ Араб.: *аль-'ада' ар-ра'усийа*; это главные органы сил, необходимые для сохранения индивида / особи и вида: (1) сердце – источник животной / жизненной силы; (2) мозг – источник силы чувства / ощущения и движения; (3) печень – источник питательной силы; (4) яичники – источник силы размножения (см.: [13, с. 40; 14, с. 15]).

¹⁵⁸ Контроля разумной силы над воображающей.

¹⁵⁹ Обосновав возможности появления (в общем чувстве) образов под воздействием внутренней причины – [воображения] и разъяснив способ их появления в состояниях сна и бодрствования, Ибн-Сина затем переходит к разъяснению способа их появления от причины, воздействующей на внутреннюю причину; настоящий параграф – предварительное рассуждение [3, с. 1128].

¹⁶⁰ Тем меньше влияния она испытывает.

¹⁶¹ Араб.: *муджазабат*; о них было сказано в § 11: похоть и гнев; внешнее чувство и внутреннее чувство; и т.п. В некоторых рукописях фигурирует *мухакайт*, «аналоги, подобия»: [постигая] объект, воображающая сила прямо переходит от него к адекватному, соответствующему (*мунасиб*) ему [образу], а к неадекватному – опосредованно, через «аналог»; [разумная] душа претерпевает от этих аналогов, [все дальше и дальше может отходить от оригинала]; и чем она сильнее, тем меньше это претерпевание – тем меньше воображение противодействует разумной душе в присущих ей действиях [3, с. 1129]. См. также следующее примечание.

¹⁶² При чтении *мухакийат* (см. предыдущее примечание): она контролирует и интеллектуальную деятельность, и имагинативную [3, с. 1129].

¹⁶³ В данной у ат-Тусы версии: чувственные отвлекатели [3, с. 1128].

¹⁶⁴ От того, что уводит ее от состояния, на которое нацелена тренировка [3, с. 1130].



[18] Напоминание: [о поступлении образов из горнего мира]

Если чувственных отвлекателей становятся мало и [вообще] остается мало отвлекателей, то не исключено, что у души внезапно появляются моменты, когда она, освободившись от оперирования воображением, в порыве устремляется в сторону святости (*джаниб аль-кудс*)¹⁶⁵ – и в ней запечатлеется образ (*накиш*) из Невидимого, который [затем] переходит в мир воображения и [далее] запечатлевается в общем чувстве¹⁶⁶.

Это происходит во время сна или при некоторой болезни, что отвлекает чувство и утомляет воображение¹⁶⁷. Ибо воображение может ослабевать вследствие болезни или многочисленности движений¹⁶⁸ (поскольку распадается дух¹⁶⁹, служащий орудием для него), и воображение торопится к покою и отдыху. Тогда душа легко устремится в горнюю сторону (*аль-джаниб аль-а'ля*).

Если к душе привходит какой-то образ [из Невидимого], то воображение поворачивается к нему, само обретая его. Такое обращение вызвано либо (1) побуждением (*мундabbих*) со стороны этого привходящего и приходом воображения в движение после его покоя и отдыха, ибо оно быстро реагирует на подобное побуждение¹⁷⁰, либо (2) использование его (воображения) разумной душой, для которой естественно оперировать им, поскольку оно выступает одним из ее помощников в подобных случаях. Если означенный образ принимается воображением, то при отсутствии отвлекателей¹⁷¹ он запечатлевается на скрижали общего чувства.

[19] Указание: [поступление таких образов возможно и наяву]¹⁷²

Если душа настолько сильна в своей субстанции, что она способна объять¹⁷³ притягивающие друг друга [оппозиционные] стороны¹⁷⁴, то

¹⁶⁵ В горний, божественный мир.

¹⁶⁶ От космических интеллектов в разумной душе появляется универсальный отпечаток, а для этой интеллигибелии воображение / имагинация подбирает соответствующие партикулярные образы и утверждает их в общем чувстве как созерцаемые.

¹⁶⁷ Сон отвлекает внешнее чувство, а болезнь ослабляет воображение.

¹⁶⁸ Мыслительных (*фикрйя*) [З, с. 1132].

¹⁶⁹ Или пневма (араб.: *ар-рух*) – тонкое парообразное тело.

¹⁷⁰ На появление чего-то постороннего; и воображение возвращается к свойственному ему занятию – облачению в образы.

¹⁷¹ Как во время сна или болезни.

¹⁷² Обоснование пророческого воображения.

¹⁷³ Контролировать.

¹⁷⁴ Разнонаправленные психические силы.



не исключено, что в момент бодрствования случается такой захват. Тогда данный отпечаток¹⁷⁵ может спуститься к памяти (*зукр*) и остановиться там¹⁷⁶.

Также возможно, чтобы отпечаток овладевал, осеняя воображение ясным озарением, и чтобы воображение притягивало на свою сторону скрижаль общего чувства, вырезая на ней запечатленное в нем¹⁷⁷, тем более что разумная душа содействует воображению в этом, а не уводит от него. Сие схоже с тем, что воспроизводит эстимация (*тавадххум*)¹⁷⁸ у больных и желчных людей; в еще большей степени таковому [подобает случиться у людей возвышенных]¹⁷⁹.

Если [воображение] так сделает¹⁸⁰, то отпечаток становится созерцаемым-видимым¹⁸¹ (*мушахад мубсар*), гласом (*хутаф*) или чем-то другим. Порой он может утвердиться в качестве полноценной фигуры или членораздельной речи (*калям*). Наконец, он может предстать в своей величайшей¹⁸² красе (*зина*)¹⁸³.

¹⁷⁵ Или: след; араб.: *асар*.

¹⁷⁶ В смысле памяти Ибн-Сина обычно употребляет не слово *зукр* / *зикр*, а однокоренное *закира*; здесь хранятся выработанные эстимативной силой «понятия» (*ма'на*), промежуточные между чувственными «образами / формами» (ед. ч. *сура*) и формами умственными, интеллигибелями (ед. ч. *ма'куль*), тогда как хранилищем для чувственных форм служит представление (*хайль*, *мусаввира*), а для интеллигибелей – Деятельный разум. По-видимому, *зукр* употреблено здесь в более широком смысле, охватывающем также чувственные и умственные формы.

Х. Амули, редактор издания комментария ат-Тусы, понимает слово *зукр* здесь в смысле «сердце». В этом смысле он понимает и слово *рау'* в хадисе, который приводит этот комментатор для иллюстрации указанного модуса запечатления: «Дух святой (т.е. Гавриил) вдохнул (*нафаса*) в мое *рау'*, [что ни одна душа / человек (*нафс*) не опочит, пока не получит всё назначенное ей от даров Божьих (*ризк*)]» (см.: [3, с. 1133–1134]; хадис не фигурирует в шестикнижной Сунне). Слово *рау'* порой понимается и в смысле «душа» вообще; обычно считается, что при таком способе откровения Пророк не видел самого Архангела и не слышал собственно его речь.

¹⁷⁷ Как в преданиях о лицезрении пророками ангелов и слышании ими речи их [3, с. 1134].

¹⁷⁸ Напомним, что эстимация – это сила [воображения], стоящая выше собственно воображения / имажинации (*тахаййуль*).

¹⁷⁹ Если у больных и желчных воображение так подчиняется эстимации, то в еще большей мере оно подчиняется разумной / святой душе пророков, святых и праведников.

¹⁸⁰ Если начертит отпечаток в общем чувстве.

¹⁸¹ [Частично], например: только лицо или покрывало [3, с. 1134].

¹⁸² Араб.: *аджалль*; др. чтение: *аджля*, «ярчайшем».

¹⁸³ Как при лицезрении лика Божьего и слышании Его речи напрямую [3, с. 1134].



[20] Напоминание: [о деятельности воображения]¹⁸⁴

Воображающая сила сложена так, что имитирует любой соседний модус (*хдй'а*), будь то постигательный¹⁸⁵ или смесовой¹⁸⁶, и она быстро переходит от данной вещи к подобной ей или противоположной, вообще – к тому, что неким образом связано с ней. Для такой спецификации¹⁸⁷ непременно имеются частные причины, даже если они конкретно и неизвестны нам.

Была бы эта сила с иным сложением, мы не имели бы того [средства], к помощи которого мы обращаемся в переходах мышления (*фикр*), разглядывающего [заключения] по средним терминам¹⁸⁸ и им подобным¹⁸⁹, в припоминании забытых вещей и в других делах¹⁹⁰.

К означенному переходу эту силу толкает любое приводящее¹⁹¹, если только ее не контролируют. Такой контроль имеет место или (1) благодаря сильному противодействию [разумной] души приводящему¹⁹², или (2) вследствие высокой степени ясности запечатленного в ней¹⁹³ образа, когда он четко воспринимается и твердо представляется. Это отводит воображение от колебаний и шатаний, крепко удерживая его на начертанном в нем¹⁹⁴, как сие происходит и с ощущением¹⁹⁵.

¹⁸⁴ Посылка для предстоящего (в § 22) рассуждения о нужде в интерпретации некоторых образов, от горнего мира запечатленных в воображении.

¹⁸⁵ Или: когнитивный; араб.: *идракййа*, от *идрак* – «постижение». По ат-Тусы, при такой имитации благодеяния и добродетели, например, изображаются посредством красивых форм, а злодеяния и пороки – дурных [3, с. 1136].

¹⁸⁶ Или: темпераментный; араб.: *мизаджййа*, от *мизадж* – смесь (см. примечание 106). Человеческий организм состоит из четырех влаг / жидкостей (ед. ч. *рутуба*) – крови (*дамм*), флегмы / слизи (*бальгам*), желтой [желчи] (*мирра сафра'*) и черной [желчи] (*сауда'*); соответственно преобладанию той или иной из них говорится о «смеси / темпераменте» человека – сангвиническом (*дамави*), флегматическом (*бальгами*), холерическом (*сафрави*) и меланхолическом (*саудави*) (см.: [13, с. 25; 14, с. 210]). При холерической смеси, например, образ предстает в желтых тонах, при меланхолическом – в черных [3, с. 1136].

¹⁸⁷ Для выбора той или иной вещи.

¹⁸⁸ В категорических силлогизмах.

¹⁸⁹ По отрицаемой части в условно-категорическом силлогизме или по схожему со средним термином в индукции и аналогии [3, с. 1136].

¹⁹⁰ При выяснении частных / партикулярных деяний, которые подобает делать или не делать [3, с. 1136].

¹⁹¹ Извне или изнутри.

¹⁹² Когда душа не дает воображению уходить от желаемой ей вещи к другой.

¹⁹³ Скорее речь идет о запечатленном в силе воображения.

¹⁹⁴ Поскольку телесные силы, как было отмечено [в § 3 гл. 7], таковы, что они не воспринимают слабое воздействие при восприятии более сильного [2, с. 653]; как в случае с ощущением легкого запаха после тяжелого.

¹⁹⁵ При поступлении чего-то необычайного, след от которого долго сохраняется в уме [3, с. 1136].



[21] Указание: [о степенях привходящих свыше отпечатков]¹⁹⁶

В обоих случаях, сна и бодрствования, привходящий к душе духовный (*рухани*) отпечаток (*асар*) может быть слабым, не приводя в движение представление (*хайаль*) и память (*зукр*)¹⁹⁷ и не оставляя [в них] следа (*асар*).

Порой отпечаток оказывается сильнее, приводя представление в движение; но оно¹⁹⁸, усердствуя в движении, как таковое отходит от ясного [отпечатка] (*ас-сарих*), так что память не удерживает его, а удерживает переходы воображения и [произведенные им] имитации (ед. ч. *мухакат*) [этого отпечатка].

Наконец, отпечаток может оказаться очень сильным, а [разумная] душа при его восприятии сохраняет большое самообладание. Тогда образ (*сура*) четко вырисовывается в представлении. Душа порой бывает заинтересована в этом образе, и он прочно вырисовывается в памяти, больше не колеблясь из-за движений [воображения].

Все это происходит с тобой не только в отношении означенных отпечатков, но и в отношении твоих мыслей (ед. ч. *фикр*) наяву. Случается, что твое мышление удерживается [на каком-то понятии] в твоей памяти¹⁹⁹. Но порой бывает, что оно переходит от этого [понятия] к воображаемым вещам, приводящим тебя к забвению интересующего тебя [объекта]. Тогда ты должен анализировать в обратном направлении²⁰⁰: твое [мышление] движется от удерживаемого ныне привходящего [образа] (*саних*) к тому привходящему, от которого оно (мышление) прежде переходило к настоящему, а потом от второго привходящего движется к третьему. Так иногда оно схватывает первоначально заинтересовавший [его объект], что был потерян; но может и миновать его; и эта добыча становится возможной именно посредством некоторого анализа и определенной аллегоризации²⁰¹.

[22] Заключение: [какие отпечатки свыше требуют аллегоризации]

Те из рассматриваемых нами отпечатков, которые во сне или наяву прочно удержаны в памяти, будь это откровением (*ильхам*, *вахи*)²⁰²

¹⁹⁶ Другая посылка для нижеследующего (в § 22) рассуждения.

¹⁹⁷ См. начало примечания 176.

¹⁹⁸ Скорее речь идет не о самом представлении (*хайаль*), а о собственно воображении / имажинации (*тахаййуль*), которое и фигурирует в следующей фразе.

¹⁹⁹ Не покидая его, о нем ты не забываешь.

²⁰⁰ Араб.: *тахлцль би-ль-'акс*.

²⁰¹ Араб.: *та'вцль*; буквальный смысл – возвращение к первоначальному / исходному (*ирджа' иля авваль / асл*); впоследствии за термином закрепился смысл «аллегорическое / иносказательное толкование».

²⁰² В оригинале: *ильхам^{ан} ав вахи^{ан} сурах^{ан}*; как было сказано в предисловии к переводу, *ильхам* и *вахи* порой различаются; более того, прилагательное *сурах* («явное», «чистое») может относиться не только к слову *вахи*, но и к слову *ильхам*; в свете второго абзаца мы полагаем, что здесь *ильхам* и *вахи* употреблены как синонимы, а «явное» скорее имеет смысл «наяву».



явным либо сновидением (*хулюм / хульм*), не нуждаются в аллегоризации (*та'вцль*) или толковании (*та'бцр*)²⁰³.

А те, что сами исчезли, но остались его имитации (*мухакийат*) и последствия (*тавдли*), нуждаются в одной из двух указанных вещей: откровение (*вахи*) – в аллегоризации, сновидение – в толковании; и это варьируется соответственно индивидам, временам и обычаям.

[23] Указание: [о физических действиях, содействующих приобщению к Невидимому]

Порой некоторые натуры²⁰⁴ прибегают²⁰⁵ к действиям, от которых чувство теряется и воображение цепенеет. Благодаря им сила²⁰⁶, способная воспринимать [сведения от мира] Невидимого, становится хорошо predisposed к такому восприятию, а эстетика²⁰⁷ будет направлена к вполне конкретной цели, чем восприятие и специфицируется. Так, об одном тюркском племени передают, что когда они обращаются к своему прорицателю за каким-либо предсказанием, тот начинает так быстро бегать, что, запыхавшись, почти теряет сознание, а потом проговаривает то, что ему привиделось, и слушатели тщательно запоминают его слова, чтобы действовать на их основе.

Равным образом, некоторые из тех, кого просят высказаться о чем-то в этом роде²⁰⁸, всматриваются в нечто прозрачное, мерцание которого вызывает у зрения содрогание, или прозрачность которого приводит его в изумление. Таковы и те, кто погружается в созерцание скопления блестящих черных пятен, вещей мерцающих или вибрирующих. Все это отвлекает чувство²⁰⁹ некоторым озадачиванием и приводит представление (*хайаль*)²¹⁰ в запутанное движение – словно принудительное, а не естественное; и при таком замешательстве их обоих²¹¹ появляется благоприятный момент для означенного обретения²¹².

Преимущественно такие вещи производят впечатление на натуры, склонные изумляться и воспринимать всякие бредни, как это имеет

²⁰³ Соответствующее арабское обозначение закреплено за «толкованием» именно снов.

²⁰⁴ Люди; араб.: *таба'и'*, ед. ч. *таби'а*.

²⁰⁵ При желании получить что-то из Невидимого.

²⁰⁶ Разумная душа.

²⁰⁷ В широком смысле слова, включая воображение.

²⁰⁸ О предсказании.

²⁰⁹ Внешнее?

²¹⁰ Здесь – в смысле «воображение».

²¹¹ Чувства и представление / воображение.

²¹² Некоторых вещей из Невидимого.



место со слабоумными детьми²¹³. Сему порой содействует увлеченность небылицами, [рассказами о] касании джиннов²¹⁴ и вообще всем, что озадачивает. А если эстимация сильно уповает на это, означенное соединение (*иттисал*)²¹⁵ непременно случится. Иногда [поступающее от] Невидимого проявляется как сильное мнение (*занн кави*)²¹⁶; порой оно походит на речь (*калям*) джинна или на глас (*хутаф*) кого-то отсутствующего; в другой раз сие сопровождается визуальным начертанием некоторой вещи прямо перед взором, для которого образ [из мира] Невидимого становится вполне созерцаемым (*мушахада*).

[24] Напоминание: [о приобщении к Невидимому свидетельствует опыт]

Да будет тебе известно, что к утверждению об означенных вещах и признанию их ведет не только то, что они представляют возможные предположения, к которым приходят на основе исключительно умственных соображений (хотя такие вещи и принимаются, если [подобные соображения] имеются); нет же, они суть опыты²¹⁷, чье бытие установлено²¹⁸, посему и выясняют их причины.

Любителям проникания²¹⁹ порой выпадает счастье самим переживать такие состояния или неоднократно наблюдать их в других людях, что и становится опытом, подтверждающим наличие некоторой необычайной (*'аджиб*) вещи, каковая случается, а также аргументом и мотивом для поиска причин этой вещи. С прояснением [этих причин] обнаруживается великая польза: душа обретает уверенность в наличии означенных причин, а эстимация делается податливой, больше не препятствуя разуму в его видении подобных [вещей]; и это одна из крупнейших польз и важнейших целей.

Если бы я проследил все относящиеся к данному делу детали из увиденного нами самими или переданного людьми, которым мы доверяем, рассуждение оказалось бы слишком долгим. Но кто не верит целому, тому легко не верить деталям.

²¹³ Араб.: *аль-бульх мин ас-сыбйан*; как указывает Х. Амули (см.: [3, с. 1144, примечание 7]), в некоторых рукописях вместо предлога *мин* («из») фигурирует *вау* («и»), чему соответствует перевод: «...слабоумными и детьми».

²¹⁴ В широком смысле слова, включая демонов.

²¹⁵ С миром Невидимого.

²¹⁶ Предположительного / вероятностного мнения, при преобладании склонности к признанию его достоверности.

²¹⁷ Араб.: *таджариб*, ед. ч. *таджриба*; здесь: нечто переживаемое некоторыми людьми.

²¹⁸ «Бытие установлено» – глаг. *сабута*.

²¹⁹ Или инсайта (в смысле интуитивного озарения / прозрения); араб.: *истибсар*.



[4. Необычайное воздействие на внешнюю природу]

[25] Напоминание: [такое возможно]

До тебя могут доходить такие вести о гностиках, которые словно являются нарушением обычая²²⁰, а ты поспешишь отвергнуть их. Например, рассказ о том, как некий гностик [взывал] о дожде или исцелении²²¹ для людей – и те его получили; проклинал²²² некоторых из них – и на тех обрушилось землетрясение, либо они погибли иным образом; молился за²²³ них – и от них была отведена угроза чумы или наводнения; кому-то из них покорились звери, а кого-то перестали бояться птицы.

Подобные²²⁴ вещи не относятся к типу явно невозможного (*мумтани*'), так что не торопись [с отрицанием их] – у таких есть причины в таинствах природы; и, возможно, мне удастся поведать тебе о некоторых из них.

[26] Напоминание²²⁵: [аналогия с воздействием души на организм]

Разве не прояснилось для тебя²²⁶, что разумная (*натыка*) душа соотносится с телом не на манер запечатления (*интыба*'), а по-иному²²⁷?!

Тебе уже известно и то, что если модус (*хай'а*) убеждения ('*акд*)²²⁸ и последующего за ним²²⁹ прочно утвердится в ней, то этот модус может перейти и на ее тело²³⁰, хотя душа и отлична от тела по субстанции (*джаухар*)²³¹.

Ведь воображение (*вахм*) человека, который идет по бревну над пропастью, оказывает такое действие в плане соскальзывания с него, какое

²²⁰ То есть нарушение обычного хода вещей в природе – так в арабо-мусульманской литературе характеризуется чудо. «Нарушение» – араб. *кальб*; чаще в этом смысле употребляется *харк*. По ат-Тусы, оговорка «словно» (глаг. *када*) подразумевает, что означенные явления выглядят как нарушение обычая только с точки зрения людей, которые не ведают об естественных причинах, обуславливающих эти явления [3, с. 1150].

²²¹ Глаг. *истаска* и *исташифа* соответственно.

²²² Араб.: *да'а* '*аля*.

²²³ Араб.: *да'а* *ли*.

²²⁴ В оригинале: «и / *ва* (версия: или / *ау*) подобные»; мы следуем первому чтению.

²²⁵ В оригинале два слова: *тазкира* («напоминание» в строгом смысле) и *танбих*; в некоторых рукописях фигурирует только второе.

²²⁶ Из приведенного в § 3, 15 и 16 гл. 3 и § 2–5 гл. 7.

²²⁷ Как при управлении (*тадбир*).

²²⁸ Если достоверное для души понятие.

²²⁹ Например, предположения (ед. ч. *занн*) и воображения / эстимации (ед. ч. *вахм*), да еще и таких, как страх (*хауф*) и радость (*фарах*) [3, с. 1153].

²³⁰ Тела, в котором она находится.

²³¹ Об этом было сказано в § 6 гл. 3. По ат-Тусы [3, с. 1152–1153], это положение и положение в первом абзаце соответствуют «напоминанию / *тазкира*» в названии настоящего параграфа (см. примечание 221).



это воображение не оказывает в случае бревна, лежащего на прочном основании. А за воображениями людей следует изменение в [их телесной] смеси (*мизадж*) – постепенное или внезапное²³², а также наступление болезней или избавление от них²³³.

Посему²³⁴ не полагай невероятным, что у некоторых душ имеется определенная способность (*малляка*), чье действие простирается дальше собственных тел, и она столь мощна, что служит своего рода мировой душой²³⁵. И подобно тому как [душа] воздействует [на свое тело] посредством темпераментного качества, точно так же она может воздействовать [на другие тела] посредством принципа (*мабда*), лежащего в основе всех перечисленных²³⁶ [необычайных явлений], поскольку принципами их выступают эти качества²³⁷; особенно если речь идет о теле, которое благодаря некоей связи с ее телом стало более подходящим для ее [действия]²³⁸. К тому же тебе известно, что не всякое нагревающее само является горячим и не всякое охлаждающее – холодным²³⁹.

Раз так²⁴⁰, то не отрицай того, что некоторые души настолько сильны, что они способны воздействовать на другие тела – те реагируют на них наподобие реакции собственных тел. И не отрицай также, что у некоторых душ есть [способность] воздействовать не только на свои [частные психические] силы, но и на силы других душ, особенно если та отточила свою способность (*малляка*) через подчинение своих телесных сил²⁴¹, так что может покорять похоть, гнев или страх других душ.

²³² Например, перемена цвета лица (покраснение), вызванная чувством стыда.

²³³ Соответственно сильному воображению, направленному на заболевание или выздоровление.

²³⁴ По ат-Гусы [3, с. 1152–1153], далее следует рассуждение, соответствующее обозначению «напоминание / *танбих*» в оглавлении настоящего параграфа (см. примечание 225).

²³⁵ Словно управляет большинством тел мира.

²³⁶ В предыдущем параграфе.

²³⁷ В других телах вызывает качества, служащие принципами / основами для этих явлений.

²³⁸ Например, тело, соприкасающееся с ее телом, или такое, к которому она испытывает сострадание [3, с. 1153].

²³⁹ Ар-Рази приводит примеры с движением, которое нагревает, само не будучи горячим, и с опиумом, сила которого превосходит воду в охлаждении (притом что опиум – составное, а вода – простая, а в простом сила мощнее, нежели в составном) [2, с. 658]; ат-Гусы – с лучом (*шуд*), который сам не горяч, но нагревает, и с формой воды, которая охлаждает, но сама не холодна (холодной является ее материя) [3, с. 1153].

²⁴⁰ В пользу такой способности можно было бы привести и такое явление, как телекинез / психикинез.

²⁴¹ Например, подчинение сил похоти или гнева.



[27] Указание: [об источнике необычайной способности]

Означенная способность (*кувва*)²⁴² принадлежит душе (1) по первоначальной (*асли*) смеси (*мизадж*) своего [тела], порождающей тот психический модус, благодаря которому данная душа, собственно, и становится индивидуальной²⁴³.

Порой она рождается и (2) по возникающей [впоследствии]²⁴⁴ смеси.

Бывает также, что она появляется (3) благодаря определенному типу стяжения (*касб*)²⁴⁵, который делает душу словно бес[телесной] (*муджаррада*) ввиду ее высокой чистоты (*зака*), как сие случается у праведных людей Божьих²⁴⁶.

[28] Указание: [пророк, святой и колдун]

Кто обладает душой, которая по природе (*джибилля*) своей [способна] так [действовать], а сам он проявляет себя благим и праведным²⁴⁷, очищающим свою душу, – тот есть «пророк» (*наби*), чье [явленное чудо именуется] *муджиза*, или «святой» (*вали*), чье [явленное чудо именуется] *карама*²⁴⁸. Благодаря очищению души заложенная в природе такового [способность] получает дополнительную [силу], и в этом аспекте он может достичь наивысшей ступени.

А тот, у кого окажется эта [прирожденная способность], но который впоследствии проявляет себя зло[нравным] (*ширрцр*) и использует ее в злых [целях], – тот «колдун» (*сахир*) дурной²⁴⁹. Своей необузданностью он может причинить урон [прирожденной способности] своей души, и та не достигнет той высоты, до которой поднимаются чистые [души].

[29] Указание: [о сглазе]

К этому роду [явлений]²⁵⁰, пожалуй²⁵¹, относится сглаз (*исаба би-ль-айн*). В основе (*мабда*) его лежит психическое состояние восхищающегося-

²⁴² Способность воздействовать на другие тела и души.

²⁴³ Человеческие души едины по виду, а телесная смесь выступает в качестве принципа индивидуации.

²⁴⁴ Вторичная смесь, заменяющая первоначальную, но возникающая не в силу какого-то стяжения, о котором упоминается далее.

²⁴⁵ Через усердное упражнение / деятельность по очищению души.

²⁴⁶ Араб.: *аулийа' Аллах аль-абрар*; пророки и святые.

²⁴⁷ Араб.: *хаййир* и *рашид*.

²⁴⁸ В оригинале: *зу му'джиза мин аль-анбийа' ау карама мин аль-аулийа'*; об этих разрядах чуда было сказано в пункте 3 Предисловия к переводу.

²⁴⁹ Черный маг; «дурной / злой» – араб. *хабис*; в некоторых рукописях это слово отсутствует.

²⁵⁰ Видимо, речь идет о злом типе явлений, творимых магами.

²⁵¹ По ат-Тусы, эта оговорка выражает вероятностный / предположительный (*занни*) характер такого соотнесения [3, с. 1159].



ся, изнурительно воздействующее на того, кто в аспекте определенного своего свойства вызывает данное восхищение²⁵².

Такое [воздействие] считают невероятным те, по мнению которых, воздействующее на тела должно соприкоснуться [с ними], сообщает им часть себя или передает [им] данное качество через посредующего²⁵³. Но кто вдумается в приведенные нами тезисы²⁵⁴, тот поймет несостоятельность этого условия.

[30] Напоминание: [три разряда странных явлений]

Странные (*гарибба*) вещи в мире природы проистекают от трех начал. Первое – это вышеупомянутый психический модус.

Второе – свойства элементарных тел, как в случае с притягиванием железа магнитом благодаря присущей ему силе.

Третье – небесные силы²⁵⁵, когда между ними и смесями (ед. ч. *мизадж*) земных тел²⁵⁶, каковым присущи особые расположения²⁵⁷, или же когда между ними и силами земных душ, каковым присущи особые (действующие или претерпевающие) модусы (ед. ч. *халь*), имеется определенная связь (*мунасаба*), влекущая за собой возникновение странных последствий.

Колдовство, а также чудеса [пророков] (ед. ч. *му'джиза*) и чудеса [святых] (ед. ч. *карма*) относятся к первому разряду; *ниранджи*²⁵⁸ – ко второму; талисманы²⁵⁹ – к третьему²⁶⁰.

²⁵² «Восхищающееся» – араб. *му'джиба*; версия: *та'аджжубийа* (см.: [2, с. 661]); отметим, что смысл соответствующего арабского глагола *а'джаба* ближе к русскому «нравиться», нежели к «восхищать».

²⁵³ Примерами трех альтернатив являются: (1) огонь, нагревающий котел; (2) вода, охлаждающая парящий над ней воздух; (3) огонь, нагревающий воду в котле [3, с. 1159–1160].

²⁵⁴ В § 26 настоящей главы – о влиянии воображения на соскальзывание с бревна или на изменение смеси.

²⁵⁵ Силы души и тела небесных сфер.

²⁵⁶ Смесью / темпераментом каждого из них.

²⁵⁷ Араб.: *хай'ат вад'ийа*; расположения по отношению к небесным светилам.

²⁵⁸ Араб.: *нирандж*, от перс. *ниранг* / *найранг*. См. примечание 260.

²⁵⁹ Араб.: *талисм* (*талсам*, *тылласм*); синоним – *талисман*; первое обозначение скорее происходит от греч. *telesma*; от второго – «*talisman* / талисман» на западноевропейских языках и русском. В арабо-мусульманской литературе все три термина – *сихр*, *нирандж* и *тыллсам* – употребляются также в иных значениях, притом как более общих, так и более узких.

²⁶⁰ Первый разряд можно было бы назвать «психической магией», второй представляет «естественную / натуральную магию», третий близок к теургической магии.



[30] Совет: [остережение от бездоказательного отвержения]

Твое стремление к интеллигентности (*тақаййус*) и отречению от простонародья да не приведет тебя к тому, что ты станешь отрицать всё и вся – сие будет [лишь проявлением] легкомыслия и бессилия. Глупость в отвержении того, что еще тебе не прояснилось, не лучше глупости признания того, достоверность чего не предстала перед тобой; нет же, тебе подобает держаться за вервь воздержания от суждения (*таваккуф*). Если тебя одолевает желание отвергать услышанное, невозможность (*исти-хадля*) которого тебе не доказана, то правильнее было бы отнести такие вещи к области возможного (*имкани*), пока от этого тебя не уведет твердое доказательство.

Знай, что в природе имеются [вещи] дивные (*'аджа'иб*), и от соединения высших действующих сил с низшими²⁶¹ претерпевающими силами [возникают явления] престранные (*гара'иб*)!

Заключение-совет

О брат! В этих «Указаниях»²⁶² я взбил для тебя сливки истины, угостил лучшими яствами мудрости в изящных образцах словесности. Оберегай же сию [истину] от людей пошлых и невежественных, от всех тех, кому не дарована сообразительность, умение и навык, кто прислушивается к толпе или примыкает к еретикам (*малъхида*) и прочему сброду из числа философствующих.

А если найдешь человека, в чистосердии и благонравии которого ты уверен, равно как и в его неподатливости поспешным наущениям [своей души] и в его взирании на истину глазами довольства и искренности, то постепенно, одну часть за другой, дай таковому просимое им, в свете уже данного решая, что подобает давать дальше. Заклинай его Богом и [бери с него] непреложные клятвы, чтобы при [передаче другим] данного тобою он следовал твоему примеру. Если же ты [неосмотрительно] станешь распространять сие знание и²⁶³ растеряешь его, то пусть будет Бог [судьей] между мной и тобой – «Воистину Бога достаточно как свидетеля (*вакцль*)!»²⁶⁴

²⁶¹ «Высшие» и «низшие» – небесные и земные.

²⁶² В некоторых рукописях: «...и напоминаниях».

²⁶³ В некоторых рукописях вместо частицы *ва* / «и» фигурирует *ау* / «или».

²⁶⁴ Аяты 4:81, 4:132 и др.; в некоторых контекстах *вакцль* имеет также смысл «надзиратель» или «покровитель».



Приложение: «Сказание о Салямани и Абсале»

[Краткое изложение]

О Салямани и Абсале передают как о двух родных братьях-[царевичах], из которых младший был Абсаль. Абсаль воспитывал брат, и с возрастом он становился все более пригожим собой, рассудительным, образованным, обходительным, целомудренным и отважным. Случилось так, что жена Салямана страстно влюбилась в отрока. Та предложила мужу: «Пусть Абсаль почаще к нам заходит и общается с нашими детьми – пусть они у него поучатся». Саляман поговорил с Абсалем, но тот отказался, мотивируя нежеланием общаться с женщинами. «Но ведь моя жена тебе как мать», – убеждал его Саляман. Так Абсаль стал бывать в доме.

Хозяйка окружила его вниманием. И вот однажды, когда они остались наедине, женщина открыла Абсалью свое чувство, но это только смутило его. Женщина поняла, что юноша ей не поддастся.

Тогда она предложила Саляману: «Жени твоего брата на моей сестре!» Саляман так и поступил. Саляманова же жена предупредила сестру: «Я тебя выдаю замуж за Абсалью не для того, чтобы он принадлежал только тебе – буду делить его с тобой». А Абсалью она сказала: «Моя сестра – очень стеснительная девственница, не входи к ней днем и не разговаривай с ней, пока она не привыкнет к тебе».

И в день свадьбы Саляманова жена сама легла в постель невесты. Когда Абсаль вошел к ней, она не сдержала себя и первой склонилась к нему, прижимая свою грудь к его. «Стыдливые девственницы так себя не ведут!» – подумал Абсаль, начиная подозревать неладное. В этот момент небеса занавесились плотными облаками, сверкнула молния, и в ее блеске Абсаль разглядел лицо женщины. Он ее тут же отринул и удалился, решив исчезнуть с глаз долой.

Явившись к Саляману, Абсаль заявил: «Я хочу в твою честь завоевать страны, ведь у меня для этого достаточно сил». Собрав войско, он стал воевать против других народов, подчиняя своему брату сушу и море, на востоке и на западе, не считая сие за одолжение. Так Абсаль стал первым «Зу-ль-Карнайном»²⁶⁵, овладевшим всей землей.

Потом Абсаль вернулся на родину, полагая, что Саляманова жена уже забыла про него. Когда же та вновь принялась домогаться его, Абсаль опять ее отверг и прогнал.

Тем временем против государства Саляманова выступили враги, и он отправил против них Абсалью с войском. Тогда Саляманова жена подкупи-

²⁶⁵ Аллюзия на Коран (18:83–98), где повествуется о некоем пророке или святом по имени Зу-ль-Карнайн (в народных представлениях отождествляемом с Александром Великим), которому Бог подчинил землю от востока до запада. Согласно одной этимологии, эпитет «зу-ль-карнайн» означает «двурогий» (от араб. *карн*, «рог»), что символизирует его власть над обеими сторонами света.



ла военачальников, чтобы те бросили его во время сражения. Так те и сделали. Абсаля повергли враги, которые, полагая его мертвым, оставили лежать в крови на поле боя. Самка же диких животных, у коей было молоко, пожалела Абсаля, вложив ему в рот свои сосцы. От нее он и питался, пока не исцелился.

После Абсаль отправился к Саляману, который сильно горевал по пропавшему брату, а меж тем враги обступили его со всех сторон, всячески унижая. Воссоединившись с братом, Абсаль собрал воинов и снаряжение и вновь пошел в наступление. Он рассеял неприятеля, взял в плен их предводителя, и власть Салямана восторжествовала.

Тогда жена Салямана пошла на сговор с поваром Абсаля и его прислужником за столом, оделив их большими деньгами. И те примешали яд в питье Абсалью. Так закончилась жизнь Абсаля, истинного праведника (*сыддык*), великого по предкам своим, знаниям и деяниям.

Смерть брата ввергла Салямана в великую печаль. Отказавшись от царства, он передал его одному из своих союзников.

И вот как-то Саляман воззвал (*наджа*) к Господу, и Он откликнулся на его зов, открыв ему правду о случившемся. Тогда Саляман дал жене, повару и прислужнику за столом – всей троице – того же яду, каким они ополчили Абсаля. И те сгинули.

[Толкование ат-Тусы]

Таков рассказ в общих чертах, толкование же его следующее.

Саляман – это разумная душа.

Абсаль – теоретический разум, ставший приобретенным разумом, и сие есть его ступень в гносисе на пути к совершенству.

Жена Салямана – телесная сила, влекущая (*аммара*)²⁶⁶ к вожделению и гневу, соединяющаяся с душой, которая стала [душой] конкретного человека.

Ее страсть к Абсалью – склонность к подчинению себе разума, как она подчиняет прочие силы, дабы юноша послушался ее в достижении ее тленных целей.

Отказ Абсаля – обращение разума к своему миру.

Выданная замуж сестра – практическая сила, называемая «практическим разумом», подчиненная теоретическому разуму, который и есть душа умиротворенная²⁶⁷.

Подмена собою сестры – подделка влекущей душой своих низменных запросов под подлинные интересы [человека].

²⁶⁶ См. примечание 36.

²⁶⁷ См. предыдущее примечание.



Сверкающая из плотного облака молния – Божье кратковременное выхватывание (*хатфа*), приходящее во время занятия тленными делами, одно из Его привлечений (*джазба*)²⁶⁸.

Изгнанная Абсалем женщина – отвращение разума от страсти.

Завоевание стран для брата – созерцание душой, с помощью теоретической силы, горних областей²⁶⁹ и ее восхождение к божественному миру (*‘алям иляхи*); а также ее способность, благодаря практической силе, хорошо управлять собственным телом, семьей и градом²⁷⁰. Поэтому его называли «первым Зу-ль-карнайном», ибо сие – прозвище того, кто владеет востоком и западом.

Оставление Абсаля войском – разрыв чувственных, имагинативных и эстимативных сил с разумной душой при ее восхождении к горнему обществу; увядание этих сил из-за ее пренебрежения ими.

Питание Абсаля молоком дикого животного – исхождение к нему совершенства из вышестоящих [существ], отрешенных от этого мира.

Расстройство дел Салмана с потерей Абсаля – разлад души, при небрежении в ее управлении, когда она увлечена нижестоящим.

Возвращение к брату – возобновление разумом управления телом.

Повар (*табих*) – гневливая сила, горящая желанием мести.

Прислужник за столом (*та‘им*) – воделеющая сила, притягивающая потребное для тела.

Сговор с целью убийства Абсаля – разрушение разума на старости лет, когда влекущая душа широко использует эти две силы в условиях все возрастающей слабости и немощи.

Умерщвление Саляманом троих – прекращение душой использования этих сил в преклонном возрасте, укрощение гнева и воделеения с увяданием питающего их источника.

Отказ Салямана от власти и передача ее другому – прекращение его управления телом, переход последнего под начало иного. <...>

Литература

1. Ефремова Н. В. *Ислам: философия, религия, культура*. М.: Наука; 2015.
2. ар-Рази, Фахраддин. *Шарх аль-Ишарат ва-т-танбихат*. Т. 2. Тегеран: Аджуман-и асар ва-мафахир-и фарханги; 2005. (На араб. яз.)
3. ат-Тусы, Насыраддин. *Шарх аль-Ишарат ва-т-танбихат*. Т. 2 (со сквозной нумерацией). Кум: Бустан-и китаб; 2007. (На араб. яз.)

²⁶⁸ Выхватывание / *хатфа* и привлечение / *джазба* – характерные для суфизма термины, выражающие состояние суфия на пути мистического экстаза.

²⁶⁹ В оригинале: «[мира] могущества (*джабарут*)» и «[мира] ангельского (*малякут*)»; возможно, речь идет, соответственно, о космических душах и разумах.

²⁷⁰ Под «градом» (*мадина*) здесь подразумевается государство.



4. аль-Кашани, Абдарразак. *Истилахат ас-суфиййа*. Каир: аль-Хай'а аль-мисриййа аль-'амма ли-ль-китаб; 1981. (На араб. яз.).
5. аш-Ширази, Садраддин. *аль-Хикма аль-мута'алийа фи аль-асфар аль-'аклиййа аль-арба'а*. Т. 1. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби; 1981. (На араб. яз.).
6. 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.
7. Ибрагим Т. К. *Религиозная философия ислама: калам*. Казань: Казанский университет; 2013.
8. [аль-Кушайри]. *ар-Рисаля аль-кушайриййа*. Каир: Дар аш-ша'б; 1989. 619 с. (На араб. яз.).
9. *Сахих аль-Бухари*. Дамаск – Бейрут: Дар Ибн-Касир; 2002. (На араб. яз.).
10. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. О любви как фундаментальном атрибуте Бога в теологии Ибн-Сины. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):283–295. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295.
11. *Сахих Муслим*. Эр-Рияд: Дар ас-салям; 2000. (На араб. яз.).
12. Ибн-Сина. *ат-Та'ликат*. Ред. А. Бадави. Бейрут: ад-Дар аль-исламиййа; б.г. (На араб. яз.).
13. Ибн Сина (Авиценна). *Канон врачебной науки*. Т. 1. Ташкент: Фан, 1981.
14. Ибн-Сина. *аш-Шифа': ат-Табу'иййат: 8-аль-Хайаван*. Каир: аль-Хай'а аль-мисриййа аль-'амма...; 1970. (На араб. яз.).

References

1. Efremova N. V. *Islam: philosophy, religion and culture*. Moscow: Nauka; 2015.
2. ar-Rāzī, Fakhraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbihāt*. Vol. 2. Tehran: Anjuman-i Āthār va Mafākhir-i Farhangī; 2005. (In Arabic).
3. at-Tūsī, Nasīraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbihāt*. Qom: Bustān-i kitāb; 2007. (In Arabic).
4. al-Qāshānī, Abdarrazzāq. *Istilāhāt as-sūfīyya*. Cairo: al-Hay'a al-mirīyya al-'amma li-l-kitāb; 1981. (In Arabic).
5. ash-Shirāzī, Sadraddīn. *al-Hikma al-muta'āliya fi al-asfār al-'aqliyya al-arba'a*. Beirut: Dār ihyā' at-turāth al-'arabī; 1981. (In Arabic).
6. 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.)
7. Ibrahim T. K. *Religious philosophy of Islam: Kalam*. Kazan: Kazan University; 2013. (In Russ.).
8. *ar-Risāla al-qushairīyya*. Cairo: Dar ash-sh'b; 1989. (In Arabic).
9. *Sahīh al-Bukhārī*. Damascus-Beirut: Dār Ibn-Kathīr; 2002. (In Arabic).
10. Ibrahim T. K., Efremova N. V. On the concept of love as a fundamental attribute of God in Avicenna's theology. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):273–285. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295.
11. *Sahīh Muslim*. Riyadh: Dār as-salām; 2000. (In Arabic).



12. Ibn-Sīnā. *at-Ta'liqāt*. Beirut: ad-Dār al-islāmīyya; n.d. (In Arabic).
13. Ibn-Sīnā. *Canon of medicine*. Tashkent: Fan, 1981. (In Russ.).
14. Ibn-Sīnā. *ash-Shifā': at-Tabī'īyyāt: 8-al-Hayawān*. Cairo: al-Hay'a al-misriyya al-'amma; 1970. (In Arabic).

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: 4 июля 2019 г.
Одобрена рецензентами: 29 июля 2019 г.
Принята к публикации: 12 августа 2019 г.

Information about the translators

Tawfik Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), Professor, the Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of RAS, the Researcher-in-Chief, Deputy Head Chairman of the Higher Ex-aminig Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor 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: July 4, 2019
Reviewed: July 29, 2019
Accepted: August 12, 2019

**Philosophy and History of Religion,
Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture**
Философия и история религии, философская
антропология, философия культуры

DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-3-677-691
УДК 1(091)

Оригинальная статья
Original Paper

Джайнский тантризм: к постановке проблемы

Н. А. Железнова

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

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

Резюме: в статье рассматривается специфика джайнского тантризма по сравнению с индуистскими и буддийскими тантрами. Автор отмечает вторичный характер джайнской тантры по отношению к иным тантрическим традициям Индии и подчеркивает, что, несмотря на значительное типологическое сходство с подобными техниками и культурами других религий, сфера использования тантрических практик в джайнизме ограничена сугубо мирскими целями.

Ключевые слова: «Бхайравападмаватикальпа»; «Джвалиникальпа»; дигамбары; мандала; мантра; тантра; шветамбары; якша; якшини; янтра

Для цитирования: Железнова Н. А. Джайнский тантризм: к постановке проблемы. *Ориенталистика*. 2019;2(3):677–691. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-677-691.

Jain tantra: stating the problem

N. A. Zheleznova

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

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

Abstract: the article deals with some specific features of Jain Tantrism, which make it different to the Hindu and Buddhist tantras. The author points to the secondary character of Jain Tantra in relation to other tantric traditions of India. She also emphasizes the fact that, despite the significant typological similarity with similar techniques and cults of other religions; the scope of use of tantric practices in Jainism is limited to purely secular purposes.

Keywords: Bhairavapadmāvāṭīkalpa; Digambaras; Jvālīnikalpa; *maṇḍala*; *mantra*; Śvetāmbaras; tantra; *yakṣa*; *yakṣiṇī*; *yantra*

For citation: Zheleznova N. A. Jain tantra: stating the problem. *Orientalistica*. 2019;2(3):677–691. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-677-691.



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





Широкомасштабное изучение тантризма как особого явления (и даже направления) в рамках индуизма¹ и буддизма началось в середине XX в.² С тех пор интерес к тантре как особой совокупности психофизических техник и практик, а также собранию описывающих текстов, посвященных подобным практикам, не только не угасает, но наоборот – растет, охватывая все более широкие слои как серьезных исследователей, так и просто любопытствующих любителей «восточной духовности» и «мудрости древних». Подобное настойчивое стремление ученых (сопровожаемое жгучим любопытством обывателей) разобраться в этом крайне непросто явлении вполне объяснимо, ведь тантра (в самом широком смысле этого слова) соединяет в себе зачастую взаимоисключающие вещи: сложный, богатый метафорами и аллюзиями образный язык и скрупулезное внимание к технической стороне религиозных ритуалов, утонченные философские конструкции и использование запретных веществ вкупе с призывами к неприемлемым с традиционной, «ортодоксальной», точки зрения действиям и методам. До сих пор среди исследователей нет единого понимания относительно генезиса и природы тантризма³. Но очевидно одно – своими истоками тантрические практики уходят в архаические представления, существовавшие на территории Индийского субконтинента и связанные с культом богини-матери, магией, шаманизмом и т.п.

Тантрическая литература, как в индуизме⁴, так и в буддизме⁵, охватывает значительное собрание текстов самых разнообразных жанров и объема. Несмотря на принадлежность к разным школам и направлениям, данный тип сочинений характеризуется некоторыми общими чертами,

¹ Здесь слово «индуизм» я использую для обозначения всего крайне обширного и разнородного по форме и содержанию комплекса религиозных направлений, течений, школ и субтрадиций, которые бытовали в прошлом и существуют по настоящее время на территории стран Юго-Восточной Азии и, в первую очередь, Индии. При этом я вполне отдаю себе отчет в крайней условности и терминологической размытости данного понятия.

² Одной из первых собственно научных работ по тантре, видимо, следует считать опубликованную в 1939 г. в Калькутте книгу Прабодха Чандры Багчи «Studies in Tantras» [1].

³ Общую характеристику тантризма (в индуизме) и ваджраяны (тантрического буддизма), а также избранную библиографию по данному вопросу см. в статьях С. В. Пахомова, В. Г. Лысенко в энциклопедии «Индийская философия» [2, с. 210–212, 771–774] и статьи А. А. Терентьева в энциклопедии «Философия буддизма» [3, с. 197–200, 672–674].

⁴ Теме тантрической литературы в индуизме специально посвящены две статьи С. В. Пахомова [4; 5].

⁵ Классификация тантр в тибетском буддизме рассмотрена в статье А. А. Терентьева [6]. О буддийском тантризме, в частности о «Гухьясамаджа-тантре», см. серию статей В. П. Андросова в журнале «Orientalistica»: [7; 8; 9, с. 405–695].



присущими как индуистским, так и буддийским тантрам в целом, без различения их «конфессиональной» принадлежности⁶.

Во-первых, эзотерический характер, т.е. их адресация только наиболее и особым образом подготовленной аудитории адептов. В силу специфики предлагаемых тантрическими учениями техник и практик тексты, их излагающие, изначально не могут быть предназначены для широкой публики. Предполагается, что подобного рода учение восходит к тому или иному божеству (Шиве, Вишну, Будде), какому-то *бодхисаттве* и т.п., считающимся подлинными авторами и самого сочинения. Этот божественный Первоисточник «открывает» соответствующее учение достойному его человеку-посреднику, транслирующему далее своим немногочисленным последователям полученную сверхъестественным путем истину. Таким образом, тантра воспринимается как эзотерическое знание, к тому же сакральное по своему происхождению.

Во-вторых, каждая тантра с необходимостью подразумевает набор различных вспомогательных средств на пути достижения поставленной цели, который включает в себя особые техники медитации, визуализации божеств / *бодхисаттв*, использование разнообразных молитвенных формул-*мантр* и священных слогов, охранительных заклинаний-*дхарани*, диаграмм-*янтр*, *мандал*, символических жестов и т.п. Весь этот психофизический «инструментарий» помогает адептам ориентироваться в сложно устроенном мире конкретной тантры, выступая зачастую своеобразными «дорожной» картой и указателем при погружении в глубины собственной психики. Каждый адепт в процессе посвящения получает от своего учителя и наставника подходящий конкретно для него как ученика «дорожный набор», который ему и обеспечивает (при правильном использовании, конечно) безопасное прохождение всех этапов духовного путешествия.

В-третьих, изучение тантры и наставление в практике невозможны без духовного руководителя, прошедшего в свое время соответствующий курс обучения. Во всех тантрах подчеркивается исключительная роль учителя, без которого невозможно постичь истинный смысл изучаемых текстов и правильно применять тантрические «инструменты». В силу изначально декларируемого тайного характера тантр, чьи учения намеренно излагаются темным и завуалированным языком, простое изучение и буквальное понимание прочитанного не приведет к искомому результату. К «зашифрованному» тантрическому тексту необходим

⁶ Литература как по тантризму в целом, так и по отдельным школам и субтрадициям на сегодняшний день огромна. Поскольку в задачи статьи не входит провести сравнительный анализ определенной тантры (буддийской или индуистской) с тантрическими практиками джайнизма, здесь приводится лишь самая общая и потому – приблизительная (т.е. без учета специфики каждого конкретного вида тантры) характеристика самого феномена тантры.



ключ, код, имеющийся лишь у учителя-гуру. Только учитель может дать наставления относительно теории и практики.

В-четвертых, тантры претендуют на относительно быстрые и значительно более эффективные, чем обычные, принятые в данной традиции, методы достижения поставленной цели – мистическое единение с божеством, реализация своей подлинной природы или выход за пределы сансарного круговорота. А провозглашаемая тантрами эффективность методов напрямую связана с их опасным для профанов и неподготовленных адептов характером. Применяемые тантриками техники и используемые в ритуалах вещества зачастую являются запретными с точки зрения «ортодоксальной» религиозной традиции: практика *панчамакара*⁷, намеренное нарушение различных социальных табу, сознательный отказ от соблюдения религиозных предписаний, правил и норм, принятых данным сообществом, и т.п.

В-пятых, как правило, тантра связана с особым поклонением женским божествам и женским воплощениям персонифицированных сверхъестественных сил⁸. Во многих тантрических традициях отводится исключительная роль представительницам женского пола, и ритуально-обрядовый комплекс предполагает участие женской части общины⁹.

Все вышеперечисленные факторы определяют своеобразие тантры и ее выделенное место как в буддизме, так и в индуизме. И буддийская, и индуистская тантры являются предметом многочисленных статей и книг – как в странах своего распространения, так и на Западе.

В статьях и монографиях, посвященных тантре, ученые часто упоминают и такое явление, как «джайнская тантра» / «джайнский тантризм», однако никто из специалистов по тантризму не берет на себя смелость дать какую-то (хотя бы общую) характеристику этого явления или указать на отличительные особенности тантры в джайнизме.

Изучение джайнского тантризма началось относительно недавно. Первым исследованием, посвященным данному вопросу, можно считать опубликованный в 1944 г. (переиздан в 2015 г.) труд М. Джхавери *Jain*

⁷ *Панчамакара* (*pañcama-kāra*) – букв. «делание пяти “м”», т.е. использование пяти запретных веществ, чьи наименования на санскрите начинаются на букву «м»: *мамса* – мясо, *матсья* – рыба, *майтхуна* – совокупление, *мадху* – алкоголь, *мудра* – жест (иногда понимается как определенный вид зерен, используемых в ритуале).

⁸ В данном случае речь идет о тенденции, характерной для тантрических культов и практик. В каждой конкретной тантре женский элемент может быть выражен в большей или меньшей степени. Особое место среди буддийских тантрических традиций занимает японский тантрический буддизм, в котором центральным объектом поклонения является мужское божество – будда (Маха) Вайрочана [14, р. 18]. Об этом см. работы Н. Н. Трубниковой [15; 16] и А. Г. Фесюна [17; 18].

⁹ Об этом подробнее см.: [13] – Introduction и соответствующие статьи. Кроме того, теме буддийских женских божеств посвящена специальная работа Миранды Шоу [19], а образам женственности в индуистской тантре – книга Дэвида Кингсли [20].



Mantraśāstra [10]. В 1975 г. вышла в свет книга Рама Бхушана Прасада Сингха, посвященная джайнизму в средневековой Карнатаке, в которой находилась большая глава о почитании изображений и тантризме [11]. С конца 1990-х гг. периодически в печати появляются статьи Джона Корты и Пола Дандаса, рассматривающие различные аспекты тантры в джайнизме [12; 13]. Начало 2000-х гг. было ознаменовано выходом в свет сборника статей *Tantra in Practice* под редакцией Дэвида Гордона Уайта, в котором среди прочих были представлены три статьи по джайнскому тантризму [14]. Постепенно стал возрастать интерес к этой, несколько маргинальной для изучения джайнизма, сфере. Так, в марте 2017 г. в Лондоне, в центре исследований джайнизма SOAS даже был проведен семинар по данной теме¹⁰. Очевидно, что на волне всеобщего энтузиазма по поводу тантры изучение феномена джайнского тантризма также займет подобающее ему место в мировой индологии.

На данном этапе наших крайне фрагментарных знаний о тантрических текстах и техниках, имевших (и, возможно, имеющих по настоящее время) хождение среди последователей *тиртханкаров*, нарисовать общую картину генезиса, области распространения, а также представить исчерпывающий анализ джайнской тантры не представляется возможным. Однако можно попытаться обобщить известные на сегодняшний день сведения и дать общую характеристику тантрического направления в джайнизме, не претендуя на полный охват всех форм и видов тантрических техник и практик.

Среди исследователей индуистской и буддийской тантры по сей день не утихают горячие споры о том, какая из них является «первичной», а какая – «вторичной», т.е. производной от исходной и заимствующей объекты и формы почитания. Данная проблема вряд ли будет решена в обозримом будущем. Вполне возможно, что оба вида тантры в своей основе восходят к некоему общему первоисточнику, уходящему корнями в архаические автохтонные культы и практики, существовавшие в бесписьменных племенных сообществах на территории Индийского субконтинента. В этом контексте вопрос о происхождении джайнской тантры представляется не столь принципиальным. Очевидно, что джайнская тантра возникает несколько позже индуистской и буддийской –

¹⁰ Выступления на семинаре выложены в открытом доступе на сайте центра <https://www.soas.ac.uk/jainastudies/events/jaina-tantra/> (последняя дата обращения: 17 июня 2019 г.). Однако глава центра д-р Питер Флюгель на мой вопрос, почему не все заявленные в программе доклады выложены на сайте, ответил, что разгорелась бурная полемика между докладчиками и участниками / слушателями, и поэтому в целях безопасности выступавших ряд докладов (в частности, доклад Элен Гоф из Йельского университета) было решено не делать достоянием широкой общественности. Это служит лишним подтверждением ранее указанного «опасного» характера тантры.



в эпоху индийского раннего Средневековья. Это свидетельствует о ее вторичности по отношению к ним.

Самые ранние сочинения в джайнизме, описывающие тантрические ритуалы, датируются не ранее X в. Таким текстом является, например, «Джвалиникальпа» (*Jvālinīkalpa* – букв. «Ритуал Джввалини»), написанный дигамбарским¹¹ автором Индранандином¹² и посвященный восхвалению богини огня (*agnivāhinidevī*) Джввалини / Джваламалини. В дигамбарском пантеоне данная богиня является *якшини*¹³ восьмого *тиртханкара* Чандрапрабхи¹⁴. В этом сочинении она описывается как ужасное божество с восьмью руками, держащими смертельное оружие – стрелу, щит, трезубец, лук, змею и т.п. Текст повествует об истории возникновения культа Джваламалини. Учитель Хелачарья из Дравиды-сангхи¹⁵ первым установил ритуал почитания богини на вершине горы Нилгири рядом с деревушкой Хемаграма на юге Индии, для того чтобы устранить дурное влияние злокозненного духа Брахмаракшаса, досаждавшего ученице Хелачарья по имени Камалашри. После непрерывной медитации Хелачарья на седьмой день ему явилась богиня и попросила нацарапать на куске металла заклинания от злых духов. Кроме того, она посоветовала упорядочить оккультные практики с целью обретения мирского процветания и небесных благ. В тексте также говорится о различных тантрических ритуалах, способствующих умению становиться невидимым, похищению женщин, успешному зачатию, предотвращению зачатия и т.п. Значительную часть сочинения занимают описания средств, с помощью которых адепт богини может достичь мистического единения с ней, приводятся *мантры*, посвященные конкретным божествам, рассказывается о *янтрах* и *мандалах* на листьях, бумаге, камнях, металле. В «Джвалиникальпе» дается пояснение связи между особыми ритуальными расположениями пальцев рук (*мудра*) и божествами¹⁶ через прикосновения кончиками пальцев (*ньяса*).

О широком распространении культа Джввалини в XI–XII вв. на юге Индии, в Карнатаке, свидетельствуют эпиграфические данные. В Джавуре, районе-*талуке* Навалгунда дистрикта Дхарвара незадолго до

¹¹ Общие характеристики направлений джайнизма – дигамбаров и шветамбаров – подробнее см.: [21, с. 133–134; 321–322].

¹² Об Индранандине подробнее см.: [21, с. 146]. Считается, что «Джвалиникальпа» была закончена в 939 г.

¹³ *Якшини* (*yaśiṇī*) – в джайнизме богиня-спутница *тиртханкара*, выступающая в роли защитницы учения. Подробнее см.: [21, с. 331].

¹⁴ О Чандрапрабхе подробнее см.: [21, с. 310].

¹⁵ О Дравиды-сангхе подробнее см. [21, с. 137–138].

¹⁶ Подразумевается, что различные части человеческого тела связаны с определенными богами.



1059 г. монахом школы *япаниа*¹⁷ был возведен храм данной богини [22, р. 143]. Япаниа Майсура предпринимали значительные усилия для пропаганды идей тантрического культа и прославления тантрических атрибутов джайнских богинь [11, р. 54]. Со временем это привело к распространению культа в других регионах. Так, Седам в дистрикте Гульбарга стал еще одним важным центром культа Джвалини, как следует из надписи, датированной 1124 г., сообщающей о том, что местные купцы-*махаджаны* совершили экзорцистские ритуалы с целью умилоствления Джвалини. Она описывается как богиня, носящая золотые серьги [22, р. 259–261]¹⁸.

Тантрическим по своему характеру также являлось и почитание чрезвычайно популярной на юге Индии Падмавати¹⁹, *якшини* 23-го *тиртханкара* Паршванатхи²⁰. Падмавати связывается с основанием династии Гангов во II в. Однако нет никаких серьезных причин предполагать, что культ данной богини существовал в столь ранний период, поскольку ссылки на это появляются в эпиграфике лишь начиная с XI–XII вв. Согласно эпиграфике, в X в. Джинадатта Рая, основатель южноиндийской династии Шантаров, установил изображение Локкияббе в джайнском храме в Патти-Помбуччапуре (совр. Хумча²¹). Как известно из другой надписи XI в., «Локкияббе» являлось вторым именем Падмавати [23, р. 134]. В первой четверти XII в. царь Нанния Гангадева и его супруга Канчаладеви пожертвовали пять мер золота богине Падмавати. Помимо правителей из династии Шантара, довольно значительное количество представителей менее крупных знатных фамилий, таких как Шилахары и Ратты, в XII в. присоединились к сонму почитателей Падмавати [22, р. 171]. Культ этой богини так прочно укоренился в джайнской общине Карнатаки, что ее именем стали называть новорожденных девочек²².

Объектом почитания в рамках самостоятельного культа стала и Амбика (шветамб.)²³, или Кушмандини (дигамб.)²⁴, *якшини* 22-го *тирт-*

¹⁷ *Япаниа* – школа, носившая промежуточный характер между шветамбарским и дигамбарским направлениями джайнизма, поскольку ее сторонники признавали ряд текстов шветамбарского канона, принимали возможность достичь освобождения (*мокша*) женщинами и допускали принятие пищи и питья всеведущими. При этом придерживались (частично) дигамбарской практики наготы у монахов. Подробнее см.: [21, с. 332–333].

¹⁸ Судя по эпиграфическим данным, культ Джвалини также существовал в Нарасимхараджапуре дистрикта Кадур и в Вергаоне около Колхапура [22, р. 173].

¹⁹ Подробнее о Падмавати см.: [21, с. 213–214].

²⁰ Подробнее о Паршванатхе см.: [21, с. 218–219].

²¹ О Хумче см.: [21, с. 306].

²² В частности, джайнские источники сообщают о некоей ученице жреца Абхаячандры по имени Падмаватиякка (санскр. Падмаватиякша).

²³ Подробнее об Амбике см.: [21, с. 40–41].

²⁴ Подробнее о Кушмандини см.: [21, с. 164].



ханкара Неминатхи²⁵. Самостоятельный характер культ приобрел к середине VII в. [22, р. 55].

Со временем тантрические практики и атрибуты стали прочно ассоциироваться с именами Джвалини, Падмавати и Кушмандини / Амбики. Считалось, что они могут наделять адептов сверхъестественными силами, дарующими своим носителям власть над другими людьми, победу в битвах и т.п.

Распространение тантрического культа и тантрических практик среди джайнов Карнатаки в эпоху раннего Средневековья не было случайным или внезапным. Сходные процессы происходили в буддизме, в среде шиваитов и вишнуитов.

Появление джайнских текстов «Джвалиникальпа» Индранандина (X в.) и «Бхайравападмаватикальпа» (*Bhairavapadmāvatīkalpa* – букв. «Ритуал неистовой Падмавати», далее – БПк) Маллишены Сури (XI в.)²⁶ знаменовало собой этап определенного кодифицирования бытовавших в джайнской общине на юге Индии тантрических практик. Эти тексты содержали описание характерных для тантры средств, с помощью которых адепты взывали к избранной богине (Джвалини или Падмавати) и обретали единение с ней.

Так, БПк включает в себя главу, посвященную ритуалу привлечения / призывания (*vaśīkaraṇa, vaśyatantrādhikara*)²⁷ Падмавати, где приводятся тантрические заклинания и мистические диаграммы-янтры, вызывающие появление богини. Девятая глава этого сочинения описывает тантрические методы, подчиняющие женщин. А ссылки на такие ритуалы, как направленные на обездвигивание (*stambhana*), вызывание враждебности (*dveṣa*), устранение бедствий и болезней (*śānti*) обряды, встречаются в обоих текстах. БПк содержит предписания для начинающих адептов и настаивает на правильном знании различных направлений, времени, поз тела, расположения пальцев рук (*мудра*) для достижения успеха.

Одним из самых значимых тантрических элементов, которому уделяется особое внимание в тексте, является использование *мантр*. Автор рекомендует произносить мантру *kliṅkāra* с целью умиловивления Падмавати. Подавляющее же большинство приводимых в тексте БПк *мантр* представляют собой слоги, не имеющие никакого значения, вроде *hrīṅ, huṅ, hrām, hrum, hraḥ, vaṃ, maṃ, haṃ, saṃ, taṃ* и т.п. Утверждается, что они производят благое действие на произносящего их.

²⁵ Подробнее о Неминатхе см.: [21, с. 204].

²⁶ О Маллишене Сури подробнее см.: [201, с. 173–174].

²⁷ Технически термин *vaśīkaraṇa* обозначает «подчинение своей воле других». В данном случае речь идет о воздействии / подчинении Падмавати.



Следующим важным ритуалом, имеющим тантрические коннотации, в БПк выступает освящение различных частей тела именами божеств (*svāṅgavinyāsa*). Этому посвящена вторая глава текста, называемая *sakalīkaraṇa*. Здесь говорится об очищении головы, лица, сердца, пупка и стоп посредством произнесения «семенной мантры» (*bijamantra*), состоящей из пяти слогов – *hrām*, *hrīm*, *hrum*, *hraum*, *hraḥ* соответственно каждой части тела.

Текст «Джвалиникальпа» содержит описание не менее десятка *мандал*, которые играют значительную роль в тантрических формах почитания божеств. Магический круг, включающий в себя фигуры богов или богинь, использовался как платформа для подчинения злых духов. В четвертой главе этого сочинения говорится о применении *мандалы* с целью предотвращения влияния *бхутов*, или злобных духов, которые причиняют вред мужчинам и разрушают их силу. Предлагаемый текстом ритуал состоит из нескольких ступеней. На первой ступени адепт должен нарисовать круг в восемь локтей на ровной площадке, расположенной на окраине города или в центре деревни. Круг украшается флагами, зеркалами, колокольчиками и т.п. Затем следует расставить четыре наполненных водой кувшина по четырем углам диаграммы. На третьей ступени адепту необходимо нарисовать четырех защитников сторон света (*дикпалы*) по четырем направлениям. На заключительном этапе совершающий обряд должен изобразить *бхута* в центре круга и выразить ему поклонение цветами, благовониями и нешлифованным рисом, recitiруя особые *мантры*, предназначенные Джвалини.

Содержащиеся в БПк и «Джвалиникальпе» описания ритуалов тантрического характера наглядно демонстрируют, что в джайнской традиции целью подобного рода практики было не достижение освобождения от сансарного круговращения, представляющего собой главный сотериологический идеал в джайнизме, а обретение вполне мирских благ.

Если в дигамбарской ветви джайнизма тантрические практики связаны в первую очередь с женскими божествами, то в шветамбарской традиции тантра соотносится скорее с мужскими воплощениями божественных существ, в частности, таким является культ Гхантакарны Махавиры – «Имеющего уши [в форме] колокольчиков Великого героя». Его почитание распространено среди шветамбарских *муртипуджаков*²⁸, преимущественно Тапа-гаччи²⁹. Гхантакарна Махавира является одним из 52 героев (*vīra*), почитаемых в качестве божеств – защитников и покров-

²⁸ *Муртипуджаки* (*mūrtipūjaka*) – букв. «почитающие изображения». Общее название тех, кто признает правильность поклонения изображениям *тиртханкаров* и различных божеств и почитания их. Подробнее см.: [21, с. 196].

²⁹ Подробнее о Тапа-гачхе см.: [21, с. 278–279].



вителей джайнской общины. Этот персонаж считается опасным только для недоброжелателей и врагов джайнизма. В своем ритуальном обиходе шветамбары Тапа-гаччи используют несколько *мантр* Гхантакарны. Кроме того, ему посвящен гимн «Гхантакарнамахавирастотра», состоящий из 71 стиха, также зачастую именуемый *мантрой*. Гимн был написан во второй половине XVI в. монахом по имени Вималачандра Сури, являвшимся учеником Сакалачандры, который, в свою очередь, был учеником знаменитого Хираявиджайи Сури (1527–1595)³⁰. По словам автора гимна, культ Гхантакарны Махавиры существовал еще во времена великого Харибхадры Сури³¹ (VIII в.) [24, р. 418]. Никаких научных подтверждений этому заявлению нет. Широкое же распространение культ Гхантакарны Махавиры получил во второй половине XIX в., после того как монаху Буддхисагару Сури (1874–1925) в 1898 г. данное божество явилось в Махуди на севере Гуджарата. На следующий день после «теофании» Буддхисагар Сури установил трехмерное антропоморфное изображение Гхантакарны в небольшом святилище джайнского храма. До этого Гхантакарна почитался лишь в абстрактной форме и виде антропоморфных *янтр*. Иными словами, его культ имел очевидно тантрические корни. Установление изображения положило начало паломничеству гуджаратских джайнов к этому божеству с целью обретения материального процветания, защиты от болезней и разного рода мирских напастей.

Именно благодаря активной деятельности Буддхисагара Сури эзотерический культ изначально локального божества тантрического характера приобрел широкий общественный размах, сместив религиозность адептов в сторону более привычного экзотерического явления – *бхакти*. Кроме того, была легитимизирована практика (во всяком случае, для джайнов-шветамбаров) совершения ритуалов, целью которых стало достижение вполне сансарных благ. Преследуя отнюдь не душеспасительные цели, «практиканты» при этом оставались правоверными джайнами. Ныне святилище Гхантакарны Махавиры является одним из самых популярных мест паломничества джайнов по всей Индии. Каждый год его посещают сотни тысяч почитателей, принося любимое божеством лакомство – сладости *сукхадхи* – в обмен на «помощь» и «участие» Гхантакарны. В настоящее время растет число его изображений в джайнских храмах по всей Западной Индии.

В целом, характеризуя джайнскую тантру, можно выделить ряд особенностей, присущих подобного рода практикам внутри общины последователей *тиртханкаров*.

³⁰ Подробнее о Хираявиджае Сури см.: [21, с. 305–306].

³¹ Подробнее о Харибхадре Сури см.: [21, с. 301–302].



Во-первых, тантрические практики джайнизма, имея определенное сходство с индуистскими и буддийскими традициями в использовании разного рода «инструментов» (*мантра, янтра, мандала, мудры* и т.п.), тем не менее, в отличие от них, нацелены исключительно на обретение мирских благ – защиту от болезней, материальное процветание и т.п. На сегодняшний день нет никаких свидетельств, что в джайнских общинах практиковали или практикуют какие-то виды тантры для достижения главной сотериологической цели джайнизма – освобождения. В буддизме и индуизме же тантрические практики ориентированы именно на реализацию основного для данной традиции идеала³².

Во-вторых, в джайнизме в целом и в тантрических практиках в частности не применяются «экстремальные» способы достижения цели с использованием запретных веществ (мясо, рыба, ритуалы сексуального характера и т.п.), так как это в корне противоречит учению *тирханкаров* и полностью подрывает самые основы джайнской этики. Сознание, понимаемое в джайнизме как чистое по своей природе, не может быть трансформировано нечистыми субстанциями и обрядами. Сансарное же состояние сознания, определяемое как загрязненное, запятнанное кармической материей, нельзя очистить посредством еще большего загрязнения – грязь не очищает грязь, а только сильнее связывает душу узами кармы. О какой трансформации духовной субстанции и ее освобождении в таком случае может идти речь? Поскольку джайнская тантра нацелена на обретение сугубо сансарных благ для своих адептов и не прибегает к использованию «опасных» методов для реализации этих целей, отпадает и нужда в опытным проводнике на пути духовного преобразования. Роль духовного учителя и наставника в тантрических техниках джайнизма крайне незначительна, если такой руководитель вообще наличествует.

В-третьих, джайнская тантра, хотя кристаллизуется вокруг женских персонажей (Падмавати, Джвалини, Амбика / Кушмандини), тем не менее вполне открыта и для поклонения мужским божествам, как это было продемонстрировано выше на примере почитания Гхантакарны Махавиры. Впрочем, в силу скудости сведений о джайнских тантрических культах делать однозначные выводы о «гендерном равноправии» внутри джайнского тантризма преждевременно.

В-четвертых, наблюдается различие и в самом понимании того, кто такой *сиддха* – достигший освобождения. Состояние абсолютной свободы, как оно описывается в различных буддийских и индуистских школах тантрической направленности, предполагает состояние «недвойственности», снятие всех противопоставлений, преодоление дихото-

³² Конечно, в процессе достижения этого идеала «попутно» обретаются и сверхъестественные силы, но в данном случае они являются «побочным продуктом» деятельности *сиддхи*.



мии субъекта и объекта. Подобный уровень бытия предполагает выход за пределы дуалистического противопоставления добра и зла. В таком случае оказывается, что идеальный тантрик – тот, кто выше всех этих, в общем-то мирских, ценностей и регулятивов обыденного сознания. Нравственные законы необходимы только для тех, кто живет обычной жизнью. Мораль – неотъемлемая составляющая всякого общества. Но тот, кто стремится выйти из колеса сансары, не может и не должен руководствоваться социальными установлениями – они просто не предназначены для этого. Поэтому буддийский и индуистский последователь тантры отказываются от подобного рода моральных запретов, выходя за рамки социума³³. Здесь практикующий тантрик (и тем более – освободившийся, реализовавший свою исконную природу) оказывается вне категорий порока и добродетели. В джайнизме же стремящийся к спасению от круговорота смертей (и в еще большей степени – достигший искомой цели) не может быть «за гранью добра и зла», как это мыслится в тантрических традициях буддизма и индуизма. Джайнский *сиддха* является тем, кто отринул зло и порок во всех их видах и формах, став (в идеале) самим воплощением добра. Если в неджайнских традициях *сиддхой* называется преодолевший моральную дихотомию, пребывающий вне добра и зла и над ними, то в джайнизме освобожденной душой считается только та, которая стала «добром» как таковым, уничтожив в себе зло, т.е. карму в любых ее видах и проявлениях. В этом принципиальное отличие джайнской тантры от других видов тантрических практик.

Все вышеприведенные замечания и сопоставления не могут претендовать на однозначность выводов и носят предварительный характер в качестве попытки обозначить место и своеобразие джайнских тантрических практик в обширном и многоликом мире тантры.

Литература

1. Bagchi. P. C. *Studies in Tantras*. Calcutta: University of Calcutta Press; 1939.
2. Степанянц М. Т. (ред.) *Индийская философия. Энциклопедия*. М.: Восточная литература РАН; 2009.
3. Степанянц М. Т. (ред.) *Философия буддизма. Энциклопедия*. М.: Восточная литература РАН; 2011.
4. Пахомов С. В. Индуистская тантрическая литература. *Восток (Oriens)*. 2005;2:16–27.

³³ Речь идет о выходе за конвенциональные социальные рамки в ритуальной практике в целом. Конкретный адепт определенной тантры в своей обычной жизни, за пределами ритуала (особенно если он не принадлежит к тем, кто стремится к конечной цели уже в этой жизни), может быть вполне добропорядочным членом общества и следовать всем принятым в данном обществе предписаниям.



5. Пахомов С. В. Специфика тантрической литературы. В: Ванина Е. Ю., Карачкова Е. Ю. (ред.) *Индийские исследования в странах СНГ. Материалы научной конференции*. М.: Институт востоковедения РАН; 2007. С. 113–122.

6. Терентьев А. А. Классификация тантр в буддийских традициях Тибета. В: Лысенко В. Т. (сост.) *Смаранам. Памяти Октябрины Федоровны Волковой*. М.: Восточная литература РАН; 2006. С. 315–332.

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

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

9. Андросов В. П. *Очерки изучения буддизма Древней Индии*. М.: ИВРАН; Наука – Восточная литература; 2019.

10. Jhavery M. B., Abhyankar K. V. *Jain Mantraśāstra. Śrī Bhairava Padmāvātikalpa (With Introduction. Comparative & Critical study & Text of various Mantraśāstras in Sanskrit)*. Vol. 1–2. Delhi: Pratibha Prakashan; 2007 (1st ed. 1944).

11. Singh Ram Bhushan Prasad. *Jainism in Early Medieval Karnataka*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1975.

12. Dundas P. Becoming Gautama: Mantra and History in Śvetāmbara Jainism. In: John E. Cort (ed.). *Open Boundaries: Jain Communities and Cultures in Indian History*. Albany: State University Press; 1998.

13. Cort J. E. Tantra in Jainism: The Cult of Ghaṇṭākaraṇ Mahāvīr, the Great Hero Bell-Ears. In: *Bulletin d'Etudes Indiennes* 15 (1997). P. 115–133.

14. White D. G. (ed.) *Tantra in Practice*. Delhi: Motilal Banarsidass; 2001.

15. Кукай (Кобо-дайси). *Три учения указывают и направляют (Санго сиуки)*. (Пер. со старояп., коммент. и исслед. Н. Н. Трубниковой). М.: Савин С. А.; 2005.

16. Трубникова Н. Н. «Различение учений» в японском буддизме IX в. *Кукай (Кобо-дайси) о различиях между тайными и явными учениями*. М.: РОССПЭН; 2000.

17. Кукай. *Избранные труды (С прил. очерка истории развития эзотер. буддизма)* [Сост., подгот. текста и примеч., очерк по истории эзотер. буддизма – А. Г. Фесюн]. М.: Серебряные нити; 1999.

18. Фесюн А. Г. *Тантрический буддизм*. Ч. 1–3. М.: Серебряные нити; 2004.

19. Shaw M. *Buddhist Goddesses of India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers; 2007.

20. Кинсли Д. *Образы божественной женственности в тантре. Десять махавидий*. СПб.: Академия исследований культуры; 2007.

21. Железнова Н. А. *Джайнизм. Энциклопедический словарь*. М.: Наука – Восточная литература; 2018.

22. Desai P. B. *Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs*. Sholapur: Jain Sanskriti Sanrakshak Sangh; 1957.

23. Rao N. (ed.) *Epigraphia Carnatica*. Vol. VII–VIII. Bangalor: Mangalor; 1898–1905.

24. Cort J. E. Worship of Bell-Ears the Great Hero. A Jain Tantric Deity. In: White D. G. (ed.) *Tantra in Practice*. Delhi: Motilal Banarsidass; 2001. P. 417–433.



References

1. Bagchi. P. C. *Studies in Tantras*. Calcutta: University of Calcutta Press; 1939.
2. Stepanyants M. T. (ed.) *Indian Philosophy. An Encyclopedia*. Moscow: Vostochnaya literatura RAS; 2009. (In Russ.)
3. Stepanyants M. T. (ed.) *Buddhist Philosophy. An Encyclopedia*. Moscow: Vostochnaya literatura RAS; 2011. (In Russ.)
4. Pakhomov S. V. Hindu Tantric Literature. *Vostok (Oriens)*. 2005;2:16–27. (In Russ.)
5. Pakhomov S. V. Specific Features of Tantric Literature. In: Vanina E. Yu., Karachkova E. Yu. (eds) *Indian Studies in SNG countries. The Drafts of the conference*. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS; 2007, pp. 113–122. (In Russ.)
6. Terentiev A. A. Classification of Tantras in Buddhist Traditions of Tibet. In: Lysenko V. T. (ed.) *Smaranam. In memoriam of O. F. Volkova*. Moscow: Vostochnaya literatura RAS; 2006, pp. 315–332. (In Russ.)
7. Androsov V. P. The King of Vajrayana – Guhya-samaja-tantra and Buddhist Tantrism: Source critical studies and Literature. *Orientalistica*. 2018;1(1):19–44. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-1-19-44](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-19-44).
8. Androsov V. P. The King of Vajrayāna “Guhyasamāja Tantra” and the Buddhist Tantrism. Ways and Traditions of the Tantra Exegesis. *Orientalistica*. 2018;1(2):145–176. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-2-145-176](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-2-145-176).
9. Androsov V. P. *Selected Essays on Buddhism in Ancient India*. Moscow: IVRAN; Nauka – Vostochnaya literatura; 2019. (In Russ.)
10. Jhavery M. B., Abhyankar K. V. *Jain Mantraśāstra. Śrī Bhairava Padmāvāṭīkalpa (With Introduction. Comparative & Critical study & Text of various Mantraśāstras in Sanskrit)*. Vol. 1–2. Delhi: Pratibha Prakashan; 2007 (1st ed. 1944).
11. Singh Ram Bhushan Prasad. *Jainism in Early Medieval Karnataka*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1975.
12. Dundas P. Becoming Gautama: Mantra and History in Śvetāmbara Jainism. In: John E. Cort (ed.). *Open Boundaries: Jain Communities and Cultures in Indian History*. Albany: State University Press; 1998.
13. Cort J. E. Tantra in Jainism: The Cult of Ghaṇṭākaraṇ Mahāvīr, the Great Hero Bell-Ears. In: *Bulletin d’Etudes Indiennes* 15 (1997), pp. 115–133.
14. White D. G. (ed.) *Tantra in Practice*. Delhi: Motilal Banarsidass; 2001.
15. Kukai (Kobo-daishi). *Three Teaching pointing out and direct*. Moscow: Savin S. A.; 2005. (In Russ.)
16. Trubnikova N. N. “Distinction of Teaching” in Japanese Buddhism of IX century. *Kukai (Kobo-daishi) on differences between secret and explicit teachings*. Moscow: POSSPEN; 2000. (In Russ.)
17. Kukai; Fesyun A. G. (transl.). *Selected works (with Essay on History of Esoteric Buddhism in attachment)*. Moscow: Serebryanui niti; 1999. (In Russ.)
18. Fesyun A. G. *Tantric Buddhism*. Parts 1–3. Moscow: Serebryanui niti; 2004. (In Russ.)
19. Shaw M. *Buddhist Goddesses of India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers; 2007.
20. Kinsley D. *Visions of the Divine Feminine in Tantra. Ten Mahāvīdyās*. St Petersburg: Academy of Research of Culture; 2007. (In Russ.)



21. Zheleznova N. A. *Jainism. An Encyclopedia*. Moscow: Nauka – Vostochnaya literatura; 2018. (In Russ.)

22. Desai P. B. *Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs*. Sholapur: Jain Sanskriti Sanrakshak Sangh; 1957.

23. Rao N. (ed.) *Epigraphia Carnatica*. Vol. VII–VIII. Bangalor: Mangalor; 1898–1905.

24. Cort J. E. Worship of Bell-Ears the Great Hero. A Jain Tantric Deity. In: White D. G. (ed.) *Tantra in Practice*. Delhi: Motilal Banarsidass; 2001, pp. 417–433.

Информация об авторе

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

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

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

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 10 июля 2019 г.
Одобрена рецензентами: 12 августа 2019 г.
Принята к публикации: 23 августа 2019 г.

Article info

Received: July 10, 2019
Reviewed: August 12, 2019
Accepted: August 23, 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

LANGUAGE



- **Linguistic Studies**
- **Text Critical Studies
and History of Literature**



ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ



■ **Языкознание**

■ **Литературоведение и текстология**



Развитие монгольской теории поэзии в контексте индо-тибетской поэтической традиции

Е. Е. Балданмаксарова

*Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН,
г. Москва, Российская Федерация*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7322-2478>, e-mail: liza.bur@mail.ru

Аннотация: в статье рассматриваются генезис и развитие средневековой монгольской поэтической системы. Монгольская литература Средневековья развивалась в пределах центральноазиатского, индо-тибетского культурного ареала. Литературные связи и контакты получили особенное развитие с распространением буддизма, его философии. Начиная с XVII в. активно изучается древнеиндийская санскритская поэтика, переводятся трактаты по поэзии, в частности «Кавьядарша» Дандина, а также тибетский «дебжер»¹, в рамках которого изучались стилистика, метрика, система стихосложения. Все это способствовало становлению и развитию монгольской теории поэзии. Из среды монгольских ученых монахов вышло немало поэтов и писателей. Они были не только знакомы с лучшими образцами индийской и тибетской литератур, с принципами их поэтики, но и сами занимались разработкой теории литературы, писали научные комментарии к древнеиндийским эстетико-философским трудам, трактатам по теории стихосложения, создавали монгольскую теорию поэзии.

Ключевые слова: взаимодействия; индо-тибетский культурный ареал; литературные связи; монгольская теория поэзии; поэтическая традиция; средневековая монгольская литература

Для цитирования: Балданмаксарова Е. Е. Развитие монгольской теории поэзии в контексте индо-тибетской поэтической традиции. *Ориенталистика*. 2019;2(3):695–709. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-695-709.

¹ Дебжер – один из основных тибетских терминов, относящихся к поэтике – учению о словесном искусстве в целом. Согласно буддийской классификации, все науки делились на «пять больших» и «пять малых», девять из которых относились к светским наукам. Дебжер (sdebsbyor) как одна из светских наук должна быть отнесена к «малым наукам», в рамках ее изучались стилистика, метрика и другие параметры письменной словесности.





The development of Mongolian theory of poetry in the context of Indo-Tibetan poetic tradition

E. E. Baldanmaksarova

A. M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7322-2478>, e-mail: liza.bur@mail.ru

Abstract: the article examines the genesis and development of the medieval Mongolian poetic system. Mongolian literature of the Middle Ages developed within the Central Asian, Indo-Tibetan cultural context. Literary relations and contacts became especially active with the emergence and subsequent spread of Buddhism and its philosophy. Since the 17th century Ancient Indian Sanskrit poetry becomes a subject of increased attention. Treatises on poetry becomes to be translated, in particular, “Kavyadarsha” by Dandin, as well as Tibetan “debers”. The latter became instrumental for teaching and learning poetical styles, metres and versification systems. All this contributed to the formation and development of the Mongolian theory of poetry. Many poets and writers came from among the Mongolian learned monks. These people were familiar with the best examples of Indian and Tibetan literature as well as with the principles according to which they were constructed (poetics). Moreover, they themselves were authors of original works, which comprised learned comments on ancient Indian writings on aesthetics, philosophy and poetry, in such a way contributing to the further development of the theory of literature and flourishing of Mongolian poetry.

Keywords: India, cultural area of; India, literature of, connections; Mongolia, literature, medieval, of; Mongolia, literature, theory of, Middle Ages; Tibet, cultural area of; Tibet, literature of, connections

For citation: Baldanmaksarova E. E. The development of Mongolian theory of poetry in the context of Indo-Tibetan poetic tradition. *Orientalistica*. 2019;2(3):695–709. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-695-709.

Введение

Становление поэтики средневековой монгольской литературы – явление сложное и малоизученное. Поэтическая мысль монгольских народов развивалась в рамках поэтологических учений соседних культур, в частности индийской (санскритской) и тибетской систем литературно-эстетических взглядов и норм. Монгольскую литературу (как и другие литературы Древнего и средневекового Востока) можно отнести к эйдетическому (традиционалистскому) типу словесного творчества, которое ориентируется на определенный канон жанров, мотивов, тем, сюжетов, образов, изобразительных средств и т.д. Соответственно, ее поэтика основана на традиции, эстетической норме литературного слова. Художественное слово ориентировано не на новое, оригинальное и индивидуально-личностное, а на традиционное, образцовое, канони-



ческое, повторяющееся из произведения в произведение. При этом структура художественного текста строится таким образом, чтобы она соответствовала «эстетике тождества» (Ю. М. Лотман), «требованиям литературного этикета» (Д. С. Лихачёв).

Литературные связи и контакты

Для литературного процесса Монголии начиная с древнейшего периода характерно развитие в контексте многосторонних литературных связей. Н. И. Конрад отмечал, что история восточной литературы дает материал для изучения самых разнообразных форм и границ литературных связей, для изучения последствий их в каждой отдельной литературе [1]. Сразу отметим, что монгольская письменная литература развивалась в пределах великого центральноазиатского культурного ареала – достаточно близко от его центра, которыми были Индия и Тибет, чтобы испытывать их подавляющее влияние.

Исследуя зарождение поэтики в средневековых литературах Востока, П. А. Гринцер отмечает, что «канон полифункционален, “религия” и “этика” не отделены в нем от “поэтики”, и более того, “поэтику” себе подчиняют, вычленение эстетического критерия, утверждения его самоценности было первейшей задачей литературного самосознания» [2, с. 4–5]. Далее он продолжает: «Во всех архаических традициях присутствовала идея сакрального слова. Классическая поэтика перенимает этот культ слова, но в ней слово постепенно утрачивает свой божественный и мифологический ореол и становится организующим и упорядочивающим началом. И не сакральная или космогоническая, а дидактическая и эстетическая функции слова реализуют себя в литературе, которая повсеместно начинает пониматься как искусство умело сложенной речи. Определяющей с точки зрения вычленения литературы как самостоятельного вида словесности оказывается в первую очередь эстетическая функция. Способные произвести впечатление словесное мастерство, необычность стиля рассматриваются во всех восточных поэтиках как коренное свойство художественной литературы» [2, с. 4–5].

Проблема поэтики монгольской литературы носит двуединый характер. Следуя С. С. Аверинцеву [3, с. 4], отметим, что один аспект проблемы – история и человек, второй ее аспект – человек и слово. Нет человека вне истории, но история реальна только в человеке, в его самоощущении внутри истории, его догадке о самом главном – о его месте во Вселенной.

Монгольская поэтика, ее основные категории обусловлены литературным самосознанием эпохи, которые подвижны, несмотря на кажущуюся неизменность и строгость. Однако известного рода разрыв между литературной теорией и поэтической практикой требует совершить



определенный экскурс в средневековую монгольскую письменную словесность.

XIII–XIV вв. занимают особое место в истории монгольской литературы. В течение этого периода происходит формирование и становление литературы средневекового типа. Становление жанровой системы – это характернейшая особенность раннемонгольского литературного развития. Роль жанра в этот период становится основополагающей, ибо авторское начало еще явно не выражено. Постепенно формируются литературные традиции, система жанров, стилистика. Большую роль в развитии литературного процесса этого и последующего периодов сыграло устное народное поэтическое творчество, которое расширило эстетические, художественные возможности литературы, оживило, внесло «особую стихию веселости» (М. Бахтин).

Монголо-китайские связи были сильны в эпоху Юаньской империи². В этот период в столице монгольской державы Юань – Ханбалгасуне, или по-китайски Дайду (современный Пекин), была основана Академия литературы для составления истории монголов. Там совместно работали литераторы и историки из Монголии, Китая, Тибета, Персии. Руководство осуществлялось монгольскими учеными. Например, под руководством монгольского ученого Тогто в традициях китайских династийных историй были написаны «История государства Ляо» (Ляо ши), «История государства Цзинь» (Цзинь ши) и «История государства Сунн» (Сун ши). Известно, что персидский ученый Рашид-ад-Дин при написании «Сборника летописей» привлекал к работе монгольских ученых, в частности, он упоминает имена шестерых из них. Материалами, собранными монгольскими учеными, активно пользовался другой персидский ученый Ата Малик Джувейни, работая над «Историей покорителя мира» (1253) в столице монгольской империи г. Каракоруме. К известным ученым того времени – историкам и литераторам – относятся Тогто, Чаган, Ариун, Эл-Тэмур, Бул-Тэмур, Сая, Доро, Худа, Алин-Тэмур и др., прекрасно владевшие китайским, уйгурским, тибетским и другими языками (см. об этом: [4, с. 157–158 и далее]). В этот период было создано особенно много словарей: Монголо-персидский словарь (1245), Монголо-арабский словарь (1247), Уйгуро-монгольский словарь (1280), большой Китайско-монгольский словарь (XIV в.), что, безусловно, было связано с бурным развитием переводной литературы.

В XIII–XIV вв., помимо историко-литературного памятника «Сокровенное сказание монголов», были написаны «Золотая книга»,

² Империя Юань (1271–1368) – Великое Монгольское государство (Их Монгол Улс) со столицей на территории современного Пекина (1271–1368). Если считать со времени свержения династии Цзинь (1234) и до падения империи Юань в 1368 г., то монголы правили в Китае более 130 лет.



«Описание личных походов священно-воинственного (Чингисхана)», «Белая история» и др. В ранних литературных произведениях, берущих начало от устно-поэтического творчества, традиционные героические элементы эпического повествования претерпевают изменения, порожденные условиями феодального общества и его идеологии. Герой вбирает в себя новые черты средневекового воина, борца за государственные интересы, для которого важно проявить доблесть и храбрость, верность и преданность своему государю. К таким произведениям монгольской литературы раннего периода в первую очередь можно отнести «Повесть о двух скакунах Чингиса», «Магтал Сунидского Гилугэдэя багатура», «Легенду о разгроме трех сотен тайчиудов», «Легенду об Аргасунхурчи», «Повесть о мудрой беседе мальчика-сироты с девятью орлюками Чингиса», «Золотоордынскую рукопись на бересте», «Поучение Чингиса» и многое другое.

Неоценимый вклад в развитие литературного процесса, а также в формирование новых представлений в теории литературы в XIII–XX вв. внесла переводная литература. Огромную роль сыграл буддизм, который стал государственной религией начиная с Юаньской династии – времени правления монголов в Китае. Распространение начинает получать религиозная литература, в основном переводная с тибетского и санскрита. Для нее характерны шастры и сутры, в которых даются сведения о космологии, классификации божеств, сказания о Будде, разъяснения буддийского этико-морального учения о поступках людей и их последствиях, учения о десяти добродетелях и десяти грехах, учение о просветлении. Пагба-лама³ в своих эпистолярных произведениях, гимнах и одах, написанных на основе теории поэзии и правил стихосложения, изложенных в «Кавьядарше» («Зеркало поэзии») Дандина и «Чандоратна-Кара» («Просодия, так называемое Место возникновения драгоценности») Раднакарашанти, разъяснил в художественной форме сущность двух принципов государственного управле-

³ *Пагба-лама Лодойджалцан* (1235–1280) – тибетский лама из монастыря Сакия, один из пяти знаменитых сакийских настоятелей. В Монгольскую империю был приглашен в 1254 г. Хубилай-ханом и, получив от него яшмовую печать, был назначен государственным учителем в 1260 г. По указу Мункэ-хана с 1258 г. переводил буддийские сутры на монгольский язык. Титулом «царь учения в трех странах, императорский наследник» награжден в 1276 г. Под «тремя странами» имеются ввиду три области Тибета – Уй, Цзан, Кхам, где Пагба-лама был назначен Хубилай-ханом духовным главой. В своем труде «Разъяснение предмета познания» (1278) Пагба-лама мировую историю представил в виде истории трех наиболее могущественных буддийских монархий – Индии, Тибета и Монголии; им впервые была заложена схема трех буддийских монархий. Пагба-лама возвел монгольских хаганов в ранг «вращающих колесо [учения]» (т.е. Чакравартинов – санскритское слово, означающее «обладатель символа власти») наравне с древнеиндийскими и тибетскими царями.



ния – союза светской и духовной власти и святости верховного правления монгольских ханов.

Впоследствии, особенно с XVII в., тибетское влияние становится господствующим. Буддийская литература имела в основном хождение на тибетском языке и отчасти в переводе на классический монгольский письменный язык (сейчас – старомонгольский). Богослужебная, этико-дидактическая, агиографическая, историческая, поэтологическая, отчасти нарративная литература – была единой для всего буддийского мира Центральной и Восточной Азии, Тибета и Индии. Общими были такие крупные памятники письменности, как «Бодхичарья-аватара» Шантидевы, «Субхашита-ратна-нидхи» Сакья-пандиты, «Панчатантра», «Жизнь Викрамы», «Двадцать пять рассказов Веталы», «Семьдесят рассказов попугая», «Рамаяна», «Гэсэриада», «Джангариада», «Сокровенное сказание монголов». Эти произведения переписывались монгольскими книжниками по многу раз, и, что очень важно, творчески перерабатывались, адаптировались к условиям своей среды. Поэтому многие сюжеты, образы, персонажи вошли в фольклор монгольских народов и в художественную литературу, приобретая новое содержание и формы.

Примечательно то, что в Монголии и Бурятии сохранились на тибетском языке труды индийских авторов, потерянные в самой Индии; они активно изучались на разных факультетах буддийских институтов. Об этом в «Осведомительном бюллетене» Комиссии экспедиционных исследований АН СССР № 7(68) от 25 марта 1929 г. говорится следующее: «...библиотеки, печатни и, главное, школы дацанов (Бурятия. – Е. Б.) дают неоценимый материал, ибо без них совершенно была бы утрачена для науки большая и, может быть, наиболее примечательная часть индийской культуры – то есть культуры, так или иначе связанной с буддизмом. Достигнув своего высочайшего развития в Индии в период с V по VIII век н.э., буддийская культура должна была уступить свое первенствующее значение в Индии обновленной брахманской культуре; с этого времени она начинает “эмигрировать” на Дальний Восток и затем в Центральную Азию. Все наиболее значительные произведения огромной научной литературы буддийских авторов были переведены на тибетский язык и с удивительной точностью, даже все собственные имена были переведены буквально. Индийская буддийская культура была всецело пересажена на север, в Тибет, а оттуда в Монголию, Бурятию и Западный Китай, где в течение очень короткого времени приобрела еще большее значение, чем в годы расцвета на родине, в Индии. За короткий сравнительно промежуток времени <...> появились замечательные ученые и знатоки литературы, поддерживающие связь с Индией, и была основана тибетская школа буддизма с крепкой, непрерывной традицией. Все это привело к тому, что в наше время (речь идет о 20–30-х гг. XX в. – Е. Б.) в Тибете, Монголии, Западном



Китае и у нас в Бурятии мы имеем почти полное воспроизведение индийской научной жизни VII и VIII веков с замечательными научными состязаниями, спорами и т.д. И оттого и для лиц, занимающихся индийской культурой, не говоря уже о специалистах тибетологах и монголистах дацаны Бурятии, Монголии и т.д. представляют исключительное поле для работ, которых до сих пор проделано было очень мало» [5, с. 108–109].

Из среды монгольских ученых лам вышло немало поэтов и писателей, которые были не только знакомы с лучшими образцами индийской и тибетской литератур, с принципами их поэтики, но и сами писали, помимо литературных произведений, комментарии, носившие научный характер, к индийским философским работам, занимались разработкой теории литературы и в основном на тибетском языке. Это были, например, комментарии к древнеиндийским трактатам по теории поэзии, в частности к «Кавьядарше» («Зеркало поэзии») Дандина⁴ и тибетскому «дебжеру» (*sdebsbyor*), которые способствовали развитию теории и практики монгольской поэзии.

Изучение «Кавьядарши» Дандина в Монголии. Зарождение монгольской поэтики

«Трактат “Кавьядарша”, – пишет П. А. Гринцер, – написан стихами (главным образом в эпическом размере *шлока*) и принадлежит к ранней санскритской поэтологической школе – школе аланкариков. Большую его часть занимают описание, классификация и иллюстрация примерами (сочиненными, как правило, самим Дандином) тридцати девяти поэтических фигур – *аланкар* (“украшений”) во всех их разновидностях. Вместе с тем Дандин достаточно подробно останавливается на таких вопросах, как определение поэзии, ее роды и виды, стили (*марга*), достоинства (*гуна*) и недостатки (*доша*), с позиций своего времени касается проблем эстетической эмоции (*раса*) и скрытого смысла поэзии (дхвани). Таким образом, “Кавьядарша”, по существу, охватывает почти всю традиционную топику санскритской поэтики. И не случайно, что на нее так или иначе опиралось, развивая, уточняя, дополняя или же опровергая ее положения, большинство последующих санскритских теоретиков

⁴ Дандин – один из самых известных литераторов в истории санскритской литературы. Однако о его жизни и творческом наследии нет достоверных данных. Помимо поэтики «Кавьядарши» он считается автором двух романов: «Приключения десяти принцев» – своего рода индийского «Декамерона», «Сказание об Авантисундари», а также стихов в средневековых антологиях. Индийская традиция причисляет Дандина к числу своих «великих поэтов» (*mahakavi*). Законодатель индийского Парнаса Анандавардана отмечает, что великих поэтов имеется всего лишь «два, три» или, самое большее, «пять, шесть». Во всяком случае, принадлежность Дандина к этой группе в Индии общепризнана.



поэзии, да и до сих пор в Индии трактат Дандина почитается образцовым» [2, с. 111–112].

Научный перевод «Кавьядарши» (VII в.) индийского писателя и теоретика литературы Дандина был осуществлен Гэлэгжамцом (XVIII в.) и включен в «Данджур» («Перевод шастр»)⁵ – комментарий к энциклопедии буддизма «Ганджур» («Перевод повелений, или Слово Будды»). С этого времени монгольские ученые и поэты начали серьезно изучать, переводить и разрабатывать на его основе свою поэтическую теорию и следовать его принципам при создании поэтических произведений. Таким образом, было положено начало монгольскому литературоведению и солидному пласту литературы по поэтике и теории поэзии, свидетельствующим о развитии эстетических воззрений монголов, о претворении в литературном творчестве национальных понятий о прекрасном и возвышенном.

Литературовед Д. Цэрэнсодном отмечает, что еще в XIV в. Чойджи-Одсэр при сочинении своих поэтических произведений опирался на такие понятия, описанные в «Кавьядарше» Дандина, как «тело» поэзии, «смысловые украшения», «звуковые украшения» [7]. Во всяком случае, следы влияния Дандина на поэтическое творчество Чойджи-Одсэра обнаруживаются в стихотворении «Восхваление Махакали». Историк Ш. Бира утверждает, что «Кавьядарша» стала известна монгольским народам еще в Юаньский период, и комментарии к ней начали появляться начиная с XIII в. и вплоть до начала XX столетия [8, с. 154].

Научный интерес к поэтике Дандина, принципы которой были изложены в «Кавьядарше», и ее популярность относятся к XVII в. Это связано с распространением буддизма в Монголии и Бурятии.

⁵ «Данджур» – комментарий к «Ганджуру» (108 т.) в 225 томах, в котором собраны основные канонические труды индийских ученых-буддистов различных школ. Перевод «Данджура» с тибетского языка на монгольский особым указом императора Цяньлуна (годы правления – 1736–1795) был поручен двум ученым – Чанкье Ролпэ-Дорже Еше Тэнпэ-Донмэ Пэлсанпо, который по счету, принятому в научной литературе, именуется Вторым Чанкья-хутухтой (1717–1786), и Тичен-тулку Лобсан Тэнпи-Нима. Они, чтобы облегчить перевод «Данджура», предварительно составили большой терминологический тибетско-монгольский словарь «Даг-йиг Хэйпи Чжуннэ» – «Мэргэдгаркуорон» («Источник мудрецов») в течение 1741–1742 гг. Издание этого словаря вызвало всеобщее одобрение ученых лам в Тибете и в Амдоских монастырях, и его авторы получили почетные титулы и благодарности от императора Цянь-луна и от Седьмого Далай-ламы Лобсана Галсана Гьяцо (1708–1758) (см. об этом: [6, с. 12–25]). Надо отметить, что монгольский язык, с династии Юань (1279–1368) и при последующих династиях Мин (1368–1644) и Цин (1644–1911) имел немалое значение в Китайской империи; на нем издавались законы, велось делопроизводство, выпускалась литература буддийского направления. Великий император Цяньлун был высокообразованным человеком, покровительствовал наукам, кроме родного китайского знал монгольский, маньчжурский и тибетский языки. При нем было издано много крупных словарей, например «Пятиязычный словарь» (маньчжурско-тибетско-монгольско-уйгуро-китайский) и др.



Начиная с XVIII в. монгольские и бурятские ученые стали писать художественно-комментаторские тексты к «Кавьядарше» с целью создать свою теорию поэзии и показать ее практическое применение. Освещать и комментировать теоретические проблемы, выдвинутые в «Кавьядарше», стало традицией. Почти каждый монголоязычный ученый и поэт считал своим долгом следовать этой традиции, с которой и началась многовековая комментаторская работа.

Так, Агвантувдэн написал «Комментарий к “Кавьядарше”» («Зохист аялгууны толь хэмээх номын тайлбари»), Лупсанпрэнлэй – «Образцы для тридцати пяти видов смыслового украшения» («Утгын гушан табан чимигийн үлгэр»), Лувсанцултэм – «О сущности звукового украшения» («Дууны чимэгийн тийн өгүүлэл») и «О сущности смыслового украшения» («Утгын чимэгийн тийн өгүүлэл»), Ишбалжир – «Ключ к поэзии», или «Краткий свод о поэзии» («Яруу найрагт орохын хаалга, яруу найрагийн өчүүхэн хураангуй одон эрхсэл»), Жамьянгарав (2-я половина XIX – начало XX в.) – «Мелодия гения Эсервы, поясняющая смысловые украшения» («Нийт утгыг тайлбарласан Эсерваагийн эгшиг дуун»), Ринчен Номтоев (конец XIX – начало XX в.) – Тибетско-монгольский словарь («Төвд-Монгол толь») и многие другие произведения.

Бурятский ученый и поэт Ринчен Номтоев в своем двухтомном словаре обстоятельно интерпретировал, приводя оригинальные поэтические примеры, суть терминов и понятий, вошедших в «Кавьядаршу» Дандина (см. об этом: [9, с. 24 и далее]. Труды монгольских и бурятских ученых и поэтов не были простым подражанием сочинениям индийских и тибетских теоретиков. Они творчески перерабатывали их, стремясь внести свой вклад в разработку теоретических основ поэзии, т.е., по существу, создавали оригинальные произведения. «Нельзя, конечно, – отмечал С. Лувсанвандан, – не обратить внимание на строгость канонов смыслового и звукового украшения в “орнаментальной поэзии” и “обрамленной прозе” и в то же время на истолкование формы и техники стихосложения и его результатов в художественной практике. Вне теории “дхвани”, поэтики аланкары и принципов “Кавьядарши” трудно решить эстетико-художественные проблемы тибетоязычной монгольской поэзии и поэтического перевода с восточных языков» [10, с. 26].

Действительно велика роль и значение для развития монгольской поэтики индо-тибето-монгольских литературных связей, особенно древнеиндийских трактатов по теории поэзии. Определение поэзии, которое дал Бхамаха в трактате «Поэтические украшения» («Кавьяланкара») как «слову в его звуковом и смысловом единстве», оставалось незыблемым.

Индийская (санскритская) и тибетская поэтические традиции, сформированные в трех поэтологических школах в течение нескольких столетий, проникли в Центральную Азию, в Монголию. В частности,



широко была воспринята поэтическая традиция, связанная с гимнической поэзией, воспевающей будд и бодхисаттв⁶, их учение, мифических божеств, хранителей местности, смешавшись с исконно монгольской поэзией. На основе поэтологических концепций аланкара, дхвани и раса, а также с использованием принципов «Кавьядарши» монгольскими авторами написано много произведений, в частности «Белые жемчужные четки» Агванцэрэна, «Слово и смысл ясны» Хайдава. По образцу драматической поэмы индийского поэта Калидасы «Облаковестник» написан цикл стихотворений под названием «Изящные слова песни кукушки» Шижээ. Ринчен Номтоев в своих поэмах активно использовал, творчески перерабатывая, теорию «орнаментальной поэзии» Дандина.

Использование санскритской поэтической системы в монгольской литературе

Одним из ключевых монгольских поэтических жанров является жанр восхваления (*магтала*). На примере этого жанра постараемся проследить, как использовались на практике основные поэтологические принципы, выработанные Дандином в трактате «Кавьядарша». Для ранней ступени панегирической поэзии характерно восхваление и поклонение силам природы, хозяевам местностей, пантеону шаманских божеств, а также восхищение силой и мудростью людей, отличившихся в своем деле, воспевание величавых гор, могучих рек, широких степных просторов, быстроногих скакунов, т.е. всего, что воплощало дороге сердцу образы родины. «Мы не должны упускать из виду тот факт, – пишет Д. Цэрэнсодном, – что в тех магталах, появившихся под влиянием шаманизма, содержится не только идея поклонения силам природы, но и представления о Родине, патриотические мысли» [11, с. 11].

С распространением буддизма тематика магталов, их религиозно-идейная направленность меняются. Собственно монгольская поэтическая традиция, смешавшись с индийской и тибетской, расширяется и обогащается. В рамках буддийского канона составлялись поэтические хвалебные гимны божествам, которые входили в ритуально-жанро-

⁶ Будда происходит от слова *buddha*, т.е. «просветленный» или «пробудившийся» от сна сансарического существования к истинному знанию и реальности благодаря своему йогическому опыту. Под бодхисаттвой (бодхи (*bodhi*) – просветление, саттва (*sat-tva*) – существо) обычно понимается святое просветленное существо, или же идеальная личность, обладающая двумя качествами: 1) великой любовью и великим состраданием (бодхичиттой) для спасения всех шести живых существ (люди, боги-небожители, полубоги, обитатели ада, голодные духи, животные), обитающих в сансарическом круговороте рождений и смертей; 2) мудростью, которая выражается в способности видеть реальность такой, какой она является в действительности.



вый ряд – *стотра-гана, додцог, магтаалын* чуулган, – и соответственно писались на тибетском и монгольском языках. Одним из первых монгольских произведений, написанных с использованием поэтических принципов Дандина, является «Восхваление Махакали» Чойджи-Одсэра – «образец жанра одической поэзии, сложившегося в монгольской литературе XIV века» [12, с. 61]. В этом произведении также используются художественно-изобразительные средства из богатого арсенала монгольского героического эпоса. Д. Цэрэнсодном, разбирая поэтический материал Турфанской коллекции, пишет: «Поэт, создающий величавый образ Махакали, восхваляющий ее мощь и неукротимую силу, умело использует прием гиперболы из монгольского эпоса, следуя при этом принципам древнеиндийской поэтики. С другой стороны, ода Махакали – это такое произведение, в котором наиболее ярко обнаруживаются традиционные и новаторские черты поэзии того времени» [7, с. 78].

В общем корпусе гимнической поэзии значительное место занимают гимны дацанам. В них используются принципы тридцати пяти «украшений» из «Поэтики» Дандина, а также традиции буддийской символики. В частности, это – «семь драгоценностей ханской власти»: колесо, чинтамани, ханиса, министр, слон, конь, генерал; «восемь счастливых подношений»: большой драгоценный зонт, золотая рыбка, белая раковина учения с завитком вправо, нить счастья, драгоценный кувшин, прекрасный лотос, золотое колесо; «четыре могущественных»: тигр, лев, гаруда, дракон; «пять свойств» стремления / желания: образ, звук, запах, вкус, осязание – ощущаемые «пятью органами»: глазами, ушами, носом, языком и телом.

В монгольской гимнической поэзии XVII–XIX вв., кроме индийской и тибетской традиции восхвалений, проявляются и исконно национальные художественные методы, образы народного быта, своеобразие мышления монголов. Вместе с тем наблюдается тенденция развития от религиозного к светскому, от мифического к реальному, от канонических принципов религиозной поэзии к лирической. Так называемые «стихи пяти подношений», появившиеся в связи с религиозным обрядом обращения к Будде, наставнику, крупным деятелям государственной власти и религии, со временем трансформировались в восхваление пяти чувств (стремлений, желаний) лирического характера. Произведения этого жанра отклонились от идейной направленности, оторвались от образной системы буддийской символики и, позаимствовав только общий метод изображения, развились в прекрасные образцы национальной поэзии.

В стихах раскрывается внутренний мир человека, воспеваются красота женщины, природы, размеренная жизнь родного кочевья, которая не отличается от райских садов страны небожителей. Особенность стихов



этого жанра в том, что изображается не страна богов из золота и серебра, а красота природы земного мира, не чувства прекрасных дакинй небесной страны, а красота чувств земной женщины и т.д.

В первых строфах стихов этого жанра обычно восхваляется красота обрядов, видимых *глазу*. Отличие монгольских стихов от индо-тибетских канонических в том, что через изображение красоты обрядов, природы показывается внутренний мир человека, раскрываются его душевные качества и богатый мир чувств. В религиозных стихах подношений для символики образов, видимых глазу, используются, как правило, метафоры прозрачного зеркала и блестящего берилла, а в монгольских появляются радуга и цветы.

В следующих строфах изображается красота *звука*, доступного слуху. В классических стихах подношений красота символизируется звуком музыкальных инструментов, в частности многострунной лютней. А в монгольских говорится, что подобно тому, как кукование кукушки трогает душу человека, так усладой для слуха служит весточка от любимого друга.

Далее повествуется об *аромате*. Нежный характер любимой / любимого, способный пробудить, оживить душу, ставится выше красоты аромата, способного рассеять усталость и расслабить тело. Традиционные общие представления философии Абхидхармы⁷ об «аромате, присущем от рождения», понятие «исполненный шести ароматов», которые стали символом аромата в стихах подношений, претерпевают изменения. Использование в качестве символа аромата обыкновенного сандалового дерева, а не искусственно составленных благовоний тоже можно рассматривать как ломку сложившейся классической символики.

Вкус характеризуется как «исполненный восьми составляющих», «полносоставный из ста вкусов», эта символика, основывающаяся на теории Абхидхармы, претерпевает на монгольской почве изменения в сторону традиционных образов монгольского быта.

В религиозных стихах подношений, согласно канону, в качестве высшего символа *осязания* выступают «легкие, тонкие, мягкие небесные одеяния». Посредством художественных ассоциаций монгольский поэт показывает, что духовная сущность любимой нежнее самого нежного шелка.

⁷ Буддийское учение делится на «Три корзины» (Трипитака) – собрание учений Будды Шакьямуни, разделяемое на три раздела, которые первоначально записывались на пальмовых листьях и хранились в специальных корзинах, что объясняет этимологию термина. Второй из этих разделов называется Абхидхарма (*Abhidharma*), т.е. философия, развивающая мудрость. В монгольских монастырях при получении базового философского образования на факультете Цаннид в числе пяти философских дисциплин изучается Абхидхарма – философская психология.



Заключение

Итак, можно отметить, что в сфере художественной литературы буддийского направления развился жанр гимнической поэзии, в котором что-либо восхваляется с точки зрения концепции пяти чувств, основанной на теории Абхидхармы. Религиозная идейная направленность «поэзии пяти подношений», образная система, носящая символический характер, общий художественный метод восхваления с точки зрения пяти чувств – все это трансформируется и демократизируется на монгольской почве. Восхваляются простота быта, красота земной жизни, верные друзья и любовь, а не религиозное стремление к перерождению в последующей жизни в прекрасной стране небожителей. В этом заключается творческий синтез поэтических традиций Индии и Тибета с исконно монгольской поэзией, активно использующей на практике теоретические разработки санскритской поэтики, в частности «Кавьядарши» Дандина.

Отметим, что в поэтике этого периода наличествуют две тенденции: первичный творческий акт и его воспроизведение. Именно в этот период развития монгольской литературы постепенно происходит переход от синкретизма к усилению индивидуального начала в поэтическом сознании, от мифологического сакрального – к художественной реальности, к понятийному различению, к рефлексии. Дифференциация родов и жанров, появление понятия «автор», возникновение богатых художественно-изобразительных средств, наррации – все это проявления утвердившегося принципа средневековой монгольской поэтики, постепенно зажившего о своих правах.

Литература

1. Конрад Н. И. *Запад и Восток*. М.: Наука; 1972.
2. Гринцер П. А. (ред.) *Восточная поэтика. Тексты. Исследования. Комментарии*. М.: Восточная литература; 1996.
3. Аверинцев С. С. *Поэтика ранневизантийской литературы*. М.: Наука; 1997.
4. Далай Ч. *Монголия в XIII–XIV вв.* М.: Наука; 1983.
5. Васильков Я. В. Отчеты Ф. И. Щербатского о работе его учеников в Бурятии и Монголии в 1928 году. В: *ORIENT. Альманах. Исследователи Центральной Азии в судьбах России*. Вып. 2–3. СПб.: Утпала; 1998. С. 106–112.
6. Дандарон Б. Д., Семичов Б. В. О тибетско-монгольском словаре «Источник мудрецов». В: Дандарон Б. Д. *Избранные статьи; Черная тетрадь. Материалы к биографии. История Кукунора Сумпа Кенпо*. СПб.: Евразия; 2006. С. 2–71.
7. Цэрэнсодном Д. Жанры монгольской поэзии XIV в. (на материалах Турфанской коллекции). В: Неклюдов С. Ю. (ред.) *Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. Современность и классическое наследие*. М.: Наука; 1985. С. 76–91.



8. Бира Ш. «Кавьядарша» Дандина в Монголии. В: Яцковская К. Н. (ред.) *Монгольская литература: очерки по истории XIII – I пол. XX в.* М.: ИВ РАН; 1997. С. 152–161.

9. Бадараев Б. Д. Структура теории поэзии в сочинении «Кавьядарша» Дандина. В: Чимитдоржиев Ш. Б. (ред.) *Культура Монголии в Средние века и Новое время.* Улан-Удэ: БФ СО АН СССР; 1986. С. 59–76.

10. Лувсанвандан С. *Теоретические проблемы истории монгольской литературы.* Новосибирск: Наука; 1982.

11. Цэрэнсодном Д. *Монгол уран зохиол (XIII–XX зууны эхэн).* Улаанбаатар; 1987. (На монг. яз.).

12. Цэрэнсодном Д. Переводная литература XIII–XIV вв. В: Яцковская К. Н. (ред.) *Монгольская литература: очерки по истории XIII – I пол. XX в.* М.: ИВ РАН; 1997. С. 45–61.

References

1. Konrad N. I. *West and East.* Moscow: Nauka; 1972. (In Russ.)
2. Grintser P. A. (ed.) *Poetics of the Eastern literatures. Texts. Research. Comments.* Moscow: Vostochnaya literatura; 1996. (In Russ.)
3. Averintsev S. S. *Poetics of the Early Byzantine Literature.* Moscow: Nauka; 1997. (In Russ.)
4. Dalai Ch. *Mongolia in 13th–14th cent.* Moscow: Nauka; 1983. (In Russ.)
5. Vasilkov Ya. V. Reports by Th.I. Scherbatskoy regarding the field work of his pupils in Buryatia and Mongolia in 1928. In: *ORIENT. Collected works. The researchers of Central Asia and their place in the Russian cultural context.* Iss. 2–3. St Petersburg: Utpala; 1998, pp. 106–112. (In Russ.)
6. Dandaron B. D., Semichov B. V. The Tibetan-Mongolian Dictionary “Source for Wise Men”. In: Dandaron B. D. *Selected articles. A black note-book. Materials for the biography. The story of Kukurunor Sumpa Kenpo.* St Petersburg: Evraziya; 2006, pp. 2–71. (In Russ.)
7. Tserensodnom D. Genres of Mongolian poetry of the 14th century (based on materials from the Turpan collection). In: Neklyudov S. Yu. (ed.) *The specifics of genres in the literatures of Central and East Asia. Modernity and classic heritage.* Moscow: Nauka; 1985, pp. 76–91. (In Russ.)
8. Bira Sh. The “Kavyadarsha” by Dandin in Mongolia. In: Yatskovskaya K. N. (ed.) *Mongolian literature. Essays on its history 13th cent. – 1st half of the 20th cent.* Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 1997, pp. 152–161. (In Russ.)
9. Badaraev B. D. Structure of poetical theory in “Kavyadarsha” by Dandin. In: Chimitdorzhiev Sh. B. (ed.) *Mongolia and its culture in the Middle Ages and early Modern time.* Ulan-Ude: Buryat branch of the Siberian branch of the USSR Academy of Sciences; 1986, pp. 59–76. (In Russ.)
10. Luvsanvandan S. *History of Mongolian literature. Problems of theory.* Novosibirsk: Nauka; 1982. (In Russ.)



11. Tserensodnom D. *Mongol uran zokhiol (XIII–XX zuuny ekhen)*. Ulaanbaatar; 1987. (In Mongolian).

12. Tserensodnom D. Translated Literature from the 13th-14th cent. In: Yatskovskaya K. N. (ed.) *Mongolian literature. Essays on its history 13th cent. – 1st half of the 20th cent.* Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 1997, pp. 45–61. (In Russ.)

Информация об авторе

Балданмаксарова Елизавета Ешиевна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Elizaveta E. Baldanmaksarova, PhD habil (Philol), Leading research fellow, A. M. Gorky Institute of World Literature, 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: 26 июня 2019 г.
Одобрена рецензентами: 24 июля 2019 г.
Принята к публикации: 6 августа 2019 г.

Article info

Received: June 26, 2019
Reviewed: July 24, 2019
Accepted: August 6, 2019



Царь Давид между мифом и историей

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: фигура царя Давида неизменно была в центре внимания, собственно, со времен жизни его самого (если считать царя Давида реальным историческим персонажем, в чем после находки надписи из Тель-Дана не приходится сомневаться). Но сегодня одни считают Давида основателем империи, т.е. единой монархии со столицей в Иерусалиме, а другие – эпическим героем, если не вовсе фольклорным персонажем. Статья рассматривает в общих чертах данные, имеющиеся у нас о Давиде как основателе династии и о Соломоне как его непосредственном преемнике на престоле. Опираясь на библейский текст и сопоставляя его с данными археологии, можно сделать вывод, что единая монархия в те времена едва ли была на самом деле единой и мощной. Однако образ самого Давида выглядит куда реалистичнее, чем образ его преемника – царя Соломона, который лишен конкретики и соотносится с типичным рассказом о «золотом веке», отнесенном в далекое прошлое.

Ключевые слова: Библия; Древний Израиль; история; мифология; реконструкция; царь Давид

Для цитирования: Десницкий А. С. Царь Давид между мифом и историей. *Ориенталистика*. 2019;2(3):710–723. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-710-723.

King David: myth and history

A. S. Desnitsky^{1,2}

¹ Institute of Oriental Studies, Moscow, Russian Federation

² The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,
Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>, e-mail: ailoyros@gmail.com

Abstract: the personality of King David since the days of his reign has always been attracting the historians' and writers' attention. Since the discovery of the Tel Dan inscription in 1993 there is little doubt about his physical existence. Nevertheless, while some scholars continue to consider him as a founder of the Empire (i.e. a united



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





monarchy with the city of Jerusalem as its capital), some others still believe him to be an epic hero if not completely a folklore personage. The article deals with the information regarding King David as the first monarch of all Israelite tribes and his son King Solomon as his immediate successor on the throne. A comparison of the Biblical text with the archaeological data offers a conclusion that the phenomenon of the unified monarchy at that time was hardly identical to what was considered a unified monarchy in the 19th cent. Notwithstanding this fact, the personality of King David seems to be more realistic than that of King Solomon. In fact the description of the latter lacks exact and realistic features thus making this narrative a typical “golden age” saga of the bygone times.

Keywords: Israel, ancient; Bible; history; King David; mythology; reconstruction

For citation: Desnitsky A. S. King David: myth and history. *Orientalistica*. 2019;2(3):710–723. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-710-723.

Введение

В двух предыдущих статьях серии [1; 2] речь шла о реконструкции ранней истории Древнего Израиля, возникающих при этом проблемах и возможных путях их решения. Но одним из главнейших вопросов в исследованиях истории Древнего Израиля был и остается вопрос об историчности библейских рассказов о единой монархии Давида и Соломона. Его мы и рассмотрим в настоящей статье.

Как отмечалось в предыдущих статьях, рассказы о патриархах и исходе из Египта трудно подтвердить археологически или с помощью других – неизраильских – письменных источников. Но зато возникновение единого царства при Сауле и существование единого, достаточно мощного, царства при Давиде и его сыне Соломоне – это уже вполне верифицируемая и фальсифицируемая гипотеза. Но она, как и многие другие гипотезы о Древнем Израиле, сразу становится предметом идеологических, а не только научных дискуссий.

«Минималисты», как отмечалось в прошлых двух статьях, ближе к концу XX в. призывали к радикальному отказу от доверия библейским повествованиям – в частности, они считали царя Давида вымышленным персонажем. Особую роль в отказе от минимализма сыграла находка в середине 1990-х гг. стелы с надписью на арамейском в Данае [3; 4]. Она сохранилась плохо, но в ней описывается военная кампания Хазаэля, арамейского царя Дамаска, в ходе которой он разбил царя Израиля и его союзника, царя из дома Давида (*bytdwd*). Эта надпись прекрасно вписывается в историю двух царств, из которых лишь южное, Иудейское, управлялось Давидовой династией. Для сравнения: царскую династию Израильского царства ассирийские источники называли «домом Омри» (*bit omri*), поэтому такую идентификацию можно считать вполне надежной. Прочтение надписи представляет некоторые трудности, но, по всей видимости, в ней упомянуты Йорам израильский и Ахазия иудейский – оба персонажа хорошо известны из библейских текстов.



Давид как основатель империи?

В качестве примера противоположной минимализму крайности можно привести позицию И. Тантлевского. Вот что он пишет во введении к своей книге о царе Давиде и его эпохе: «Завершившиеся в 2013 г. раскопки в городище Хирбет-Кейафа... выявили существование хорошо укрепленного *иудейского* города-форпоста, вероятно, возведенного в начале *царствования Давида*... Результаты раскопок в Хирбет-Кейафе однозначно указывают на то, что железный век IIА в Ханаане начался уже с этого времени... Планировка и организация строительных процессов в городе должна была включать сложные аспекты деятельности, связанные с мобилизацией рабочей силы, применением инженерных навыков, снабжением продовольствием и формированием соответственного бюджета (предполагающего сбор, хранение и распределение налоговых средств), наличие чиновников, складских помещений, дорог, тяглогового скота, а также распространение грамотности» [5] (курсив авторский. – А. Д.). В результате И. Тантлевский делает вывод об «*империи Давида* – может быть, первой в истории» [5, с. 7].

Нетрудно заметить логические изъяны такой позиции. Раскопки одного-единственного городища сами по себе не могут дать ответ на вопрос о том, существовала ли, к примеру, налоговая система и насколько была развита сеть дорог. Тем более если учесть крайнюю скудость письменных источников – по сути, в Хирбет-Кейафе найден всего один небольшой остракон со связным текстом (помимо надписей на сосудах, указывающих на их владельцев), причем по смыслу это пророческие наставления, а не хозяйственная или административная переписка [5, с. 314–315].

И безусловно, даже если считать доказанным (а не просто вероятным), что городище было действительно иудейским форпостом и что оно было построено по приказу и усилиями центральной государственной власти, все это еще не дает повода говорить о первой в истории империи (очевидно, превосходящей даже Египет?). Но все встанет на свои места, если обратить внимание на следующее: И. Тантлевский спорит с минималистами и сторонниками «низкой хронологии» (речь о них шла в прошлых двух статьях), так что пассаж об империи носит скорее риторический, нежели научный характер. В этом споре одна сторона («минималисты») нападает на традиционные представления об истории Древнего Израиля и на достоверность Библии, а задача консерватора состоит в том, чтобы защитить их честь.

Таким образом, Тантлевский сначала предлагает тезис «Давид был основателем империи» (как можно заметить, без достаточных доказательств, не говоря уж о том, что само слово «империя» можно трактовать по-разному), а затем делает весьма логичное предположение: Яхвист (один из авторов текстов, которые легли в основу Пятикнижия) творил при дворе Давида на рубеже XI–X вв. до н.э. и «обосновывал легитимность построенно-



го к тому времени Израильского государства» [5, с. 78]. И это весьма логично, если считать такое государство действительно построенным. А как раз насчет этого и возникают вопросы – прежде всего у археологов.

Историчность Давида как персонажа сегодня уже не принято подвергать сомнениям. Но проблема в том, что дошедшие о нем небиблейские свидетельства крайне скудны и они, собственно, упоминают Давида скорее как основателя династии. Единственный абсолютно надежный источник – названная выше надпись из Дана, где упоминается царь «из дома Давида» (*bytdwd*) [3; 4]. Тантлевский отмечает [5, с. 291], что при желании можно увидеть это имя и на стеле моавского царя Меша, но только при определенной реконструкции 31-й строки, которая может быть прочитана и несколькими другими способами. Если оставить эту стелу в стороне, получится, что по крайней мере арамеи знали о Давиде как об основателе царской династии, но что при этом они рассказывали о царствовании Давида, остается под вопросом.

С точки зрения И. Финкельштейна [6, с. 112–113], которого оспаривает Тантлевский, три факта доказывают неправоту «прежнего подхода» (*conventional theory*), который подтверждает историчность основных библейских рассказов о мощной монархии Давида и Соломона.

- Согласно археологическим данным, первые централизованные государства в данном регионе стали возникать в связи с экспансией Ассирийской империи в начале IX в. – это относится в равной мере к арамейскому царству в Дамаске, Моаву, Аммону и к Северному (Израильскому) царству. Трудно представить себе, что столетием раньше существовала могучая империя с центром в Иудейском нагорье, которое уступало по развитию Северу.

- Описанная выше ранняя датировка для Мегиддо противоречит тем разрушениям в северных городах, которые надежно связываются с кампанией арамейского царя Хазаэла в середине IX в.

- В Иерусалиме так и не удалось обнаружить больших сооружений, которые относились бы к X в., времени предполагаемого расцвета этой самой империи. Упомянутые выше строения (ступенчатыми рядами и из больших камней) И. Финкельштейн, исходя из обнаруженной там керамики, датирует не ранее чем IX в. Он не согласен с аргументом, что постройки времен Давида могли быть уничтожены в более позднее время, поскольку до нас дошли из того региона сооружения как поздней бронзы, так и позднего монархического периода. В результате у археологов нет никаких оснований предполагать, что во времена Давида Иерусалим был крупным государственным центром.

Следы редактуры в библейском тексте

Что сразу обращает на себя внимание критически мыслящего читателя Библии, так это несовпадения в параллельных повествованиях. Вот что сообщает нам 2 Царств 24:1–9 (здесь и далее приводится Синодальный



перевод): «Гнев Господень опять возгорелся на Израильтян, и возбудил он в них Давида сказать: пойди, исчисли Израиля и Иуду... И подал Иоав список народной переписи царю; и оказалось, что Израильтян было восемьсот тысяч мужей сильных, способных к войне, а Иудеян пятьсот тысяч».

А вот параллельный рассказ о той же переписи из 1 Паралипоменон 21:1–5: «И восстал сатана на Израиля, и возбудил Давида сделать счисление Израильтян... И подал Иоав Давиду список народной переписи, и было всех Израильтян тысяча тысяч, и сто тысяч мужей, обнажающих меч, и Иудеев – четыреста семьдесят тысяч, обнажающих меч». Здесь есть одна интересная черта: в первой версии все происходит по воле Божьей, во второй – по наущению сатаны. Но обратим внимание на цифры. По одной версии, данные переписи составили 800 000 и 500 000 взрослых мужчин, по другой – 1 100 000 и 470 000. Эти данные невозможно свести воедино, минимум в одну из версий вкралась ошибка.

А может быть, в обе? Если учесть, что перепись, как обычно, учитывает только взрослых и пригодных к войне мужчин и насчитывает их около полутора миллионов, общее население (включая женщин, детей и стариков) составляло минимум пять миллионов. Когда в 1922 г. в Британской Палестине провели перепись населения, там проживало всего 750 000 человек. К моменту провозглашения независимости Государства Израиль в середине века это число выросло почти до 2 млн. Сегодня, разумеется, в Государстве Израиль и на арабских территориях проживают еще больше людей, но прокормить и, главное, напоить себя они могут только с применением современных технологий.

Возникает естественное предположение, что слово «тысяча» обозначало здесь не 1000 человек, а некий военный отряд, ведь и считали не просто население, а бойцов, способных держать оружие.

До какой степени мы можем доверять историчности этой информации, не требуется ли сначала реконструировать историю возникновения самого текста? Минималисты, как нетрудно угадать, отказывают ему вовсе в историчности и считают Давида персонажем вроде короля Артура из английских преданий. Но, как отмечает Олтер [7], такого рода повествования о вымышленных героях прошлого совершенно не похожи на историю Давида, который совершает ошибки, выглядит иногда слабым, иногда униженным, и которого повествователь описывает с предельным психологическим реализмом.

Но это, разумеется, не значит, что предания о нем не содержат противоречий и не подвергались редактированию. Например, в конце 16 главы 1-й Книги Царств Давид поступает на службу к царю Саулу и становится его оруженосцем. Бог уже его избрал, и Самуил помазал в цари над Израилем, но об этом еще никто не знает. Тем не менее всем прекрасно известно, что этот юноша – ближайший слуга царя. И вдруг в 17 главе Давид оказывается простым деревенским пастушком, которого отец



отправил отнести старшим братьям и их войсковым командирам съестные припасы. Стих 15 пытается разрешить это противоречие: «Давид возвратился от Саула, чтобы пасти овец отца своего в Вифлееме» – такой поворот в его судьбе совершенно не мотивирован и выглядит явной «заплатой» на вопиющем шве между двумя частями повествования. Но проблема не снимается: когда Давид вызывается вступить в единоборство с Голиафом, его не узнают ни царь, ни весь царский двор. Словом, в главе 16 он – царский слуга, в главе 17 – деревенский паренек, это явно две разные традиции, сведенные воедино.

Приведем и пример редактуры. В завещании Давида его сыну и преемнику Соломону, как отмечает тот же Олтер [7, с. xiii], Давид вдруг начинает говорить языком Второзакония, как никто и никогда не говорил в этом повествовании до сих пор: «Вот, я отхожу в путь всей земли, ты же будь тверд и будь мужествен и храни завет Господа Бога твоего, ходя путями Его и соблюдая уставы Его и заповеди Его, и определения Его и постановления Его, как написано в законе Моисеевом...» (3 Царств 2:2–3). И как только завершаются эти возвышенные наставления, следуют более конкретные указания: расправиться с полководцем Иоавом, который причинил много зла, и с Сееем, который хулил царя Давида, но тот поклялся ради радостного дня не казнить его. Между двумя этими советами он завещает проявить милость к сыновьям Верзеллия, который помог ему в трудную минуту.

Нетрудно понять, что конкретные наставления (в основном, каких врагов следует устранить в первую очередь) имеют куда больше шансов оказаться исторически достоверными. А вот благочестивое наставление явно выглядит как позднейшая редакторская вставка Девторономиста – автора или составителя книги Второзакония (впрочем, существование такого единого автора сегодня мало кем постулируется, скорее можно говорить о девторономистической или второзаконнической традиции). Соответственно, это помогает понять, где и когда могла быть составлена окончательная версия Книги Царств, но для целей исторической реконструкции мы можем в некотором приближении отделить исторический материал от последующих идеологизированных вставок.

Вопросы хронологии

Что касается датировок, то можно заметить: любые хронологические привязки довольно приблизительны – достаточно сравнить их с детально проработанной хронологией Египта для того же периода (конец II тысячелетия до н.э.). К примеру, И. Тантлевский приводит всего несколько дат [5, с. 180–181], которые можно считать твердо установленными:

- в 853 г. израильский царь Ахав участвует в битве при Каркаре;
- стела Тиглатпаласара III (743–742) упоминает среди ассирийских данников израильского царя Менахема;



– ассирийский царь Синаххериб нападает на Иудею в правление царя Хизкийяаху (Езекии в традиционных переводах) в 701 г.;

– вавилонский царь Навуходоносор II нападает на иудейского царя Йехойахина (Иехонию в традиционных переводах).

Таких дат, как мы видим, совсем немного, а главное, ни одна из них не старше середины IX в.

Дело осложняется тем, что и о датировке археологических находок нет единого и непротиворечивого мнения – до сих пор продолжается спор о «низкой и высокой хронологии». Самая, казалось бы, надежная группа свидетельств – археологические находки – подвергаются пересмотру в зависимости от того, какая принимается методика их датировки.

Дебаты начались со статьи И. Финкельштейна [8], где тот доказывал: традиционно сложившаяся система датировок была основана, по сути, на двух столпах: стратиграфия раскопок в Мегиддо и двуцветная филистимская керамика. Однако по мере того как были привлечены данные радиоуглеродного анализа и сведения об Ассирии и эгейском мире, появились основания для ее пересмотра. К тому же эти датировки, как считал Финкельштейн, были призваны согласовать археологические находки с библейским текстом. В результате он предложил омолодить примерно на столетие находки железного века I и IIА. За этим подходом закрепилось определение «низкая хронология» (Low Chronology, LC).

Ему возразил А. Мазар [9], предложивший систему датировок, которую он назвал «модифицированной обычной хронологией» (Modified Conventional Chronology – MCC). С его точки зрения, радикальный пересмотр здесь не нужен, всего лишь небольшое «растягивание» железного века IIА. В результате традиционные датировки находок железного века в Южном Леванте, как обычно называют этот регион археологи, сдвигаются не так уж и сильно (приводятся по: [6, с. 122]):

	Традиционная хронология	МСС
Железо IA	1200–1150	1200–1150/1140
Железо IB	1150–1000	1150/1140–980
Железо IIА	1000–925	980–840/830
Железо IIВ	925–720	840/830–732/701
Железо IIС	720–586	732/701–605/586

В целом хронологию МСС можно считать достаточно надежной и убедительной, не в последнюю очередь – потому что ее предложил один из главных израильских археологов, А. Мазар.

Надо отметить, что в истории Древнего Ближнего Востока есть, по сути, только одна страна с непрерывными и надежными датировками по именам правителей – это Египет. Поэтому датировка «по фараонам» считается весьма надежной и широко применяется историками окрестных стран, притом расхождение в датировках даже в сложных случаях обыч-



но не выходит за пределы нескольких лет. Но, к сожалению, библейский текст почти никогда не называет фараонов по именам.

Примечательное исключение – 3 Царств 14:25–28, где описывается нашествие на Ханаан фараона под именем Шушак (*Šušaḳ*, в Синодальном переводе Сусаким, также он упомянут в греческой версии 2 Царств 8:7 и в 3 Царств 11:40). Он достаточно надежно отождествляется с фараоном Шешонком I, основателем XXII династии. О его походе в Ханаан рассказывают и египетские источники, он обычно датируется 917 г. до н.э. Поскольку библейский текст называет этот год пятым годом царствования Ровоама и сроки правления царей Израиля и Иудеи указываются достаточно полно, у нас появляется инструмент для привязки этой хронологии к объективной временной шкале. Кроме того, в надписи Шешонка упоминаются разрушенные города – соответственно, можно привязать археологические слои, в которых присутствуют следы разрушения.

Однако тут снова может возникнуть зазор между реальностью и пропагандой – были ли эти города действительно разрушены войском Шешонка или так лишь утверждала его пропаганда? Что же до датировок, то одна из недавних работ предполагает [10, с. 30–31], что его поход мог состояться в любое время между 970 и 917 гг. до н.э., таким образом, надежность датировок была сильно поколеблена.

Далее, начиная с VIII в. традиционной хронологии, данные археологии скорее подтверждают библейские повествования. Царь Амврий (Омри) упомянут на стеле Мешы, цари Ахав и Ииуй (Йеху) – в ассирийских надписях Салманасара III, так что существование централизованных Израильского и Иудейского царств можно считать доказанным. Археологические раскопки подтверждают, что в ту пору заселены были примерно те территории, которые описаны и в соответствующих библейских повествованиях, тогда как минимализм в своем строгом виде предполагает отказаться от всякой «библейской истории» допленного периода.

Заметим, что между двумя крайностями, как это бывает нередко, есть немалое сходство: оба лагеря, минималисты и традиционалисты, по сути, считают ключевым вопрос о буквальной достоверности библейского текста, при этом они дают на него диаметрально противоположные ответы. И те и другие исходят из соображений, до некоторой степени далеких от научных сфер.

Единая монархия – есть ли царь Давид в самой Библии?

А что, в конце концов, говорит о единой монархии сам библейский текст, если прочитать его пристально? О Давиде повествуют 1 и 2 Книги Царств, он, несомненно, их главный герой, а 3 книга повествует о переходе власти к Соломону и его правлении.

Однако что касается Давида, мы не видим его великим императором. 1 Царств и самое начало 2 Царств повествуют о его предшественнике



Сауле и о долгой и напряженной борьбе Давида за престол. Даже после смерти Саула Давид сначала царствует лишь над Иудой: «И была продолжительная распря между домом Сауловым и домом Давидовым. Давид все более и более усиливался, а дом Саулов более и более ослабевал» (2 Царств 3:1). Идею принять Давида как царя и над остальными племенами израильским старейшинам внушает Авенир, который вскоре погибает от руки главного полководца Давида, Иоава. Вообще рассказ о кровавом дележе власти после смерти Саула поражает своим реализмом и подробностями, а вот как раз о воцарении Давида над всем Израилем говорится скупно, в самых общих словах: «И пришли все колена Израилевы к Давиду в Хеврон и сказали: вот, мы – кости твои и плоть твоя; еще вчера и третьего дня, когда Саул царствовал над нами, ты выводил и вводил Израиля; и сказал Господь тебе: “ты будешь пасти народ Мой Израиля и ты будешь вождем Израиля”. И пришли все старейшины Израиля к царю в Хеврон, и заключил с ними царь Давид завет в Хевроне пред Господом; и помазали Давида в царя над Израилем. Тридцать лет было Давиду, когда он воцарился; царствовал сорок лет. В Хевроне царствовал над Иудею семь лет и шесть месяцев, и в Иерусалиме царствовал тридцать три года над всем Израилем и Иудею» (2 Царств 5:1–5).

С одной стороны, тридцать три года во главе единого государства – огромный срок. Но в чем заключалось это правление? В основном в войнах, внешних и внутренних, и в усмирениях мятежей. Сразу после этого идут подробные рассказы о том, как Давид отвоевывает Иерусалим и побеждает постоянных врагов – филистимлян. Далее идет рассказ про обустройство Иерусалима и про будущий храм, который Давиду не суждено построить. Потом – рассказы о войнах с окрестными народами (сюда вплетена скандальная история о женитьбе Давида на Вирсавии, будущей матери Соломона) и далее – о вражде между взрослыми сыновьями Давида, которых он, как оказывается, совершенно не контролирует. Один из них, Авессалом, поднимает восстание против отца, которое было подавлено практически чудом: во вражеский лагерь был отправлен с особой миссией Хусий, который отговорил Авессалома преследовать Давида, и так ему удалось уцелеть и собрать себе войско.

Победа над Авессаломом происходит едва ли не против воли Давида. Он больше всего переживает за жизнь своего сына, но не готов мстить полководцу Иоаву, который его убил. Напротив, это Иоав заставляет царя сесть у ворот и приветствовать собственное войско угрозами: «Встань, выйди и поговори к сердцу рабов твоих, ибо клянусь Господом, что, если ты не выйдешь, в эту ночь не останется у тебя ни одного человека; и это будет для тебя хуже всех бедствий, какие находили на тебя от юности твоей донныне» (2 Царств 19:7). По сути, войско подчиняется не Давиду, а Иоаву.

Сразу после возвращения Давида в Иерусалим начинается еще одно восстание: северные племена отделились от него под лозунгом «Нет нам



части в Давиде, и нет нам доли в сыне Иессеевом; все по шатрам своим, Израильтяне!» (3 Царств 19:1) Восстание угасло, когда был убит его вождь, но был ли восстановлен контроль над северными племенами, не сказано: «Тогда Иоав затрубил трубою, и разошлись от города все [люди] по своим шатрам; Иоав же возвратился в Иерусалим к царю» (3 Царств 20:22). Затем идет рассказ о еще одной войне с филистимлянами и о подвигах отдельных героев из дружины Давида.

Наконец, последнее действие Давида как царя, о котором повествует книга, – затеянная им перепись населения, за которую Господь гневается на Израиль и насылает на него мор (24 глава 2 Книги Царств). При подсчете населения приведены отдельно данные для Иуды и для остальных племен Израиля – это явный намек на то, что для Давида они были не в равном статусе. Можно увидеть тут, конечно, особую привязанность Давида к родному племени. Однако, принимая во внимание, что подсчет велся для определения размера войска, и особенно учитывая постоянные упоминания о сомнениях остальных племен в Давиде как царе, стоит задуматься: хотел ли библейский автор убедить нас в его полном контроле над «империей»?

Наконец, начало 3 Книги Царств описывает Давида в его преклонные годы как немощного старика, за спиной которого еще при его жизни делят власть его сыновья. За Адонию выступают главнокомандующий Иоав (он снова ведет совершенно самостоятельную политику!) и священник Авиафар – этого достаточно, чтобы помазать Адонию в цари и открыто провозгласить об этом. Пророк Нафан и Вирсавия, мать Соломона, разыгрывают продуманный сценарий, чтобы Давид передал власть Соломону, что в итоге и происходит.

О Давиде в этих книгах говорится очень много хорошего: он храбрый воин, талантливый поэт, верный друг и любимец женщин, а главное – он безусловно предан Господу и готов покаяться в совершенном грехе. Но автор явно не рисует его великим правителем могучей империи, напротив – едва ли не все его государственные начинания, не связанные напрямую с войной, неуспешны (как перепись), или откладываются до правления преемника (как строительство храма). Далее, его контроль над северными племенами достаточно условен, подвластную ему территорию раздирают мятежи, а его приближенные ведут собственную политику, открыто пренебрегая его волей, – повествователь всего этого совершенно не скрывает.

Историчность рассказов о Соломоне

Далее в 3 Книге Царств описано правление Соломона, и его государство во действительно выглядит славным и мощным. Но при этом самого Соломона в повествовании практически нет. Если Давид в книгах царств – сложная трагическая фигура с тщательно выписанным характером, то Соломон изображен предельно схематично. После динамичного и детального рассказа первых двух глав о передаче власти: как Давида уговорили



назвать своим наследником Соломона, какие он дал наставления и как молодой царь расправился с возможными конкурентами и бунтовщиками, начиная, конечно, с Адонии и Иоава, – сразу же следует ряд общих мест, сухих официальных сообщений и богословских наставлений. Это молитва о даровании мудрости, за которой следует знаменитый эпизод «Соломонова суда», на котором была определена мать ребенка, – ясное доказательство, что мудрость была ему действительно дарована.

Подробно описан построенный при Соломоне храм (а перед тем довольно бегло – царский дворец), его освящение и длинные молитвы, благословения и речи Соломона, призванные всем объяснить назначение этого храма. Затем следует эпизод с посещением царицы Савской – еще один показательный пример славы и величия царя Соломона, он обрамлен рассказами о храмовой и дворцовой жизни при нем, об устройстве его государства и об огромных доходах. Далее идет рассказ о множестве жен и наложниц и о том, как они склонили его к многобожью (все это снова в самых общих словах), а также о том, как это отпадение обусловило распад государства Соломона сразу после его смерти.

Мы совершенно не видим в этом повествовании, в отличие от рассказов о Давиде, живого человека с его чувствами и поступками. Зато мы действительно видим могучее государство... но как оно описано? Вот одна из цитат, на которые ссылаются при интерпретации раскопок в Мегиддо и других городах: «Фараон, царь Египетский, пришел и взял Газер, и сжег его огнем, и Хананеев, живших в городе, побил, и отдал его в приданое дочери своей, жене Соломоновой. И построил Соломон Газер и нижний Бефорон, и Ваалаф и Фадмор в пустыне, и все города для запасов, которые были у Соломона, и города для колесниц, и города для конницы и все то, что Соломон хотел построить в Иерусалиме и на Ливане и во всей земле своего владения» (3 Царств 9:16–18). Повествователь явно не очень хорошо понимает, что и где конкретно построил Соломон.

А вот о его богатстве: «В золоте, которое приходило Соломону в каждый год, весу было шестьсот шестьдесят шесть талантов золотых, сверх того, что получаемо было от разносчиков товара и от торговли купцов, и от всех царей Аравийских и от областных начальников» (3 Царств 10:14–15). Понятно, что годовой доход в двадцать с лишним тонн золота выглядит совершенно нереальным, и повествователь даже не пытается объяснить, откуда он брался, особенно если заведомо вычесть торговлю и налоги с провинций. Другие оценки еще более расплывчаты: «...все сосуды в доме из Ливанского дерева были из чистого золота; из серебра ничего не было, потому что серебро во дни Соломоновы считалось ни за что» (3 Царств 10:21).

И даже ключевое для всей книги событие – отпадение Соломона от верности Единому Богу – описано в начале 11 главы как ряд общих утверждений, вроде «стал Соломон служить Астарте, божеству



Сидонскому, и Милхому, мерзости Аммонитской. И делал Соломон не-
удное пред очами Господа и не вполне последовал Господу, как Давид,
отец его» (11:5–6). Это создает разительный контраст с подробным
и глубоким рассказом о грехопадении Давида в истории с Вирсавией,
который мы видели в предыдущей книге (главы 11–12).

Итак, перед нами не реалистичный рассказ (пусть с преувеличениями)
о реальных исторических событиях, а скорее сказание о «золотом веке»,
когда все как-то само устраивалось наилучшим образом, а потом испорти-
лось. Ясно, что повествователь не только не очевидец жизни при дворе
Соломона, он даже не пользуется сколько-нибудь детальными источниками
о жизни этого двора, иначе бы он, надо полагать, расписал бы его богат-
ства более подробно и постарался объяснить их происхождение.

Есть ли в Книгах Царств другие рассказы? Безусловно, да. 11 глава
4 Книги Царств подробнейшим образом описывает дворцовый перево-
рот, в результате которого царем стал малолетний Иоас. «И раздал свя-
щенник сотникам копыя и щиты царя Давида, которые были в доме
Господнем. И стали скороходы, каждый с оружием в руке своей, от правой
стороны дома до левой стороны дома, у жертвенника и у дома, вокруг
царя. И вывел он царского сына, и возложил на него царский венец
и украшения, и воцарили его, и помазали его, и рукоплескали и воскли-
цали: да живет царь! И услышала Гофолия голос бегущего народа,
и пошла к народу в дом Господень. И видит, и вот царь стоит на возвыше-
нии, по обычаю, и князья и трубы подле царя; и весь народ земли весе-
лится, и трубят трубами. И разодрала Гофолия одежды свои, и закричала:
заговор! заговор! И дал приказание Иодай священник сотникам, началь-
ствующим над войском, и сказал им: “выведите ее за ряды, а кто пойдет
за нею, умерщвляйте мечом”, так как думал священник, чтобы не умерт-
вили ее в доме Господнем. И дали ей место, и она прошла через вход кон-
ский к дому царскому, и умерщвлена там» (11:1–16).

Современным экзегетам и переводчикам даже трудно понять, куда
именно вывели Гофолию (правившую до переворота) и где именно она
была убита, – повествователь говорит об этом кратко, как о чем-то пре-
красно знакомом и ему самому, и его читателям. Он явно был или оче-
видцем этих событий, или описывает их по подробному рассказу очевид-
цев и участников. И в следующей главе он подробно расписывает, как
именно финансировалось восстановление храма, и описание совершенно
реалистично: сначала царь повелел священникам собирать все прине-
сенное в храм серебро, чтобы употребить его на ремонт, но поскольку за
много лет ничего так и не было сделано, царь взял эти приношения под
собственный контроль. Он оставил священникам «серебро за жертву
о преступлении и серебро за жертву о грехе» (3 Царств 12:16), а все
остальные приношения тратил на ремонт храма. Нет никаких оснований
сомневаться в историчности этого рассказа, в отличие от сообщения



о двадцати с лишним тоннах золота, которые из неведомых источников получал каждый год Соломон.

Итак, в библейском рассказе о Соломоне мы видим упоминание могущественного и сказочно богатого государства, которое при его восшествии взялось ниоткуда (при Давиде оно и близко таким не было) и после его смерти исчезло в никуда. Ни Северное, ни Южное царство не будут никогда обладать даже малой толикой того могущества и тех богатств. Вопрос, насколько историчен этот рассказ, выглядит совершенно риторическим. Вопрос о том, как и почему подобная идеализация золотого века сменяется в Книгах Царств вполне реалистичным рассказом, основанным на свидетельстве очевидцев, и какое место занимает в повествовании Давидов цикл, может быть предметом нашего дальнейшего рассмотрения.

Итак, сложение сильного централизованного государства с центром в Иерусалиме трудно отнести к временам Саула, Давида и Соломона (XI–IX вв. до н.э.) – и с точки зрения археологических находок, и с точки зрения нарративного анализа библейских текстов, который дает особенно интересные и ценные материалы, дополняющие скудные археологические данные. Но если нет оснований сомневаться в историчности самой фигуры царя Давида, а равно нет и оснований утверждать, что он основал великую империю, как можно тогда определить, какие из библейских повествований о Давиде и других первых царях отражают реальные события и в какой степени? Решению этой проблемы мы надеемся посвятить следующие публикации.

Литература

1. 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](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149).
2. Десницкий А. С. История Древнего Израиля: принципы реконструкции. *Ориенталистика*. 2019;2(2):399–420. DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-2-399-420](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-2-399-420).
3. Biran A., Naveh J. An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan. *Israel Exploration Journal*. 1993;43(2/3):81–98.
4. Biran A., Naveh J. The Tel Dan Inscription: A New Fragment. *Israel Exploration Journal*. 1995;45(1):1–18.
5. Тантлевский И. Р. *Царь Давид и его эпоха в Библии и истории*. СПб.: РХГА; 2016.
6. Finkelstein I., Mazar A. *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel*. Atlanta: SBL; 2007.
7. Alter R. *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*. New York, London: W. W. Norton & Company; 1999.
8. Finkelstein I. The Archaeology of the United Monarchy: an Alternative View. *Levant*. 1996;28(1):177–187. DOI: [10.1179/lev.1996.28.1.177](https://doi.org/10.1179/lev.1996.28.1.177).
9. Mazar A. The Debate over the Chronology of the Iron Age in the Southern Levant: Its History, the Current Situation and the Suggested Resolution. In: Levy T. E., Higham T. (eds) *The Bible and Radiocarbon Dating: Archaeology, Text and Science*. London: Equinox; 2005. P. 15–30.



10. Ash P. S. *David, Solomon and Egypt: a Reassessment* (JSOT Supplement). Sheffield: Sheffield Academic Press; 1999.

References

1. Desnitsky A. S. The history of Ancient Israel as a modern problem. *Orientalistica*. 2019;2(1):134–149. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149).
2. Desnitsky A. S. Criteria and methods for reconstructing the events of the history of the Ancient Israel. *Orientalistica*. 2019;2(2):399–420. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-2-399-420](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-2-399-420).
3. Biran A., Naveh J. An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan. *Israel Exploration Journal*. 1993;43(2/3):81–98.
4. Biran A., Naveh J. The Tel Dan Inscription: A New Fragment. *Israel Exploration Journal*. 1995;45(1):1–18.
5. Tantlevskii I. R. King David and his epoque: the Scriptures and the History. St Petersburg: Russian Christian Academy of Humanities; 2016. (In Russ.)
6. Finkelstein I., Mazar A. *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel*. Atlanta: SBL; 2007.
7. Alter R. *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*. New York, London: W. W. Norton & Company; 1999.
8. Finkelstein I. The Archaeology of the United Monarchy: an Alternative View. *Levant*. 1996;28(1):177–187. DOI: [10.1179/lev.1996.28.1.177](https://doi.org/10.1179/lev.1996.28.1.177).
9. Mazar A. The Debate over the Chronology of the Iron Age in the Southern Levant: Its History, the Current Situation and the Suggested Resolution. In: Levy T. E., Higham T. (eds) *The Bible and Radiocarbon Dating: Archaeology, Text and Science*. London: Equinox; 2005, pp. 15–30.
10. Ash P. S. *David, Solomon and Egypt: a Reassessment* (JSOT Supplement). Sheffield: Sheffield Academic Press; 1999.

Информация об авторе

Десницкий Андрей Сергеевич, доктор филологических наук, профессор РАН, Институт востоковедения РАН, Российская академия народного хозяйства и государственной службы Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

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.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 26 июля 2019 г.
Одобрена рецензентами: 28 августа 2019 г.
Принята к публикации: 30 августа 2019 г.

Article info

Received: July 26, 2019
Reviewed: August 28, 2019
Accepted: August 30, 2019



«Революция» в философии и поэзии Мухаммада Икбала (опыт когнитивно-дискурсивного анализа)

Л. А. Васильева^а, Н. И. Пригарина^б

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2466-3832>, e-mail: ludvas@yahoo.com

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>, e-mail: prigarina@gmail.com

Резюме: во многих произведениях «Поэта Востока» М. Икбала звучит тема призыва к социальным и духовным переменам в обществе, прежде всего в общине мусульман Британской Индии. Одним из маркеров этих перемен в творчестве Икбала стало слово *inqilāb* («революция»): идея перемен, идеи революции – как социальной, так и духовной – вызывали значительный резонанс и отражали революционные сдвиги в общественной мысли мусульман Индопакистанского субконтинента в XX в. В статье предложен дискурсивно-когнитивный анализ концепта *inqilāb* в поэзии Икбала: в разные периоды творчества поэта этому концепту соответствуют разные когнитивные модели с определенной структурой презентации. Слово *inqilāb* в поэзии Икбала выступает в трех контекстах – временном, социальном и религиозном. Соответственно происходит и его разное концептуальное наполнение, что коррелирует с периодизацией творчества и изменениями во взглядах поэта: на первый план последовательно выступают три преобладающих значения концепта *inqilāb* – перемены, социальная революция (или позже национально-освободительное движение) и революция духовная. Полученные результаты представлены в виде *фреймов*.

Ключевые слова: джихад; дискурсивно-когнитивный анализ; индивидуальность (*xudī*); Карл Маркс; концепт «революция» (*inqilāb*); Ленин; личность; ми'радж; Мухаммад Икбал; периоды творчества; фрейм

Для цитирования: Васильева Л. А., Пригарина Н. И. «Революция» в философии и поэзии Мухаммада Икбала (опыт когнитивно-дискурсивного анализа). *Ориенталистика*. 2019;2(3):724–751. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-724-751.





"Revolution" in the philosophy and poetry of Muhammad Iqbal (an attempt of cognitive-discursive analysis)

L. A. Vasilyeva^a, N. I. Prigarina^b

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

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2466-3832>, e-mail: ludvas@yahoo.com

^b ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>, e-mail: prigarina@gmail.com

Abstract: many works by Muhammad Iqbal are in fact his appeal for social and spiritual changes within a society, which in his case was the Muslim community of British India. The word *inqilāb* (revolution) used in Iqbal's poems became therefore one of the most visible markers to describe this kind of changes. At the beginning of the last century, the ideas regarding the revolutionary changes did find many sympathizers among the intellectual elite of the Indian Muslims. The Iqbal's poetry offers sufficient evidence that the word *inqilāb* as used in his writings covers three aspects, viz. temporal, social and religious. The semantics of the *inqilāb* fluctuates in accordance with the context in every given instance. The obvious change of meaning reflects the change of the poet's views in various stages of his literary production. The three dominant meanings of the concept *inqilāb* can be identified as "changes", "social revolution" (or lately the "national liberation movement"), and "the spiritual revolution of mind". The article offers a discourse-cognitive analysis of the *inqilāb* concept in Iqbal's poetry. In different periods of his work, this concept did correspond to different cognitive models, which were marked by the specific structure of presentation. The study includes textual, contextual and cognitive analysis of Iqbal's poetic texts. The results of the study are presented in the form of *frames*.

Keywords: Iqbal, Muhammad, Sir, 1877–1938; Iqbal, Muhammad, Sir, 1877–1938, his work, periodization of; Iqbal, Muhammad, Sir, 1877–1938, his work, concepts of; Iqbal, Muhammad, Sir, 1877–1938 *inqilāb* concept of, views on; Iqbal, Muhammad, Sir, 1877–1938 *xudī* concept of; analysis, discourse-cognitive; frame

For citation: Vasilyeva L. A., Prigarina N. I. "Revolution" in the philosophy and poetry of Muhammad Iqbal (an attempt of cognitive-discursive analysis). *Orientalistica*. 2019;2(3):724–751. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-724-751.

Введение

В этой статье речь пойдет о послании поэта и философа Мухаммада Икбала (1877–1938), с которым он обратился к народам Востока. Тема призыва к социальным и духовным переменам в обществе и, в первую очередь, среди мусульман субконтинента, заняла в его поэзии важное место. Одним из маркеров перемен в его стихах стало слово *inqilāb* – «революция». Живя в Индии, находившейся под британским правлением, Икбал писал стихи на урду и персидском, а публицистическую прозу – на английском языке.



В статье предложен дискурсивно-когнитивный анализ концепта *inqilāb* в поэзии Икбала. Это предполагает следующие этапы литературоведческого анализа.

1. *Текстуальный* анализ, в него входят морфологический, семантический, синтаксический виды анализа, исследующие происхождение термина, мотивы, оппозиции и пучки мотивов.

2. *Контекстуальный* анализ, включающий место и время действия, события.

3. *Когнитивный* анализ, отражающий структуру и цели апперцепции¹ данного концепта и позволяющий выделить аналогичные концепты. В данной статье придется ограничиться концептом *джихада*, как он представлен у Икбала.

Полученные результаты можно будет формализовать в виде *фреймов*², т.е. разных когнитивных моделей с определенной структурой презентации знания³.

В разные периоды творчества Икбала концепту *inqilāb* (انقلاب) соответствуют разные *фреймы*, отражающие стремление Икбала «вживить»⁴ в сознание индийских мусульман и индийского общества свои представления о возможностях и путях перемен. Как мы увидим, на протяжении его творческого пути эти представления менялись.

Метод когнитивно-дискурсивного анализа разработан в современной лингвистике [4, с. 214–218]. Однако тот факт, что он направлен на постижение когнитивных аспектов речи и психологии, делает его релевантным и для анализа поэтической речи, поскольку все используемые в этом анализе категории присущи поэтическому языку, в высшей степени метафоричному. Как отмечает Дж. Лакофф [5, с. 157], «...в основе процессов метафоризации лежат процедуры обработки структур знаний – фреймов и сценариев. Знания, реализующиеся во фреймах и сценариях, представляют собой обобщенный опыт взаимодействия человека с окружающим миром – как с миром объектов, так и социумом» (цит. по: [6, с. 802–804]). Фреймовый подход позволяет упорядочить презентацию значений концептов и, соответственно, поэтики текста; этому способствует понимание фреймов как единиц, организованных «вокруг» некоторого концепта. Но и в противоположность простому набору ассоциаций

¹ «Апперцепция – это понятие психофилософского дискурса, выражающее осознанность восприятия, а также его зависимость от прошлого духовного опыта и запаса накопленных знаний и впечатлений» (<https://gtmarket.ru/concepts/psychological-concepts>).

² «Концепт отражает какой-либо объект, образ, поэтому он “прост” по отношению к фрейму, отражающему целую ситуацию» [1, с. 36] (цит. по: [1]).

³ О теории метода когнитивного анализа см.: [3, с. 101–107, с. 101]; о категории фрейма см.: [2].

⁴ Данный метод анализа показывает пути «вживления» в общественное сознание определенных представлений» (см.: [3]).



эти единицы содержат типическую и потенциально возможную информацию, которая ассоциируется с тем или иным концептом» [3, с. 106].

Согласно Н. Н. Болдыреву, фрейм – модель культурно-обусловленного канонизированного знания, которое должно быть общим хотя бы для части общества [1] (цит. по: [2]). Если вспомнить о той роли, которую играла в Британской Индии поэзия, как в период просветительства, так и в первой половине XX в., становится понятно, что обращение к фреймовому анализу поэзии мотивировано именно тем, что ее культурные модели формировались в течение веков, были широко известны в среде образованной части общества, равно как и у таких традиционных любителей поэзии, какими были «люди базара», завсегда таи городских поэтических сборищ, простой народ.

Еще одним веским аргументом для нас является обстоятельство, на которое указывают исследователи: «Не исключено, что фреймы имеют более или менее конвенциональную природу и поэтому могут определять и описывать, что в данном обществе является характерным или типичным» [1] (цит. по: [2]).

Включение идеи конвенциональности как системной части организации фрейма⁵ позволяет более уверенно использовать этот метод для анализа восточной литературы, особенно языка поэзии – насквозь конвенционального.

Легко предположить, что прямолинейное соотнесение поэтического высказывания и логических построений философского дискурса – ошибочно. В своих «Записных книжках» в 1910 г. Мухаммад Икбал замечает: «Бесполезно искать в поэзии логическую точность. Идеал воображения – отнюдь не достоверность, а красота. Поэтому не пытайтесь показать величие поэта, цитируя пассажи из его произведений, которые, по вашему мнению, воплощают научную истину» [7, с. 34]. Об этом же писала по поводу понятия «философская поэзия» Л. Я. Гинзбург в статье 1927 г.: «...Изобретению мыслей в стихах препятствует, прежде всего, особенность поэтической семантики, даже в самых рациональных системах всегда недоговоренной и ассоциативной. Естественно, что "содержательная" поэзия оперирует мыслями, носящимися в воздухе и имеющими в читательском сознании готовую апперципирующую среду»⁶.

⁵ «Фрейм представляет собой структуру иерархически взаимодействующих друг с другом элементов. Элементы верхнего уровня отражают, как правило, устойчивые, конвенциональные признаки, а элементы нижних уровней находятся в ситуации "ожидания": они наполняются признаками в процессе приспособления фрейма к конкретной ситуации. Иерархически упорядоченная структура фрейма обеспечивает его целостность» [2, с. 237].

⁶ Статья была опубликована во втором выпуске сборника «Поэтика. Временник отдела словесных искусств». Вып. II. Л., 1927 (см.: [8, с. 96]).



Тем не менее своей практикой Икбал поставил под сомнение эти суждения: и собственное, и приведенное нами суждение его современницы Л. Я. Гинзбург. Будучи создателем философских концепций, Икбал изложил концепцию личности (*худи*) в двух *маснави* (поэмах) – «Таинства личности» (*Asrār-e xudī*, 1915) и «Иносказания о самоотречении» (*Rumūz-e bī-xudī*, 1918). Обычно оба *маснави* упоминаются вместе как *Asrār-u-Rumūz*, что подчеркивает их концептуальную взаимосвязь. Традиционно жанр *маснави*, имевший широкое распространение изначально в персидской литературе, а затем воспринятый литературой урду, в наибольшей степени приспособлен к религиозно-философской тематике. В классической литературе для этой тематики использовались и другие крупные поэтические формы. Как поэт-философ Икбал оперировал «мыслями, носящимися в воздухе и имеющими в читательском сознании готовую апперцепирующую среду», но при этом он еще излагал стихами изобретенные им мысли. Поэт подчеркивал, что декларирует если и не «научную истину», то, по крайней мере, новые для индийцев философские истины о личности и обществе (см.: [9]).

Большой поэт, назовем его поэт-пророк, приходит в мир со своим посланием. Дело его окружения, а часто и последующих поколений – вникнуть в это послание, воспринять содержащиеся в нем откровения. Многочисленные толкования в попытке понять и разъяснить учение порой уводят далеко от целей высказывания любого пророка. Французский востоковед, автор одной из ранних историй персидской литературы «Происхождение персидской поэзии» (1867) Дж. Дармстетер остроумно заметил: «Какой апостол отверз бы свои уста, если бы он мог заранее знать о великом множестве своих прозелитов?! Какой учитель стал бы излагать свои мысли, если бы предвидел, во что они превратятся в умах его учеников?!» [10, с. 68].

В наше время с пророчествами дело обстоит несколько проще, если имеется текст послания, – при современных подходах к анализу текста и определенной методике можно ожидать от толкования большей степени достоверности.

Понимая это, поэт позаботился о том, чтобы сориентировать дискурс своих «философских открытий» на пропаганду и встречное восприятие.

Для этого поэт избрал определенную стратегию. В первую очередь идеи, весьма радикальные для его времени и окружения, должны были стать достоянием «ограниченного круга избранных»: обратившись к персидскому языку в XX в., Икбал мог рассчитывать только на тех своих соотечественников, которые были знакомы с ним в силу традиционного образования. В этом содержится объяснение того, что, будучи уже признанным и любимым поэтом урду, он перешел на персидский – язык, заведомо малознакомый широким кругам его читателей. «Я хотел, – пишет он по этому поводу, – чтобы сначала мои слова стали известны



ограниченному кругу избранных людей, чтобы мое послание усвоили в этом кругу, задумались бы над ним, поняли бы его. Впоследствии люди этого круга донесли бы его до народа, ибо, как мне представляется, даже, когда оно дойдет до знатоков и ценителей, некоторые из них поймут его, а некоторые останутся к нему равнодушными. Лишь постепенно будет достигнуто то понимание, к которому автор послания стремился» [11, с. 55]. Другими словами, со временем новации постепенно станут достоянием широкой читательской публики; в перспективе их естественным образом воспримут читатели персоязычного культурного ареала (Афганистан, Иран – Центральная Азия). Но этого мало – универсальность его послания должна найти отклик на Западе.

В конце концов, этот замысел оправдался: в 1920-е гг. поэт уже мог рассчитывать и на западного читателя, поскольку имелся опыт перевода его первого маснави на английский язык, осуществленный выдающимся британским востоковедом Р. А. Николсоном, с его же предисловием и комментариями [12].

И здесь необходимо сказать об одной особенности, относящейся к когнитивному фактору апперципирующей среды. Помимо просветительской и прозападной мусульманской интеллигенции, для которой восприятие идей поэта-философа было доступно благодаря знакомству с культурой Запада, с поэзией английского романтизма с ее культом индивидуальности и романтической личности, важное место в социуме занимала еще одна общность, которой был не чужд персидский язык. К ней относился значительный слой мусульманских религиозных деятелей, которые всегда сурово надзирали за незыблемостью устоев и далеко не одобряли новаций, если в них можно было усмотреть нарушение этих устоев. Их вмешательство определенно скорректировало стиль изложения и концептуальный отбор мотивов уже в поэме «Иносказания о самоотречении»⁷ и в ряде других случаев, о чем будет упомянуто в дальнейшем.

Избрав для анализа концепт *inqilāb* (переворот, перемена, революция) в поэзии Икбала, мы исходили из того, что идея перемен, идеи революции, как социальной, так и духовной, вызвали значительный резонанс и отражали революционные сдвиги в общественной мысли мусульман Индопакистанского субконтинента в XX в.

⁷ Об этом более подробно см.: [11, с. 11–73; 13, с. 90–114]. Расчет на должное восприятие идей Западом основывался и на литературных факторах: Икбал был страстным поклонником поэзии Гёте. В 1819 г. был опубликован «Западно-восточный диван» немецкого поэта, создавший поэтический образ патриархального Востока в глазах западного читателя (в Диване так и говорилось: «На Восток отправься дальний воздух пить патриархальный»). Сборник персидских стихов «Послание Востока» (Pauām-e Mašriq, 1923) с подзаголовком «В ответ на Диван немецкого поэта Гёте», 1923) стал посланием, через столетие ответившим на «Западно-восточный диван».



Исторически эти сдвиги были интеллектуальным последствием просветительства второй половины XIX в.

XIX век оказался веком заката мусульманского правления в Индии, а индийские мусульмане – наиболее отсталой и экономически слабой общиной среди всех общин колониальной Индии. Сутверждением в Индии британского правления мусульмане лишились сначала власти, а затем и всех своих привилегий. Англичане со своей стороны, относясь настороженно к своим недавним оппонентам, старались всячески их ослабить.

В первой половине XIX в. ощутимым для англичан противодействием со стороны мусульманской общины в покоренной Индии стало ваххабитское движение⁸, названное отечественными историками «самым организованным и идеологически оформленным народным движением против колониального гнета в первой половине XIX в.» [15, с. 276]. Его конечной целью было свержение власти «неверных» и восстановление мусульманского правления в Индии. Вторым широким, хорошо организованным движением мусульман явилось прямо противоположное ваххабитскому – по сути и цели – буржуазно-национальное реформаторское движение, которое возглавил лидер мусульманской интеллигенции Сайид Ахмад-хан (1817–1898). В основе просветительской модели преобразования общества лежали мусульманские духовные ценности в трактовке Сайида Ахмад-хана. Центром движения был Алигарх, поэтому оно известно в истории как «Алигархское просветительское движение».

Алигархские просветители назвали своей целью «пробуждение» (*bēdārī*), в это понятие вкладывалась идея приобщения к достижениям Запада, внедрение современной системы образования взамен традиционных «знаний», получаемых от служителей культа, принятие современного жизнеустройства, которое в целом позволит мусульманам стряхнуть «сон бездействия» и «пробудиться» к новой жизни, стать на путь возрождения и прогресса.

«Литературным рупором» мусульманского просветительского движения стал Алтаф Хусейн Хали (1837–1914) (более подробно см.: [16]). Впервые в литературе урду он обратился к поэтической форме *мусаддас* (букв. «шестистрочия») в поэме «Приливы и отливы ислама», талантливо найдя эту форму для обращения к гражданской тематике. В поэзии Хали звучали непривычные доселе призывы к переменам в общественной жизни, но все они укладывались в рамки концепции «пробуждения нации» (*qoumi bēdārī*). Традиционный суфийский термин «пробуждение», который прежде имел значение «пробуждение души от сна неведения к поискам Истины», теперь нес новое содержание: «пробуждение к активной социальной жизни, к восприятию достижений западной науки».

⁸ Английские ученые рассматривали это движение как ваххабитское, в Британской Индии его представляла идеология *Тарика-е мухаммадие* («Мухаммадов путь») (см. об этом: [14, с. 79]).



Результаты исследования

Мухаммад Икбал продолжил традиции Хали. Однако наряду с термином «пробуждение» (*bēdārī* – урду / *bīdārī* – перс.) в поэзии Икбала появляется слово «революция» (*inqilāb*), указывающее на радикальный переворот.

Введение Икбалом в ткань стиха новых понятий, требующих объяснения, неизбежно содержало установку на комментирование. Дискурсивная актуализация новых философских и социально-политических концептов осуществлялась в них путем декларирования в тексте и последующего создания соответствующего образного контекста, иллюстрирующего разнообразными примерами его содержание. Это мог быть стих (*beīm*), часть или все стихотворение, а также весь контекст его поэзии. Порой поэту приходилось выносить за рамки стихотворения или поэмы комментарий, помещая его в прозаические статьи и другие тексты⁹. Икбал использует свои новации в стихах на обоих языках, но с оглядкой на языковую аудиторию.

Слово *inqilāb* заимствовано из арабского и в словарях современного персидского и урду языков имеет значение: «1) революция, переворот; 2) изменение, перемена; 3) волнение, возбуждение» (см.: [17, сл. ст. انقلاب], а также [18, сл. ст. انقلاب, два первых значения])¹⁰. В отличие от случаев, когда морфология слова в когнитивном анализе не информативна, для слов арабского происхождения она показательна. Корень *q-l-b* и значение глагола *qalaba* отражены в словаре арабского языка так: «1) вращать; 2) переворачивать, опрокидывать; 3) выворачивать (рукава); 4) перелицовывать; 5) изменять; превращать; 6) свергать (правительство, власть)» (см.: [19, сл. ст. قلب]). Его производное (масдар VII породы) – *inqilāb* имеет словарные значения: «1) перемена; 2) переворот, революция (обратим внимание на то, что первым идет значение «перемена», затем «переворот» и уж только потом «революция»), а также 3) «солнцестояние». Мы увидим далее, что все упомянутые значения –

⁹ Таков, например, его концепт *xudī* как «самость», «личность», «индивидуальность», «self», обоснованию значения и роли которого он посвящает маснави «*Asrār-e xudī*», а также множество связанных с ним идей и контекстов во всех своих сборниках. Слово это – изобретенное, и хотя в другом значении оно встречается у классиков персидской литературы, икбаловский термин не принят современными иранцами, вместо него предложена форма *xodegī*, в большей степени отвечающая законам персидского словообразования. Икбал дает внушительное прозаическое разъяснение семантики этого слова в прозаическом «Предисловии» к первому маснави. См. об этом: [13, с. 90–114]. В отличие от *xudī* слово *inqilāb* является словарным и не требует подобного объяснения. Значение слова *millat* поэт поясняет одной фразой прозаического текста: «...я употребил слово *миллат* в смысле *коум* (nation)» (см.: [11, с. 26]).

¹⁰ В переводах на урду и персидский (а также таджикский и дари) формулы «Великая Октябрьская социалистическая революция», бывшей в употреблении в советское время, всегда использовалось слово انقلاب.



арабского корня и самого слова – можно обнаружить у Икбала в семантике концепта *inqilāb*, включая космогонический аспект.

В поэзии Икбала слово *inqilāb* выступает в трех контекстах – временном (к которому присоединяется «космический» аспект), социальном и религиозном, что позволяет трактовать его как *мотив* урду и персидской поэзии, имеющий в разных контекстах разное концептуальное наполнение. Это коррелирует с хронологией изменений во взглядах поэта и определяется по его стихотворным публикациям, включенным в сборники и книги: последовательно выступают на первый план три преобладающих значения концепта *inqilab* – перемены, социальная революция (позже – национально-освободительное движение) и революция духовная.

Несмотря на то что предметом нашего исследования является слово *inqilāb* во всех его связях, нельзя игнорировать и тот факт, что тема революции воплощена в поэзии Икбала не только в одном концепте *inqilāb*, но и в ряде синонимов этого слова, а также в пучках мотивов, создающих его семантическое поле и контекст, разных в разные периоды творчества поэта.

Прежде всего, однако, важно найти объективные показатели для наполнения фрейма в соответствии с рассматриваемым периодом. К этому нас обязывает поставленная задача контекстуального и когнитивного этапов анализа. Поэтому полезно более детально соотнести материал сборников поэта с периодизацией его творчества.

К первому периоду относятся стихи в сборнике урду «Звон караванного колокольчика» (*Bāng-e darā*) [20], помеченные автором как «Часть первая... до 1905 г.»; «Часть вторая. 1905–1908 г.»; и первые стихи раздела «Часть третья. С 1908... [по 1924]». Даты создания тех или иных стихов в сборнике не уточнены автором и не всегда доступны уточнению в целом. Первый период заканчивается публикацией персидского маснави «Таинства личности» (*Asrār-e xudī*) [21], над которым поэт начал работать в 1911–1912 гг. и опубликовал в 1915 г. После выхода этого маснави на поэта обрушилась критика за «западничество», неуважение к суфизму и исламу, после чего Икбал несколько демонстративно возвращается к декларации традиционных ценностей, усиленно обращается к кораническим цитатам, чтобы подтвердить правильность своих идей (более подробно см. об этом: [13, с. 82–83]).

Наступает новый период в творчестве поэта, и несмотря на подчеркнутую религиозную ориентацию своих новых построений, в частности – концепций «мусульманской нации» и исламского «государства» без границ с центром в Мекке, – он усиливает социальную позицию и обращается к теме революционных перемен в обществе. К произведениям этого периода относятся маснави «Иносказания о самоотречении» (*Rumūz-e bīxudī*) (перс., 1918), «Послание Востока» (*Payām-e Mašriq*) (перс., 1923), «Хизр-проводник» (*Xīzr-e rāh*) (урду, 1921) и «Восход ислама» (*Ṭulū'-e*



Islām) (урду, 1923), которые входят в третью часть сборника «Звон караванного колокольчика» (*Bāng-e darā*) (урду, 1924), а также «Персидские псалмы» (*Zabūr-e Ajam*) (перс., 1927), и включенные в этот сборник «Поэма о рабстве» (*Bandagī-nāma*) и небольшое сочинение «Новый цветник тайн» (*Gulšan-e rāz-e jadīd*) – философский и поэтический ответ на знаменитое маснави средневекового поэта Махмуда Шабистари (ум. 1320) «Цветник тайн» (*Gulšan-e rāz*).

Начиная с 1932 г. можно говорить о последнем периоде, к которому, помимо поэмы «Джавид-наме» (*Jāvid-nāma*) (перс., 1932), принадлежат поэмы «Путник» (*Musāfir*) (перс., 1934) и сборник урду «Крыло Джабраила» (*Bāl-e Jibrīl*) (1935), куда входит поэма «Кордовская мечеть» (*Masjid-e Qartaba*). Наконец, к этому периоду относятся поэма «Так что же нужно делать, о народы Востока?!» (*Pas čeh bāyad kard ey aqvām-e šarq*) (перс., 1936) и сборник «Удар посоха Калима» (*Žarb-e Kalīm*) (урду, 1936). Завершает его посмертно изданный сборник на персидском и урду языках «Дар Хиджаза» (*Armagān-e hijāz*) (1938)¹¹.

Первый период. Мотив *inqilāb* впервые появляется в стихотворении (*назм*) на урду «На берегу Рави» в первой части сборника «Звон караванного колокольчика». Это изящная пейзажная зарисовка: полный тишины и покоя вечер, небо окрашено густым румянцем вечерней зари, мир погружен в тишину. На фоне неба вырисовываются величественные минареты гробницы одного из Великих Моголов, императора Джахангира. Трагическая судьба императора рождает образ изменчивости мира:

Этот дворец – повесть о насилии *перемен* (*inqilāb*),
Этот мавзолей – подобие книги о временах предков [20, с. 95].

Тема *перемен* заставляет обратиться к идее стихотворения: перемены не зависят от человека, они зависят от воли Всевышнего, мавзолей Джахангира – свидетельство бренности бытия и быстротечности мирской славы. Пассивная роль человека подчеркивается оппозициями глаголов «стоять» (о человеке) и «быстро проноситься» (о времени).

В *назме* «Кладбище падишахов» (*Gūrestān-e shāhī*), относящемся к первому периоду творчества Икбала¹², семантика мотива *inqilāb* сходна с предыдущей. В духе пейзажных стихов раннего периода *назм* сохраняет элегические мотивы оплакивания былого величия предков. В одиннадцати строфах представлены размышления поэта о бренности бытия и божественном провидении. Место действия – руины крепости Голконды – бывшего оплота могущественных правителей династии Кутб-шахов и место их погребения, такое же свидетельство быстротеч-

¹¹ В этой статье мы будем упоминать только те произведения, в которых встречается концепт *inqilāb*.

¹² Помещено в начале третьего раздела сборника «Звон караванного колокольчика» [20].



ности славы и величия могущественных правителей-мусульман, как и гробница Джохангира на берегу Рави.

Слово *inqilāb* здесь воспринимается как «превратности судеб». Картину перемен, происходящих на земле, видят небесные светила:

Со дня сотворения мира этот путник (Плеяды) движется к своей цели,
С неба взирает на зрелище превратностей судеб (*inqilāboñ ka*) [20, с. 149].

Слово *inqilāb* употреблено во множественном числе. Его коннотации в этом *назме* идентичны понятию «рождение и смерть», «возникновение и исчезновение» как относительно человека, так и общества, народа («нации»). Это уже не просто коловращение времен, но бесконечная цепь возникновения и исчезновения цивилизаций (*tahzīb*) и народов (*qoumeñ*):

Подол Земли наполнен цветами и ароматами жизни,
Но Земля – и место погребения истекших кровью цивилизаций [20, с. 150].

Слову *inqilāb* сопутствуют мотивы, отражающие историко-литературные коннотации его семантики: «сон», «пробуждение», «народ / мусульманская община / нация».

В тексте стихотворения можно отметить два пучка мотивов: 1) мотивы печали, страдания, «боли за мусульманскую нацию» (*ǧam-e millat*), и 2) мотивы смерти, небытия, исчезновения.

Хотя радостей жизни немало в мире,
Но одна боль – боль за нацию – всегда остра [20, с. 152].

Повторяются глаголы «спят», «покоятся», существительные «покой», «тишина», в контексте поэтики Икбала их синонимы – «сон», «бездействие», антонимы – «пробуждение» и «активность».

Итак, семантика слова «перемены» *inqilāb* включает не только упадок и смерть, но и возрождение и жизнь. С переменами связываются мотивы весны, цветения, радости. Иными словами, появляются надежды на позитивные перемены в жизни мусульман.

На персидском языке *inqilāb* появляется в первом произведении Икбала – маснави «Таинства личности» [21] в главе «Время – меч» (*vaqt – ʕaif*) (подробно см.: [22, с. 127]) со значением «смена» (дней и ночей). В этой главе представлен взгляд на время как «серийное», подчиненное смене дней и ночей, присущее сотворенному миру, и время как «чистая протяженность», не зависящая ни от каких факторов, связанных с сотворенным миром.

Только мир души человека может перестать подчиняться серийному времени и противопоставить себя рутине жизни, «смене дней и ночей», если в душе начинают происходить перемены:

В мире нашего сердца нет хождения луны по кругу,
Есть перемены (*inqilāb*), но нет ночи и утра [23, с. 340 (*May-ye bāqī*)].



В потоке времени человек ощущает себя пленником «вчера и завтра», т.е. земных буден, но в его сердце уже таится «другой мир», соответствующий времени «как чистой протяженности». Этот и другие контексты связаны с требованием к человеку изменить свою натуру (*xudī*), поскольку Пророком сказано: «Не изменишь мир, пока не переменишься в душе своей». Таким образом, происходит бифуркация темы, после чего, как мы увидим, появляются две отдельные концепции – (1) перемены в душе и (2) перемены в обществе и мире, и соответственно – два отдельных фрейма.

Многим представлениям и идеям поэт был верен всю жизнь. В более поздних стихах все упомянутые коннотации, существенные для концепта *inqilāb* в первый период, сохраняются:

Мир наш, который не что иное как искра,
Пленник смены (*inqilāb*) утра и вечера [23, с. 228, двустишие 101].

В дальнейшем значение *inqilāb* как «перемены» не выходит из употребления, но это значение может обыгрываться по-разному. В сотворенном мире, где господствуют законы «серийного» времени, перемены, метафорически трактуемые как «смена дней и ночей», становятся одной из ценностей этого мира, а неспособность к переменам осуждается. В приводимом ниже примере из сборника «Персидские псалмы» планеты (*sayyāra*, букв. «движущиеся, путешествующие») парадоксальным образом оказываются противниками перемен, наверное, потому что их путь предскажем и неизменен:

Светила небосвода [лишены] страсти к переменам (*inqilāb*),
Быть может, дни и ночи разучились сменять друг друга? [24, с. 533].

То же значение встречаем и в поэме о космическом путешествии «Джавид-наме». Космос неожиданно предстает как пример стабильности: Луна постоянно обращена к Земле одной стороной и кажется неподвижной:

Хотя Луна и из семьи Солнца,
Ее дни и ночи не порождают перемен (*inqilāb*) [25, с. 620].

Второй период. Время после 1915–1917 гг. отмечено ощущением революционных перемен, образы которых наполняют поэзию всего следующего периода.

События 1917 г. в России – отречение царя и Февральская революция, а также Октябрьская революция – находят отражение и в поэзии Икбала. В маснави «Иносказания о самоотречении» развивается тема революционных последствий пророчества Мухаммада и его миссии, целью которой, согласно поэту, были «устройство и установление свободы, равенства и братства нового рода людского» [26, с. 103]. Сначала поэт перечисляет всех и вся, олицетворяющих угнетение. Это каган, Папа,



султан и эмир, церковь (христиане), брахманы (все-таки поэт – житель Индии), маги-зороастрийцы (доисламские священнослужители Ирана). Их гнет продолжался до тех пор, пока Пророк не пришел и не вручил рабам троны владык [26, с. 103]. Каменотесу (Кухкан, он же Фархад), т.е. рабочему, он отдал царский трон (трон Парвиза), и вот:

Пошли на лад дела тружеников:
Отобрали они предприятия у своих хозяев [26, с. 104].

Икбал был первым из литераторов Северной Индии, чутко откликнувшимся на сообщения газет о перевороте в России, то в довольно прозрачных формулировках, то в форме конвенциональных метафор (см. об этом: [22, с. 153; 11, с. 49]), помещенных в подчеркнуто историко-религиозный контекст.

Сейчас время устанавливать новые порядки,
Чисто вымоем скрижали сердца, и все начнем сначала.
Сгнула царская корона и сгнула путем насилия,
Ушли свирели, [славящие] Искандара и напевы [в честь] Дария.
Пришел Кухкан с киркой, потребовал [положения] Парвиза,
Кончилось время наслаждения господ и угодничества черни...
.....
Если глаза твои умеют видеть, раскрой глаза,
Жизнь идет к созданию другого мира! [23, с. 361–362].

Сами идеи социального угнетения, социального неравенства, призыва к резкому изменению жизни занимают важное место в тематике и в образах назмов и газелей Икбала. В стихах появляются слова «капитал», «угнетатель» и «угнетенные». Протест против старых порядков воплощается в оппозициях «капиталист – наемный рабочий», «сельский староста – дехканин», «труженики – хозяева», а также в смене масок традиционных персонажей из классического репертуара, в наделении их новыми ролями. Хитрый правитель Парвиз, прибегающий к обману простодушного труженика Фархада, вечные объекты поэтической критики и насмешек – мулла, шейх, мусульманский проповедник-*ва'из* – теперь, помимо традиционных упреков в жестокости, лицемерии, обмане и издоимстве, обвиняются в притеснениях и эксплуатации наемного труда. В стихах возникают, казалось бы, совсем чуждые поэзии слова «эксплуатация», «наемный рабочий», «труд и капитал», «империализм». В поэме «Хизр-проводник», в сборнике «Послание Востока» и других работах этого периода звучат темы классовой борьбы и социальной революции. Тема «пробуждения от сна» также приобретает революционное содержание.

Новым смыслом наполняется сам концепт *inqilāb*, теперь это – революция, социальная, способная изменить порядок вещей, существующий в обществе. Призывы к справедливости облекаются в революционную



риторику, вызывая к жизни хорошо знакомые формулы: «пламя революции эпохи», «смерть старого мира», «революционный пыл», «русская революция»; используются клише «труд и капитал», «государство» как враждебная людям власть насилия. Дискуссии о переменах, революции, угнетении ведут Ленин, Карл Маркс, философы Кант и Гегель и многие другие. Признаки прямого соотнесения слова *inqilāb* с понятием радикальных перемен, которые могут коснуться Индии, метафорически выражены в маснави «Иносказания о самоотречении», в главе «О том, что Мухаммадова нация не имеет пределов во времени...», речь в этой главе идет о весне, которая становится символом становления «мусульманской нации»:

Когда пламя революции (*inqilāb*) эпохи
Достигло нашего сада, наступила весна [26, с. 120].

Образы революции Икбал видит по-разному. Порой он откровенно говорит о том, что горизонты революции ему не ясны, но людям, наделенным особым зрением (а к ним относятся поэты и пророки), дано предчувствие революционных перемен.

Революцию (*inqilāb*), которая не вмещается в сердце мироздания,
Я вижу, но совершенно не знаю, каким образом я это вижу [23, с. 362].

В других случаях очевидно, что поэт взывает к социальной революции и видит ее, но выражает свое видение метафорически, в традиционной конвенциональной системе образов. Самое яркое стихотворение, в котором обозначены все причины, по которым должна произойти революция, и звучат призывы к ее приходу, помещено в сборнике 1927 г. «Персидские псалмы»:

Из крови, что в жилах рабочего, хозяин делает чистый рубин,
От притеснения сельских старост гибнут посевы крестьян,
Революция, революция, о, революция!
Городской шейх ловит праведных в силки своих четок,
Простодушных язычников скручивает брахман своим зуннаром,
Революция, революция, о, революция!
Эмир и султан – игроки в нарды, чьи игральные кости врут,
Душу одних арестантов разлучили с телом, а другие спят,
Революция, революция, о, революция!
Ваиз в мечети, сын его – в медресе,
Тот до старости лет – дитя, этот – старец в молодые годы.
Революция, революция, о, революция!
Увы вам, мусульмане, из-за вашей учености
Ценится в мире Ахриман, а Йездана не найти,



Революция, революция, о, революция!

Посмотри: ничтожная дерзость охотится за истиной –
Летучая мышь слепа атакует солнце.

Революция, революция, о, революция!

В церкви возвели на плаху сына Марии,
Мустафа эмигрировал из Каабы с Матерью книг.

Революция, революция, о, революция!

Я заглядывал в сосуды нынешнего века –
Там яд, от которого корчатся змеи.

Революция, революция, о, революция! [24, с. 486–488]

Однако когда речь идет о связи человека и народа, об изменениях, к которым должен быть готов человек, поэт употребляет мотив *inqilāb* в прежнем значении «перемены»:

Радость [человека] от радости [народа], его печаль от печали [народа],
Ты жив от его перемен (*inqilāb*) каждый миг [24, с. 583].

И все же образ революции уже глубоко запал в его душу:

Или убей в моей душе стремление к революции,
Или измени устройство времени и земли,
Сделай так или иначе! [24, с. 417]

В свое время у критиков возникли разногласия в связи с толкованием мотива «солнце» в таких строках из поэмы «Хизр-проводник» (урду, 1921):

Новое солнце возникло в лоне Вселенной,
Небо! До каких пор справлять поминки по упавшим звездам?!
Натура человека порвала все цепи,
Доколе Адаму скорбеть об изгнании из рая?! [27, с. 623]

Представители движения «Прогрессивная литература» (*тараккипан-санд адаб*) с подачи его идеолога, поэта Али Сардара Джафри (1916–2000), предложили свою трактовку этих строк, заявив, что «новое солнце» – это метафора Октябрьской революции. Тем самым они включили поэта как минимум в ряды поклонников революции и Советской России, которыми были сами. Однако в поэзии Икбала солнце обычно ассоциируется с Востоком, исламом (ср. следующую поэму Икбала «Восход ислама» (*Ṭulū‘-e Islām*) (урду, 1923)) и надеждами на его возрождение. Хотя Восток пока не сулит подобных надежд, поэт-пророк уже видит контуры перемен своим внутренним зрением и верит, что сумеет зажечь своим примером соотечественников:

Мой взгляд видел другую революцию (*inqilāb*),
Видел восход другого солнца,



Я сорвал покров с лика смысла,
Я вручил солнце в руки атома [28, с. 538].

Третий период. В более поздний период творчества – 1932–1938 гг. – идеи революции продолжают волновать поэта. В персидской поэзии этого времени слово *inqilāb* несколько раз встречается в поэме «Джавиднаме». Ответ на вопрос, что же все-таки, прежде всего, можно называть революцией, легко угадать – это деятельность Пророка. В поэме «Джавиднаме» устами своего проводника по небесным сферам – Руми – поэт формулирует такие истины:

Это от рассудка, когда ты говоришь «далеко» и «близко»,
Что есть *ми'радж*¹³? Революция (*inqilāb*) в сознании,
Революция (*inqilāb*) в сознании от страстной любви,
Освобождает страстная любовь от «низко» и «высоко» [28, с. 538].

Все революционные и околореволюционные коннотации связаны еще и с надеждой встретить «мужа праведного» и «совершенного человека», который сможет изменить мир. Еще в ранней поэзии Икбал создает образ «всадника времен» из тех активных деятелей, которые способны изменить мир к лучшему, – то ли Совершенного человека, то ли Сверхчеловека. Впоследствии в каждом новом сборнике поэт пытается обнаружить среди политических деятелей своего времени человека будущего, но постоянно терпит поражение. Уже в конце творческого пути ему приходится признать, что в наше время такого человека не сыщешь, на Земле ему просто не находится места, и если он есть, то только на небесах!

В это время Мухаммад Икбал все больше задумывается о революции как об акте духовного возрождения. В конце 1928 и начале 1929 г. он выступает в Мадрасе, Хайдарабаде и Алигархе с лекциями по исламу, которые в 1930 г. были изданы как «Шесть лекций о реконструкции религиозной мысли в исламе», а затем в 1934 г. вышли под знаменательным названием «Реконструкция религиозной мысли в исламе» (русский перевод см.: [29]) и стали одной из самых спорных, новаторских и авторитетных книг первой половины XX в. в Индии и Пакистане.

«Внутренний смысл предназначения ислама» в этом произведении поэт усматривает в следующем. «Человечество, – говорит он, – нуждается сегодня в трех вещах: в духовной интерпретации мира, в духовном освобождении индивидуума и в базовых принципах, которые направляли бы эволюцию человеческого общества на духовной основе» [29, с. 166]. Одновременно он окончательно сформулировал свое отрицательное отношение к западной цивилизации: «Поверьте мне, Европа сегодня – величайшее препятствие на пути морального продвижения человека» [29, с. 166].

¹³ *Ми'радж* – «вознесение», путешествие пророка Мухаммада по семи небесам, во время которого он предстал перед Аллахом.



Однако параллельно с мыслями о роли духовных перемен поэта не оставляет мысль о социальной революции. Она может выступать в разных обличьях. Так, в поэме «Кордовская мечеть»¹⁴ слово *inqilāb* упоминается трижды. В первом случае поэт относит его к событиям, которые резко изменили жизнь народов: Реформация в Германии, Французская революция, реформы Ататюрка в Турции, причем говорит об этом без обычных филиппик в адрес Европы и Турции, в отношении последней в данном случае он высказывается даже сочувственно:

Германия уже видела смуту Реформации,
Которая не оставила камня на камне от старого [мира]...
Глаза французов тоже видели революцию (*inqilāb*),
Которая изменила западный мир.
Народ румийский, состарившийся от поклонения древностям,
Даже он помолодел от наслаждения обновлением¹⁵.

И почти в самом конце поэмы слово *inqilāb* еще дважды употреблено в одном стихе, в котором выносятся решительное суждение о значении революции:

Жизнь, в которой нет места революции (*inqilāb*), – смерть,
Дух жизни *уммы* (т.е. мусульманской общины) –
революционная (*inqilāb*) борьба! [30, с. 392]

В тексте поэмы встречаются такие слова, как *šoriš* «беспорядки; мятеж; волнения», *tajdid* «обновление», *digargūn honā* «меняться / становиться другим», которые также отвечают теме революции.

Наряду с поэмой «Кордовская мечеть», в книге «Крыло Джабраила» также обращает на себя внимание поэма «Ленин». Она состоит из трех частей – «В присутствии Бога», «Песня ангелов» и «Приказание Бога»; речи «Ленина» наполнены революционной риторикой без упоминания термина *inqilāb*:

Правление машин – смерть для сердца,
Станки губят ощущение человечности...
Ты (Бог), Могучий и Справедливый, но в твоём мире
Очень горька жизнь рабочего.
Когда же затонет ладья поклонения капиталу?
Твой мир ждет возмещения убытков! [30, с. 400]

¹⁴ Не могу не вспомнить, как на конференции, проходившей в Кордове в 1991 г., в которой я принимала участие, сын поэта Джавид Икбал читал эту поэму в здании самой Кордовской мечети, где проходило одно из заседаний конференции. Его красивый низкий голос и прекрасное звучание стихов под сводами мечети произвели огромное впечатление на присутствующих. – Прим. Н. П.

¹⁵ Здесь явный намек на реформы в Турции [30, с. 391, 392].



В стихотворении с арабским названием «Земля – Аллаха» (*al-Arzi li-llāh*) возникает мотив *inqilāb* в связке со словом «времена»:

Кто наполнил жемчужинами карман колоска пшеницы?
Кто обучил времена нравам перемен (*inqilāb*)?

О, землевладелец! Эта земля не твоя, не твоя!
Не твоих предков, не твоя и не моя! [30, с. 411]

Отчетливое социально-политическое наполнение концепт «революция» обретает в поэме «Так что же нужно делать, о народы Востока?!» (перс., 1936). В ней поэт излагает события из священной истории мусульман языком революционной риторики, так что они в большинстве случаев могут быть соотнесены с событиями современности. Кроме того, повествование спроецировано на суфизм, что выражается в употреблении его категорий, в рассказах о суфийской практике и персонажах.

Поэма представляет собой довольно большое по объему произведение, состоящее из 13 глав. В главе «Мудрость Калима» Калим (Собеседник Божий), он же пророк Муса, воспекает деяния пророка Мухаммада, изменившие мир. Здесь прямым текстом деятельность Пророка объявляется революцией:

Когда пророчество (*nabuvvat*) распространило Божье веление,
Оно дало пинок правлению султана...

Море и суша повергнуты его бурей,
В его (т.е. Пророка. – Прим. авт.) взгляде – послание революции (*inqilāb*) [31, с. 808].

В главе «Нищета» (*Faqr*) рассматривается значение суфийского понятия «нищета» как отказ от мирских соблазнов, смирение, дающее превосходство над всеми, кто считает себя властелинами мира и предан мирской тщете. Причем в заключение говорится, что народ, не сумевший понять свое предназначение, не способен на революцию:

Суфий (букв. человек нищеты. – Прим. авт.) превосходит султанов,
От величия [суфийской] цинковки дрожат [султанские] шелка [31, с. 816].

Истинно верующим говорит этот Султан веры (т.е. Пророк. – Прим. авт.):
«Мечеть моя – вся земля»¹⁶.

Увы тому народу, который в упадке,
Он породил эмиров и султанов, а дервишей не родил...
Ему не дали ни стоянок, ни этапов [дервишеского пути],
В сердце его умер вкус к революции (*inqilāb*) [31, с. 819].

¹⁶ Отсылка к хадису: «Моя мечеть – вся земля» [31, с. 817].



В главе «О тайнах шариата» снова появляется мотив революции, на которую окажется неспособным обыватель, не понимающий истин шариата, даже если он видит всю несправедливость окружающего мира:

В глазах его недозволенное стало дозволенным,
Бойтся волнений революции (*inqilāb*).
Ходжа съел хлеб наемного рабочего,
Похитил честь дочери наемного рабочего.
В присутствии его раб стенает, как флейта,
С уст его один за другим срываются жалобные стоны.
Нет вина в его чаше, нет и в кувшине,
Возводит дворцы, а сам ютится в каморке [31, с. 825].

В главе под названием «Несколько слезинок на разобщенность индийцев» поэт, что особенно характерно для последнего периода его творчества, обвиняет Запад в сеянии смуты между индийцами независимо от их веры. Более того, мы встречаемся с уже знакомым нам призывом к революции:

Индийцы перессорились между собой,
Вновь возродились прежние интриги,
Когда один европейский народ из стран Запада
Вмешался третьим в борьбу язычества и веры.
Никто не отличает блеск воды от миража,
Революция, революция, о революция! [31, с. 830]

В этом пассаже воззвание к революции обращено к индийцам независимо от их веры или неверия (*kufr-o-dīn*). Наконец, в предпоследней главе, которая озаглавлена так же, как вся поэма, – «Что же нужно делать, о народы Востока?!», тема революции звучит уже определенно как призыв к национально-освободительной борьбе:

Человечество в голос стенает из-за Европы,
Жизнь поднимает бунт против Европы.
Что же нужно делать, о народы Востока,
Чтобы снова светлыми стали дни Востока?!

В недрах его стала видна революция,
Прошла ночь, и стало видно солнце [31, с. 839].

Можно сказать, что в этой поэме концепт революции наполняется идеями национально-освободительной борьбы и имеет вполне определенный общественно-политический аспект.

Ради придания своим идеям большей убедительности Икбал прибег к художественному приему создания вымышленного персонажа – афган-



ца Махраб-Гуля. (Отметим, что Икбал возлагал на Афганистан особую миссию по возрождению ислама.) В стихотворном цикле «Мысли афганца Махраб-Гуля» появляется призыв к революции, но теперь идеи социальной революции отходят на задний план, и все призывы обращаются к *худи* – личности, самости человека:

Если в твоём *худи* произойдет революция (*inqilāb*),
Не удивительно, что изменится все вокруг..
Ты обращаешься с молитвой об исполнении желания,
А я молюсь о том, чтобы изменились твои желания [32, с. 627].

Парадоксальным образом функция деятеля, способного изменить мир, и рассуждения о переменах и революциях в поэзии позднего времени доверены Иблису. Этот своего рода мусульманский Мефистофель признает только правление Бога. Образ Иблиса появляется уже в ранней поэзии, где он выступает в основном как антагонист человека, своими действиями портящий отношения человека с Богом. При этом интриги Иблиса побуждают человека к переходу от блаженного пребывания в райских кущах к активным действиям и тем самым – к выполнению божественного поручения – быть наместником Бога на земле (см. об этом подробнее: [22, с. 139–141]). В книге «Крыло Джабраила» Иблис еще сохраняет скорее черты трикстера, чьи уловки заставляют человека действовать, а не застывать в благодушном и пассивном покое («Моя дерзость породила в горсти праха (т.е. в человеке) вкус к активности» [30, с. 436]).

В стихах, написанных после 1936 г., Иблис выступает в двух ипостасях – как сознательный враг человечества и как невольный стимул праведности человека. Согласно коранической легенде, Иблис не мог простить человеку, что Аллах предпочел «горстку праха» ему, небожителю, созданному из огня, и изгнал его из рая за то, что тот отказался поклониться человеку, т.е. признать его превосходство над всем сотворенным. Однако Иблис признавал лишь превосходство Господа, поэтому взревал Бога к человеку, став его непримиримым врагом. Козни Иблиса всегда направлены на доказательство неверности рода человеческого своему Творцу и на неудачу божественного замысла – сделать человека своим наместником на Земле. В стихах последнего сборника «Дар Хиджаза»» (*Armuḡān-e Xijāz*, 1938) Иблису предоставляется, можно сказать, трибуна для изложения своих амбиций. Он становится как бы проповедником от противного, провозглашая важные идеи самого поэта. Наиболее полно это выражено в поэме на урду «Собрание совета Иблиса» (*Iblīs kī majlis-e shūrā*). В ней действуют Иблис и пять его советников (*māšīr*). Как и в последнем прижизненном сборнике «Удар посоха Калима», своей целью поэт объявляет критику основных социально-политических и экономических систем Запада (напомним, что в подзаголовке



к названию сборника 1936 г. «Удар посоха Калима» стоят слова: «Объявление войны против современной эпохи»).

В названной поэме Иблис со своими советниками обсуждают современное положение в мире. Здесь Иблис лишен черт мистического антагониста архангелов или воплощения всех зол, он выступает как опытный и активный «земной» политик. И на этот раз он бросает вызов не только человечеству, погрязшему в грехах, но и самому Всевышнему. Однако именно Иблису поэт поручает обсудить ряд важнейших проблем.

В своей гордыне Иблис утверждает, что Творцу ничего не остается, как признать крах своего замысла – создать мир гармонии. Нарушить эту гармонию в современном мире Иблису не составляет труда:

Я приманил Европу мечтой об империализме,
Я разбил чары мечетей и церквей,
Я научил неимущих полагаться на судьбу,
Я наградил богатых одержимостью капитализмом [33, с. 647].

В результате мир, соvrащенный Иблисом, не испытывает потребности ни в социальной революции, ни в духовной. Усилия Иблиса можно трактовать как «контрреволюционные», противоположные истинно революционным. Безданежно опорочены представления, во имя которых лирический герой поэзии Икбала призывал к революции: Европа избирает империализм, такие «оплоты» религии, как мечеть и церковь, оказываются во власти Иблиса, опорочена и сама религия ислама: «Все суфии и муллы стали слугами империализма!» [33, с. 648]. Между тем в тезаурусе Икбала «ислам это – коммунизм плюс Бог»!

От настоящего поклонения остались только внешние обряды, «истинно верующий» (*момин*) неспособен к борьбе, к тому же под запретом находится *джихад*.

Джихад – тема животрепещущая во все времена контактов и противостояния мусульманского и христианского миров. Икбал был свидетелем и участником острой дискуссии по вопросу толкования термина *джихад*, актуальность которой особо возросла в связи с усилением антибританских настроений среди индийцев.

Некоторые улемы, имевшие большое влияние на массы, приняли соглашательскую тактику и поэтому были поддержаны британскими властями, они издали фетвы, «и не одну-две, а более десяти», в которых «англичане объявлялись “покровителями”», и поднятие против них меча (т.е. ведение *джихада*) «становилось запретным» [34, с. 484].

Реакцией Икбала на этот запрет были сатирические строки в последней части сборника «Банг-е дара»:

Против джихада написано предостаточно,
Пора бы выпустить труд и в опровержение *хаджа*! [20, с. 284].



Необходимо подчеркнуть, что в своей интерпретации термина *джихад* Икбал особо указывал и на коренную разницу между понятиями *джихад* и «война за захват чужих территорий».

В обстановке всеобщего соглашательства мусульманской элиты Британской Индии с английскими властями за распространение таких идей, как единство областей политики и веры, поэт мог столкнуться с большими неприятностями с двух сторон – и со стороны англичан, и со стороны мусульманского духовенства.

В поэме «Совет Иблиса» голос Иблиса иногда подозрительно сливается с голосом автора:

Ведь мы сами накинули на монархию покров демократии,
Когда Адам только начал постигать свою суть.

Разве ты сам не видел демократию на Западе:
Лик светел, а нутро – чернее чингизова! [33, с. 649–650].

Заключение

Эволюцию концепта *inqilāb* в творчестве Икбала можно представить в виде трех фреймов.

Первый период. Концепт *inqilāb* в основном воспринимается в значениях «изменение», «перемена», «коловращение судеб». Над всем мирозданием господствует время, и перемены задаются его течением. Время, правящее миром, – серийное, оно правит сменой дней и ночей, ему подвластны земные и космические перемены, брэнное существование человека, оно же руководит сменой времен года, и приход весны в его власти. Мир и человек в нем – брэнны, вечен только Творец. Из-под власти серийного времени может вырваться тот, кто в своей близости к Творцу узнал время как чистую протяженность, без «завтра и вчера». Поэтому верхнюю строку в иерархии значений занимает время.

Фрейм 1

Смена дней и ночей (<i>серийное время</i>)
Перемены (<i>inqilāb</i>) земные
Перемены (<i>inqilāb</i>) космические
Превратности (<i>inqilāb</i>) судеб
Смены (<i>inqilāb</i>) цивилизаций
Перемены (<i>inqilāb</i>) в сознании человека и изменение его личности (<i>xudī</i>), в связи с его брэнным статусом и вечностью Творца
Пробуждение, весна, цветение, радость, надежда на позитивные перемены в жизни мусульман (<i>inqilāb</i>)
Превратности судеб, сон, смерть, небытие, исчезновение (<i>inqilāb</i>)
Гробница Джахангира, Голконда, Кутб-шахи, планеты



Второй период. Концепт *inqilāb* в значении «социальная революция» располагается на верхней ступени иерархии. Он прежде всего отмечен расширением лексических горизонтов текста за счет революционной риторики. Революционные преобразования начинаются с изменений в душе человека, затем проходят трансформацию, когда индивидуум понимает, что является частью общества, общины, нации, народа. На сцену выходят философы и революционеры, каждый со своей программой действия или проповедью. Определяется круг антагонистов, готовых препятствовать любым преобразованиям, обозначается и сообщество угнетенных, а также институты и объекты, участвующие в обмане трудящихся.

Фрейм 2

Социальная революция (революционная риторика)	Революция, эксплуатация, труд и капитал, смерть старого мира, новый мир, время устанавливать новые порядки, народ, революционный пыл, русская революция, пламя революции, новое солнце, создание другого мира, конец царской короны, экспроприация
Синонимы слова «революция»	Пробуждение, мятеж, действие, деяние, ислам
Революция в душе человека и в обществе	Народ, нация, община, связь с народом, личность, индивидуальность (<i>xudī</i>), человек
Деятели революции	Ленин, Карл Маркс, Пророк (Мустафа), Пророк Мухаммад, сын Марьям (Иса), Кухкан, труженики
Антагонисты революции	Капиталист, хозяин, сельский староста, Парвиз, угнетатель, эмир, султан Махмуд, брахман, шейх, ваиз-проповедник, сын ваиза
Эксплуатируемые и обманутые	Рабочий, крестьянин, дехканин, «простодушный язычник» (индус), Фархад, раб Айаз, индийцы, арестанты, труженики
Символы обмана, эксплуатации и власти	Мечеть, церковь, Кааба, медресе, плаха, султанат, последователи Ахримана, Искандар, Дарий

Третий период. Здесь в верхней строке помещена революция духовная. Она происходит в душе человека, который обретает черты совершенной личности. Контекстом ее служит революция, совершенная Пророком, обеспечивающая возрождение ислама в современном мире. Пробуждение мусульман предполагает социальную активность, включая национально-освободительную борьбу и социальную революцию. Примером уже совершенных революций в Европе и Азии служат Реформация, Великая французская революция, реформы Ататюрка в Турции. Имплицитно возникает и тема революции в России. Намечены пути преобразования старого мира, к мятежу и джихаду призываются все жители Индии, независимо от вероисповедания. Критика существующей ситуации доверена сатанинским силам, которые готовы захватить



мир. Единственной преградой для них служат истинно верующие, исполненные благочестия люди. Демонической силой выступает и Запад, поэт предвидит еще одну разрушительную войну между странами Европы, когда-то он предсказал Первую мировую войну; теперь речь идет о новой – предсказанной поэтом – Второй мировой войне.

Фрейм 3

Революции как духовный переворот	Пророчество (<i>nabuvvat</i>) как революция, <i>ми'радж</i> , мусульманские свобода, равенство и братство, возрождение ислама (<i>inqilāb</i>), революция в душе личности (<i>хидī</i>)
Революция (<i>inqilāb</i>) как национально-освободительное движение	Реформация, Великая французская революция, реформы Ататюрка, пробуждение Востока, революция в недрах Востока
Революция как социальный переворот	Экспроприация предприятий, возмещение убытков трудящихся, низвержение царей, тронов и корон, машины, станки, «война дворцам», борьба за права угнетенных
Способы осуществления революции	Следование заветам Пророка, рождение революции в душах народов Востока, включая народы Индии, независимо от вероисповедания, мятеж, переворот, джихад
Основные деятели	Пророк Мухаммад, совершенный человек (<i>ensān-e kāmīl</i>), истинно верующий (<i>tomīn, mard-e mu'mīn</i>), поэт-пророк (Руми, Мухаммад Икбал), Ленин, народ
Антагонизм в мире	Запад – Восток, поклонение капиталу, Иблис – человек, падишах – нищий, революция – деяния Иблиса, ислам – маздакизм, ислам – метафизика, реальная жизнь – поэзия, суфизм
Метафоры революции	Солнце, вино (<i>sharāb</i>), гурия (<i>hūr</i>), виночерпий (<i>sāqī</i>), обычаи питья вина (<i>rasm-e kadū</i>), нищета (<i>faqr</i>)
Участники революционных преобразований	Пророк (<i>paygambar</i>), нация, народ (<i>millat, ummat, qoum</i>), Коран, религия, ислам (<i>dīn</i>), <i>mard-e mu'mīn</i> истинно верующий (<i>tomīn</i>), наемный рабочий

В заключение скажем, что заполнение каждой ячейки этих таблиц может быть расширено за счет включения сопутствующих мотивов, в то же время – некоторые мотивы характерны для всех периодов поэтического пути Икбала. Вопрос только в интенсивности и концептуальности их использования.

Литература

1. Болдырев Н. Н. Концепт и значение слова. В: Стернин И. А. (ред.) *Методологические проблемы когнитивной лингвистики*. Воронеж: Воронеж. гос. ун-т, 2001. С. 25–36.



2. Соколова О. В. Категория фрейма в когнитивной лингвистике. *Вестник Алтайского государственного технического университета*. 2007;(1):236–237.
3. Шапочкин Д. В. Метод когнитивного анализа дискурса в лингвистике. *Вестник Челябинского государственного университета*. 2013;10:101–107.
4. Белошапкова Т. В. Когнитивно-дискурсивная парадигма лингвистического знания: принципы анализа дискурса (на материале категории аспектуальности). *Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки*. 2008;(5):214–218.
5. Лакофф Дж. *Метафоры, которыми мы живем*. М.: УРСС; 2004.
6. Сенцов А. Э., Онищенко А. К. К проблеме исследования концептуальной метафоры. *Молодой ученый*. 2015;(4):798–800. Режим доступа: <https://moluch.ru/archive/84/15791/>
7. Iqbal Muhammad. *Stray Reflections. A Note-book of Allama Iqbal*. Pakistan, Lahore; 1992.
8. Гинзбург Л. Я. Из литературной истории Бенедиктова. *Проблемы сравнительной филологии*. М.; Л.; 1964.
9. Пригарина Н. И., Шелаев А. С. Один бейт и два тарджи'банда. *Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение*. 2014;(6):120–147.
10. Darmsteter J. *Les origines de poésie persane*. Paris; 1867.
11. Пригарина Н. И. *Поэтика творчества Мухаммада Икбала*. М.: Наука; 1978.
12. Iqbal Muhammad. The secrets of the Self (Asrar-e Khudi). In: Nicholson R. A., Litt D., LL D. *A Philosophical poem by Sheikh Muhammad Iqbal of Lahore*. Edinburgh; 1924. Available at: <https://www.gutenberg.org/files/57317/57317-h/57317-h.htm>
13. Пригарина Н. И. *Мир поэта – мир поэзии*. М.: ИВ РАН; 2012.
14. Гордон-Полонская Л. Р. *Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. (Критика «мусульманского национализма»)*. М.: Восточная литература; 1963.
15. Гольдберг Н. М., Антонова К. А., Осипов А. М. (ред.) *Новая история Индии*. М.: ИВЛ; 1961.
16. Васильева Л. А. «Благонравный мятежник». *Алтаф Хусейн Хали – поэт-просветитель мусульман Индии конца XIX – начала XX в.* М.: Рой; 1997.
17. Рубинчик Ю. А. (ред.) *Персидско-русский словарь*. М.: Русский язык; 1963.
18. Зюэ Ансари (ред.) *Урду-русский словарь*. М.: Советская энциклопедия; 1964.
19. Баранов Х. К. (сост.) *Арабско-русский словарь*. М.: ГИС; 1957.
20. Iqbal Muhammad. *Bāng-e darā*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (На яз. урду)
21. Iqbal Muhammad. *Asrār-e xudī*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (На перс. яз.)
22. Пригарина Н. И. *Поэзия Мухаммада Икбала (1900–1924 гг.)*. М.: Наука; 1972.
23. Iqbal Muhammad. *Payām-e Mašriq*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (На перс. яз.)
24. Iqbal Muhammad. *Zabūr-e 'Ajām*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (На перс. яз.)



25. Iqbāl Muhammad. *Jāvīd-nāma*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (На перс. яз.)
26. Iqbāl Muhammad. *Rumuz-e bīxudī*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (На перс. яз.)
27. Iqbāl Muhammad. *Xīzr-e rāh*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (На яз. урду)
28. Iqbāl Muhammad. *Gulshan-e rāz-e jadīd*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (На перс. яз.)
29. Икбал Мухаммад. *Реконструкция религиозной мысли в исламе*. М.: Восточная литература; 2002.
30. Iqbāl Muhammad. *Bāl-e Jibrīl*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (На яз. урду)
31. Iqbāl Muhammad. *Pas če bāyad kard ey aqvām-e šarq?* Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (На перс. яз.)
32. Iqbāl Muhammad. *Zarb-e Kalīm*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (На яз. урду)
33. Iqbāl Muhammad. *Armugān-e Xijāz*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (На яз. урду)
34. Qurešī Waḥīd. *Iqbāl kā tašavvur-e jihād = Икбал: концепция джихада. Iqbāliyyāt ke sou sāl = Сто лет икбаловедения*. Исламабад; 2002. (На яз. урду)

References

1. Boldyrev N. N. The concept and the meaning of the word. In: Sternin I. A. (ed.) *Cognitive Linguistics. Problems of methodology*. Voronezh: Voronezh State University, 2001, pp. 25–36. (In Russ.)
2. Sokolova O. V. The category of frame in cognitive linguistics. *Vestnik Altaiskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta = Vestnik of Astrakhan State Technical University*. 2007;(1):236–237. (In Russ.)
3. Shapochkin D. V. Cognitive Discourse Analysis in Linguistics. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2013;10:101–107. (In Russ.)
4. Beloshapkova T. V. Cognitive-discursive paradigm of linguistic knowledge: principles of discourse analyses (exemplified by the category of aspectuality). *Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki = Tambov University Review. Series Humanities*. 2008;(5):214–218. (In Russ.)
5. Lakoff G., Johnson M. *Metaphors We Live by*. Chicago: The University of Chicago Press; 1980.
6. Sentsov A. E., Onischenko A. K. To the problem of researching a conceptual metaphor. *Molodoy Ucheniy*. 2015;(4):798–800. Available at: <https://moluch.ru/archive/84/15791/> (In Russ.)
7. Iqbal Muhammad. *Stray Reflections. A Note-book of Allama Iqbal*. Pakistan, Lahore; 1992.
8. Ginzburg L. Y. *From the literary history of Benediktov. Problems of comparative philology*. Moscow; Leningrad; 1964. (In Russ.)
9. Prigarina N. I., Shelayev A. S. One Beit and Two Tarji'-band Poems. *Vestnik RGGU. Seriya: Istoriya. Filologiya. Kul'turologiya. Vostokovedenie*. 2014;(6):120–147. (In Russ.)



10. Darmsteter J. *Les origines de poésie persane*. Paris; 1867.
11. Prigarina N. I. *Poetics of Muhammad Iqbal*. Moscow: Nauka; 1978. (In Russ.)
12. Iqbal Muhammad. The secrets of the Self (Asrar-e Khudi). In: Nicholson R. A., Litt D., LL D. *A Philosophical poem by Sheikh Muhammad Iqbal of Lahore*. Edinburgh; 1924. Available at: <https://www.gutenberg.org/files/57317/57317-h/57317-h.htm>
13. Prigarina N. I. *World of Poet – world of Poetry*. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 2012. (In Russ.)
14. Gordon-Polonskaya L. P. *Muslim movements in the public thought of India and Pakistan. (Criticism of the “Musli m nationalism”)*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1963. (In Russ.)
15. Goldberg N. M., Antonova K. A., Osipov A. M. (ed.) *New History of India*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1961. (In Russ.)
16. Vasilieva L. A. *The Righteous Mutineer. Altaf Husain Hali, poet and enlightener of Indian Muslims (end of 19th – beginning of 20th century)*. Moscow: Roi; 1997. (In Russ.)
17. Rubinchik Yu. A. (ed.) *Persian – Russian Dictionary*. Moscow: Russkii yazyk; 1963. (In Russ.)
18. Zoe Ansari (ed.) *Urdu – Russian Dictionary*. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya; 1964. (In Russ.)
19. Baranov Kh. K. (ed.) *Arabic – Russian dictionary*. Moscow: GIS; 1957. (In Russ.)
20. Iqbāl Muhammad. *Bāng-e darā*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (In Persian)
21. Iqbāl Muhammad. *Asrār-e xudī*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (In Urdu)
22. Prigarina N. I. *Poerty of Muhammad Iqbāl(1900–1924)*. Moscow: Nauka; 1972. (In Russ.)
23. Iqbāl Muhammad. *Payām-e Mašriq*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (In Persian)
24. Iqbāl Muhammad. *Zabūr-e ‘Ajam*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (In Persian)
25. Iqbāl Muhammad. *Jāvīd-nāma*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (In Persian)
26. Iqbāl Muhammad. *Rumūz-e bīxudī*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (In Persian)
27. Iqbāl Muhammad. *Xīzr-e rāh*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (In Urdu)
28. Iqbāl Muhammad. *Gulšan-e rāz-e jadīd*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (In Persian)
29. Iqbal Muhammad. *The reconstruction of religious thought in Islam*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2002. (In Russ.)
30. Iqbāl Muhammad. *Bāl-e Jibrīl*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (In Urdu)
31. Iqbāl Muhammad. *Pas če bāyad kard ey aqvām-e šarq?* Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (In Persian)



Vasilyeva L. A., Prigarina N. I. "Revolution" in the philosophy and poetry of Muhammad Iqbal (an attempt of cognitive-discursive analysis)
Orientalistica. 2019;2(3):724–751

32. Iqbāl Muhammad. *Zarb-e Kalīm*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (In Urdu)

33. Iqbāl Muhammad. *Armuġān-e Xijāz*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (In Urdu)

34. Qurešī Waḥīd. *Iqbāl kā taṣavvur-e jihād. Iqbāliyāt ke sou sāl*. Islamabad; 2002. (In Urdu)

Информация об авторах

Васильева Людмила Александровна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Пригарина Наталья Ильинична, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 29 апреля 2019 г.

Одобрена рецензентами: 3 июня 2019 г.

Принята к публикации: 24 июня 2019 г.

Information about the authors

Ludmila A. Vasilyeva, PhD in Philology, Leading Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Russian Federation.

Natalia I. Prigarina, DSc in Philology, Professor, Chief Research Fellow, 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.

Article info

Received: April 29, 2019

Reviewed: June 3, 2019

Accepted: June 24, 2019

Античные представления о прямостоянии человека и концепт воскресения в Новом Завете

А. Б. Сомов^{1, 2, 3}

¹ Институт перевода Библии, г. Москва, Российская Федерация

² Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация

³ Свято-Филаретовский православно-христианский институт, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7998-6575>, e-mail: absomov@yandex.ru

Резюме: в античной антропологии способность стоять прямо нередко воспринималась как исключительная способность человека, данная ему богами. Причем иногда говорилось не только о прямостоянии тела, но и души, что указывает на способность человека к размышлению, а также на его бессмертие. В античной литературе это свойство человеческой души связывается также и с восстановлением жизни как процессом пробуждения ото сна смерти и часто выражается глаголами ἀνίστημι и ἐγείρω. В библейской и околобиблейской литературе этими глаголами наиболее часто репрезентируется концепт воскресения. В статье показана связь между идеями прямостояния и воскресения в древних текстах, и в особенности в Новом Завете, для чего автор прибегает к помощи некоторых идей когнитивной лингвистики, помогающих ему обосновать эту связь с помощью образ-схемы ВЕРХ – НИЗ, которая служит для построения метафоры воскресения как пробуждения и вставания ото сна смерти.

Ключевые слова: античная антропология; бессмертие; Библия; воскресение; душа; когнитивная метафора; Новый Завет; образ-схема; прямостояние; тело

Благодарности: данное исследование выполнено в рамках НИР «Текстологический анализ кросс-культурных связей классических цивилизаций Востока в сфере религиозных верований», проводимой в 2019 г. Лабораторией востоковедения и сравнительно-исторического языкознания ШАГИ ИОН (Школы актуальных гуманитарных исследований Института общественных наук) РАНХиГС.

Для цитирования: Сомов А. Б. Античные представления о прямостоянии человека и концепт воскресения в Новом Завете. *Ориенталистика*. 2019;2(3):752–768. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-752-768.



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





Ancient Views on the Upright Human Posture and the New Testament Concept of Resurrection

A. B. Somov^{1, 2, 3}

¹ Translation consultant, Institute for Bible Translation, Moscow, Russian Federation

² The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

³ St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7998-6575>, e-mail: absomov@yandex.ru

Abstract: in ancient anthropological views, the ability to stand upright was often regarded as a distinctively human ability given by the gods. Sometimes it was connected not only to the uprightness of the human body but also to that of the human soul, and indicated the human ability to contemplate one's immortality. In the ancient Graeco-Roman literature this feature of the human soul was also connected with the restoration of physical life as a process of waking up from the sleep of death and was often represented by the verbs ἀνίστημι and ἐγείρω. In biblical and cognate texts, these verbs represent the concept of resurrection. The present article discusses the link between the idea of physical uprightness and that of resurrection in ancient sources, especially the New Testament. In doing so, it applies some ideas of cognitive linguistics that help us to establish this link by means of the image-scheme UP-DOWN, which is used for creating the metaphor of resurrection as waking up and getting up from the sleep of death.

Key words: Anthropology, ancient; Bible; body; image-scheme; immortality; metaphor; cognitive; New Testament; resurrection; soul; uprightness

Acknowledgements: this study is a part of the research project “Textual analysis of cross-cultural contacts between the classical civilizations of the East in the context of religious beliefs”. The project was conducted in 2019 by the Laboratory of Oriental Studies and Comparative Historical Linguistics at the School of Contemporary Humanitarian Research (School of Public Policy) of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

For citation: Somov A. B. Ancient Views on the Upright Human Posture and the New Testament Concept of Resurrection. *Orientalistica*. 2019;2(3):752–768. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-752-768.

Введение

В Новом Завете воскресение становится важнейшим эсхатологическим событием и основным представлением о посмертной участи. В нем видели также и форму посмертного существования как результат полноценного восстановления жизни человеческой личности. Лексически концепт воскресения чаще всего репрезентируется здесь с помощью форм глаголов ἀνίστημι («вставать», «воскрешать») и ἐγείρω («пробуждаться»), а также связанных с ними существительных ἀνάστασις и ἔγερσις. Надо отметить, что эти слова часто выражают идею вставания и пробуждения,



а в некоторых контекстах также указывают на прямостояние. В греческом переводе Ветхого Завета (Септуагинта, далее – LXX), а также в Новом Завете и раннехристианской литературе они становятся наиболее частыми терминами для концепта воскресения и восстановления жизни¹. Почему именно идея пробуждения, вставания и прямостояния была выбрана для репрезентации воскресения?

Представляется актуальным рассмотреть этот вопрос в свете античной ближневосточной антропологии и когнитивной лингвистики. Несмотря на то что в целом воскресение как обретение вечной жизни в греко-римской культуре мыслилось как нечто невозможное (ср.: Гомер, *Ил.* 24.550 и Эсхил, *Eum.* 648), некоторые известные античные авторы, такие как Ксенофонт, Платон, Аристотель, Цицерон, Филон Александрийский и Плутарх, отмечали особую значимость человеческой способности прямостояния. Как мы увидим, такое прямостояние соотносится с идеей вставания в репрезентации концепта воскресения. Упомянутые выше авторы и мыслители говорили о прямостоянии не только тела человека, но и его души, считая при этом, что прямостояние души указывает на ее бессмертную сущность, а также делает человека способным к размышлению и созерцанию. Следовательно, благодаря этой уникальной особенности среди живущих на Земле существ, человек имеет отношение к божественному.

Далее нам будет удобно проследить связь между прямостоянием, вставанием и воскресением, воспользовавшись некоторыми положениями, принятыми в когнитивной лингвистике. Как будет показано, многие сверхъестественные реалии, а также философские и богословские концепты возможно передать, только используя определенный набор языковых метафор, которые, в свою очередь, имеют прямое отношение к метафорам когнитивным. В нашем случае речь пойдет об использовании когнитивной теории метафоры (КТМ), суть которой будет кратко изложена. Мы, в частности, воспользуемся употребляемым в КТМ понятием когнитивной образ-схемы. В свете всего вышеизложенного будет исследован следующий вопрос: как идея уникальности прямостояния человеческого существа связана с представлениями о восстановлении жизни и о воскресении в античной греко-римской, библейской и около-библейской литературе?

¹ Формы глагола ἐγείρω в Новом Завете встречаются в контекстах, связанных с воскресением, 83 раза; ἀνίστημι – 42 раза. В то же время глаголы с более общим значением, связанные с идеей воскресения, употребляются гораздо реже: ζῶω – 14 раз; ζωοποιέω – 10 раз; ζωογονέω – дважды; ἵστημι – 4 раза. Существительное ἀνάστασις встречается в Мф. 22:23, 28, 30, 31; Мк. 12:18, 23; Лк. 14:14; 20:27, 33, 35–36; Деян. 1:22; 2:31; 4:2, 33; 17:18, 32; 23:6, 8; 24:15, 21; 26:23; Ин. 5:29; 11:24, 25; 1 Кор. 15:12, 13, 21, 42; Откр. 20:5, 6; ἐγείρω только в Мф. 27:53; подробнее см.: [1, с. 196; 2, с. 55, прим. 12].



Античные представления о прямостоянии человека

В античной антропологии, да и в культуре древнего Восточного Средиземноморья в целом, судя по всему, способность прямо стоять на ногах считалась исключительным свойством человека [3, с. 128]. Пожалуй, наиболее древнее свидетельство о существовании такого представления можно найти у Ксенофонта (430–354 гг. до н.э.) в «Воспоминаниях о Сократе» (*Memorabilia*):

...из всех живых существ одному лишь человеку они дали прямое положение (μόνον τῶν ζῴων ἄνθρωπον ὀρθὸν ἀνέστησαν), а это прямое положение (ὀρθότης) дает возможность и вперед смотреть дальше, и вверху находящиеся предметы лучше видеть, а потому быть в большей безопасности (*Mem.* 1.4.11.4) [4, с. 28]².

Согласно Ксенофону, кроме дара прямостояния тела, боги дали людям самую совершенную душу, которая способна знать и чтить богов, а также заботиться о мерах предосторожности против голода, болезней и других опасностей (*Mem.* 1.4.13.2). Все это отличает людей от животных и делает их «подобными богам» (ὡσπερ θεοί) (1.4.14.2). Следовательно, уже во времена Ксенофонта античная мысль обращает внимание на исключительную способность человека к прямостоянию и на особые свойства человеческой души, поскольку все это (и тело, и душа) делает его подобным богам.

В дальнейшем эту тему в своих произведениях развивает Платон (428/7–348/7 гг. до н.э.). Так, в диалоге «Тимей» он рассуждает о смертной и бессмертной частях души. Эти части находятся в различных частях тела: смертная в груди и туловище (*Tim.* 69d), а разумная и бессмертная часть располагается в верхней части тела (δαίμων) (90a–c). Последняя принадлежит миру невидимому и смешана с мировой душой (41d). Именно эта часть души недоступна смерти, поскольку она разумна, бессмертна и имеет божественную природу:

Между тем размышление явило ему, что из всех вещей, по природе своей видимых, ни одно творение, лишенное ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом, если сравнивать то и другое как целое; а ум не может обитать ни в чем, кроме души. Руководясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее. Итак, согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения (*Tim.* 30b [5, с. 512]).

² Версия перевода источников указывается в скобках. В случае если эти сведения не указаны, перевод выполнен автором этой статьи.



У Платона $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$ – бессмертная и божественная часть души – не только обитает в верхней части тела, но и поднимает человека от земли к небу (которое есть изначальное место пребывания души), поддерживает голову и все тело прямо, а также способна размышлять о небесном движении. Кроме того, если человек серьезно тренирует все части своей души, он может обрести бессмертие:

Что касается важнейшего вида нашей души, то ее должно мыслить себе как демона ($\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$), приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела и устремляет ($\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\iota\nu$) нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение; и эти наши слова были совершенно справедливы, ибо голову, являющую собою наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа, и через это оно сообщило всему телу прямую осанку. Правда, у того, кто погряз в вожделениях или тщеславии и самозабвенно им служит, все мысли могут быть только смертными, и он не упустит случая, чтобы стать, насколько это возможно, еще более смертным и приумножить в себе смертное начало. Но если человек отдается любви к учению, стремится к истинно разумному и упражняет соответствующую способность души преимущественно перед всеми прочими, он, прикоснувшись к истине, обретает бессмертные и божественные мысли, а значит, обладает бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа; поскольку же он неизменно в себе самом пестует божественное начало и должным образом ублажает сопутствующего ему демона, сам он не может не быть в высшей степени блаженным (90a–c [5, с. 584–585]).

Кроме того, правильность или «прямостояние» ($\acute{o}\rho\theta\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$) разумной части души становится очевидным через правильное рассуждение:

...уразумев и усвоив природную правильность ($\acute{o}\rho\theta\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$) рассуждений, мы должны, подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас (47c [5, с. 530]).

Далее, в диалоге «Федр» Платон указывает, что бессмертные души уходят к вершинам небес и останавливаются на небесном склоне, чтобы наблюдать то, что происходит за пределами неба:

Души, называемые бессмертными ($\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\iota$), когда достигнут вершины, выходят наружу и останавливаются на небесном хребте ($\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta\sigma\alpha\nu \acute{\epsilon}\pi\iota \tau\tilde{\omega}$ τοῦ οὐρανοῦ νότω); они стоят ($\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma$), небесный свод несет их в круговом движении, и они созерцают то, что за пределами неба (247b7–c1 [6, с. 187]).

Здесь философ снова подчеркивает свойство души стоять, связывая ее с бессмертием и способностью к созерцанию. Кроме того, он рассматривает это свойство как признак стабильности, свойственной богам.



М. Уильямс считает, что глагол ἵστημι («стоять») у Платона в контекстах, связанных с восхождением к трансцендентной реальности, имеет чисто философский смысл стабильности как отсутствия движения [7, с. 81]. Однако необходимо заметить, что, говоря о посмертной участи и устройении души, Платон мог иметь в виду не только прямостояние как способность стоять прямо, но и стояние в смысле отсутствия движения. Таким образом, для него душа должна быть правильной, или прямостоящей, поскольку именно это делает всю личность, включая и тело человека, прямостоящим. Более того, именно прямостояние указывает на возможность обрести бессмертие.

Далее, Аристотель (384–322 гг. до н.э.) продолжает развивать эту идею. Как и Платон, он говорит о том, что душа (ψυχή) – это основа существования (энтелехия) живого существа. Однако для него душа не может существовать отдельно от тела, потому что она есть его сущность, форма материи тела (*De an.* 412b–413a). Только ум (νοῦς), который не погибает, можно считать бессмертным (*De an.* 430a). В трактате «О частях животных» (*De partibus animalium*) Аристотель утверждает, что людей можно отнести к категории высших живых существ именно потому, что только они могут стоять прямо. Остальным представителям животного мира это недоступно. Причиной прямостояния человека философ считает тот факт, что человек имеет отношение к божественному:

Человек же вместо передних ног и лап имеет руки и так называемые кисти, ибо он один только из животных стоит прямо (ὄρθόν) вследствие того, что природа (φύσις) его и сущность (οὐσία) божественны (θεία); ведь дело божественного существа разумно мыслить, а это нелегко, если много тела лежит сверху, ибо тяжесть делает мышление и общее чувство трудно подвижными (*Part. an.* 686a [8, с. 149]).

Разделял идею о небесном, божественном и вечном происхождении души и Цицерон (106–43 гг. до н.э.) (см.: *Tusc.* 1.27). Более того, он также считал, что прямостояние – это уникальное свойство человека, данное ему богами. В трактате «О природе богов» (*De Natura Deorum*) этот философ утверждал, что люди подняты с земли и стоят высоко и прямо, чтобы созерцать небеса и получать познание богов. Кроме того, высокое положение глаз человека также призвано помочь созерцанию:

К тому, что было сказано об этом провидении природы, столь внимательной и столь изобретательной, можно добавить еще многое, из чего станет еще более понятно, какие великие и исключительные преимущества уделены людям [от богов]. Во-первых, она устроила так, что люди поднялись с земли (*humo excitatos*), выпрямились и стали высокого роста (*celsos et erectos constituit*), для того чтобы они, созерцая небо (*caelum intuentes*), могли получить познания о богах. Ибо люди на земле не просто жители, обитатели, но как бы наблюдатели того, что происходит



в высших, небесных [сферах], это зрелище никакому другому виду живых существ недоступно. Так, глаза, точно наблюдатели, занимают самое высокое место, с которого они многое видят и несут свою службу (Nat. d. 2.140.4–11 [9, с. 148]).

Для Филона Александрийского (20 г. до н.э. – 50 г. н.э.) прямостояние указывает не только на бессмертие человека, но и на неизменность его души. Так, в трактате «О потомках надменного Каина» (*De posteritate Caini*) об Аврааме сказано: «...так как он стоит твердо (ἕστηκε), приближаясь к неподвижному Богу (τῷ ἑστῶτι θεῷ; ср.: Быт 18:22–3)... поскольку только у неизменной души (ἀτρέπτω ψυχῇ) есть доступ к неизменному Богу, и душа, находящаяся в таком состоянии, поистине стоит (ἵσταται) рядом с божественной силой» (*Poster. C.* 27.2–6). Подобным образом в трактате «О гигантах» (*De gigantibus*) Моисей также стоит перед «Богом, который вечно неподвижен (букв. «стоит вечно» – ἑστῶτα ἀεὶ θεόν)» (*Gig.* 49; ср.: Втор 5:31). Итак, для Филона души Авраама и Моисея «стоят», потому что они служат образцом неизменности и стабильности, сравнимой с вечной стабильностью и неподвижностью Божества [7, с. 27].

Чуть позднее Плутарх (46–120 гг. н.э.) также говорил о том, что способность человека стоять прямо указывает на бессмертие. В «Застольных беседах» утверждается, что душа – божественное начало в человеке, она оживляет тело и содержит его в целостности:

...душа, самая божественная часть (ἡ ψυχὴ, θειότατον οὖσα τῶν ἡμετέρων) человека, содержит в целостности живое тело и не дает его составу распасться (*Quaest. conv.* 685c [10, с. 96]).

Более того, именно душа делает тело прямостоящим. Так, в «Изречениях спартанцев» (*Aprophthegmata laconica*) Плутарх указывает:

Спартанец, тщетно пытавшийся заставить труп стоять прямо (νεκρὸν στῆσαι ὀρθόν), сказал: «Клянусь Зевсом, для этого надо, чтобы что-нибудь было у него внутри!» (*Aroph. lac.* 234f [11, с. 477]).

Итак, рассмотренные выше примеры из Ксенофонта, Платона, Аристотеля, Филона Александрийского, Цицерона и Плутарха показывают, что в древнем Средиземноморье способность к прямостоянию считалась уникальным свойством, данным человеку божеством. В дальнейшем эта тема будет развиваться в гностической литературе [7]. Более того, рассмотренные выше античные авторы часто используют ту же терминологию и по отношению к человеческой душе, намекая на то, что душа также должна стоять прямо. Это свойство души дает возможность и телу стоять вертикально, то есть делает всего человека прямостоящим. Душа обладает такой способностью из-за того, что имеет божественное происхождение, связывая таким образом человека с небом и с богами.



Образ-схема и когнитивная метафора

Особое отношение к способности человека стоять вертикально было характерной чертой античной антропологии. Эта способность играет существенную роль в когнитивной картине мира древнего Средиземноморья. Прежде чем углубиться в детали этой связи между антропологией и мировоззрением, кратко рассмотрим необходимые для нас в данном случае идеи когнитивной лингвистики.

Как правило, сверхъестественные реалии, философские и богословские концепты той или иной культуры описываются с помощью набора языковых метафор, которые формируются на основе соответствующих метафор когнитивных. Когнитивная лингвистика исходит из того, что в языке та или иная идея, действие или феномен часто репрезентируется с помощью концептуальной структуры или схемы. Такая структура или схема возникает на основе повседневного опыта человеческой жизнедеятельности и телесного опыта, и этот факт отражается в семантической структуре языка. Такая структурная репрезентация подразделяется на множество схематических систем, в которых участвует тот или иной опыт нашей жизни в теле [12; 13]. Подобные схемы удобно рассматривать в виде так называемых образ-схем. Этот термин начал широко использоваться в трудах американских лингвистов Дж. Лакоффа и М. Джонсона, развивших и систематизировавших современную когнитивную теорию метафоры (КТМ) [14; 15]. Образ-схема представляет собой предконцептуальный структурный базисный элемент, необходимый для построения наших основных сегментов мышления. Каждая образ-схема непосредственно связана с определенным видом телесного взаимодействия с окружающим миром, характеризующим формы предмета, его местоположение, виды движения и прочее. Наиболее распространены образ-схемы ВЕРХ – НИЗ, ВНУТРИ – СНАРУЖИ, ЦЕНТР – ПЕРИФЕРИЯ, БЛИЖЕ – ДАЛЬШЕ, КОНТЕЙНЕР, ЧАСТЬ – ЦЕЛОЕ, ПРАВО – ЛЕВО, ПЕРЕД – ЗАД, ИСТОЧНИК – ПУТЬ – ЦЕЛЬ. Все они используются для построения когнитивных метафор. Когнитивная метафора – это, согласно КТМ, не элемент языка и поэтики, но феномен, в котором одно концептуальное поле систематически структурируется в элементах другого концептуального поля. Концептуальное поле при этом определяется как целостное когнитивное пространство, состоящее из связанных между собой концептов и имеющее определенную структуру. Когнитивная метафора представляет собой целостную часть процесса мышления и жизнедеятельности. Концептуальная система, в рамках которой мы мыслим и действуем, в значительной мере метафорична, то есть метафора играет центральную роль для определения реальности. На основе концептов, возникающих в процессе непосредственного опыта повседневной жизни, рождаются концепты более высокого



порядка, метафорически выражающиеся через переосмысленный концепт повседневного человеческого опыта [14, с. 25, 104]. Именно это дает нам возможность рассуждать и описывать сверхъестественное с помощью концептов из повседневной жизни. Свойства и особенности человеческого тела и его взаимодействие с окружающим миром являются для нас базовыми элементами когнитивных метафор. Затем когнитивная метафора может получить свое вербальное выражение, то есть репрезентироваться в языке с помощью языковых метафор. Существуют метафоры, в которых один концепт метафорически структурируется с помощью элементов или терминов другого концепта. Такие метафоры называют «структурными» [14, с. 35]. Существуют также и метафоры, которые строятся таким образом, что на основе целой системы понятий концепта – источника метафоры организуется система другого концепта. Эти метафоры называются «ориентационными», поскольку именно в них используются образ-схемы, связанные с телесным способом взаимодействия с окружающим миром.

Когнитивная интерпретация античной идеи прямостояния человека и воскресения в Библии

Попробуем описать выделенные нами античные антропологические идеи о прямостоянии человека, а также и идею воскресения с помощью образ-схем, используемых в КТМ. Здесь в большей степени нам понадобится образ-схема ВЕРХ – НИЗ. Дело в том, что во многих культурах физическое основание для личного благоденствия – счастья, здоровья (по большому счету – жизни) – выражается через элемент ВЕРХ образ-схемы ВЕРХ – НИЗ. Вот несколько примеров: «в приподнятом настроении», «быть на подъеме», «поднимать настроение», «быть на вершине успеха». Элемент НИЗ этой образ-схемы, наоборот, указывает на несчастье, страдание, болезнь и, наконец, смерть: «провалить экзамен», «пасть духом», «свалиться с простудой», «впасть в уныние». Сама идея небес отражает древнюю картину мироздания, в которой существует три уровня, в категориях КТМ структурированные согласно образ-схеме ВЕРХ – НИЗ: ВЕРХ (верхний мир богов и духов, а также и некоторых особых праведников), СЕРЕДИНА (средний мир живых) и НИЗ (нижний мир мертвых и хтонических духов) [16, с. 204]. Следовательно, в рассматриваемой нами образ-схеме элемент ВЕРХ указывает также на небесное и божественное³. Таким образом, в когнитивном контексте способность человека

³ Можно было бы выделить здесь еще и метафору БОГ ЭТО НЕБЕСНЫЙ СВЕТ, где также использована образ-схема ВЕРХ – НИЗ. Это связано с оппозицией СВЕТ – ТЬМА. Свет обычно ощущается нами в светлое время суток, в особенности когда мы видим солнце. Впрочем, свет может исходить и от луны ночью. В любом случае, оба светила находятся на небе [17, с. 52].



стоять прямо ассоциируется с элементом ВЕРХ и репрезентирует связь человека с небесным и божественным, а также со стремлением к жизни, то есть – с бессмертием. В Библии эти метафоры тоже работают, что хорошо видно, например, в Притч. 15:24: «Путь жизни мудрого вверх, чтобы уклониться от преисподней внизу» (Синод.)⁴.

Кроме указанных выше аспектов, образ-схема ВЕРХ – НИЗ играет весьма значительную роль в репрезентации концепта воскресения. Исследование основных отрывков из еврейской Библии, которые в последующем связывались с воскресением (см.: Ис. 26:19; Иез. 37:1–14; Дан. 12:2–3; Пс. 1:5; Иов. 14:12, 14; 19:25–27), показывает, что чаще всего идею воскресения выражают глаголы со значением вставания, стояния и пробуждения: קָוַם («стоять», «поднимать»), יָרָק («пробудиться», «будить»), נָרַץ («просыпаться»), מָצַץ («стоять») [18, с. 106–115, 196–202]. Именно эти глаголы в LXX были переведены как ἀνίστημι («поднимать», «вставать») и ἐγείρω («пробуждать», «поднимать»). Как видно, эти глаголы, как и их древнееврейские эквиваленты, в повседневных контекстах часто выражают именно идею вставания, поднятия и пробуждения ото сна. В Новом Завете наблюдается схожая картина, эсхатологическое воскресение и воскресение Иисуса чаще всего передается формами тех же самых глаголов – ἀνίστημι и ἐγείρω [18, с. 196–208].

Кроме этих наиболее частотных по употреблению словоформ, в LXX и Новом Завете для воскресения также иногда используются формы глагола ἵστημι, употребление которого характерно в отмеченных выше контекстах, связанных со способностью человека стоять прямо. Так происходит, например, в Иез. 37:10 (мертвые «встали на ноги» [ἔστησαν ἐπὶ τῶν ποδῶν αὐτῶν]), в Откр. 11:11 («они встали [ἔστησαν] на ноги», практически цитата из Иез. 37:10) в рассказе о воскресении двух свидетелей Божьих, а также и в Откр. 20:12 («я увидел мертвых, великих и малых, стоящих [ἔστῶτας] пред престолом» [Синод.], указывая на всеобщее эсхатологическое воскресение праведных и грешных перед Последним судом). Схожим образом этот глагол используется в апокрифическом Пророчестве Сивилл: «Бог восставит (στήσει) людей из мертвых» (*Sib. Or.* 4:181–182).

Почему именно эти лексемы наиболее часто используются для репрезентации концепта воскресения? Здесь нам поможет когнитивная интерпретация. Древние израильтяне считали, что души умерших находятся в подземном (нижнем) мире (Шеоле), в своего рода бессильном состоянии, подобном сну (ср.: Ис. 14:10). Смерть, это вечный сон (Иер. 51:39, 57), от которого невозможно пробудиться «до скончания

⁴ См. также, например: Пс. 1:5: «Потому не устоят (букв. “не встанут” – לֹא יִקְוֹמוּ) нечестивые на суде и грешники – в собрании праведных» (Синод.).



неба» (Иов. 14:12). Таким образом, состояние сна смертного находится в прямой оппозиции по отношению к состоянию нормальной жизни как бодрствования, поскольку мертвые как бы уснули и не могут проснуться, чтобы вернуться из Шеола (Иов. 7:9; 16:22; Екк. 12:5b; 2 Вар. 30:1; Лк. 8:52; ср.: Мк. 5:39; Мф. 9:24; см. также: Ис. 2:19; Дан. 12:2). Следовательно, в Библии «о смерти говорят в контексте сна» [19, с. 149]⁵.

Если смерть метафорически репрезентировалась как сон, то воскресение, соответственно, представлялось процессом и результатом пробуждения и восстания от такого рода сна. Действительно, в Ис. 26:19 (ср.: 19:25) мертвые восстанут ото сна в прахе (רָפָּא יִשְׁכְּנֵי אֶרֶץ), а в Дан. 12:2–3 в прахе земли (יִשְׁכְּנֵי אֶרֶץ מְדֻמָּת רָפָּא). Показательно, что схожая идея имеется и в раннехристианском гимне в Еф. 5:14, где также используются метафоры сна и пробуждения:

Спящий (сном смертным), пробудись (Ἐγείρε, ὁ καθεύδων),
восстань из мертвых (ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν),
и Христос будет сиять тебе.

Рассмотренные выше репрезентации смерти и воскресения имеют прямое отношение к указанной выше античной космологической трехуровневой картине мира: мертвые находятся в нижнем или подземном мире, живые – на земле в срединном мире, а боги и некоторые особые праведники – на небесах.

Далее, в античной греко-римской литературе концепция прямостояния также связана с тем, как понималась идея восстановления жизни. Этот процесс также иногда описывается с помощью метафор пробуждения и вставания ото сна, выраженных формами глаголов ἀνίστημι и ἐγείρω. Так, например, Клавдий Элиан (175–235 г. н.э.) в трактате «О природе животных» (*De Natura Animalium*) приводит историю об исцелении женщины, страдавшей от ленточного червя. Она пришла в храм Асклепия и легла на специальное место, предназначавшееся для тех, кто хотел исцелиться. Там она пребывала в покое (возможно, спала). Затем служители святилища отрезали ей голову, чтобы достать червя. Однако присоединить голову обратно им не удалось, поэтому самому Асклепию пришлось вмешаться в ситуацию. Этот бог-целитель воскресил (ἀνέστησε) женщину (*De Natura Animalium* 9.33). Глагол ἀνίστημι, действительно, часто используется в рассказах о том, как Асклепий воскрешает мертвых: «он воскрешает мертвых» (ἀνίστησι τεθνεῶτας; Павзаний, *Descr.* 2.26.6.1). Глагол ἐγείρω встречается в схожем значении в магических папирусах (*PGM* 4. 195) [1, с. 142; 20, с. 147–148].

⁵ Роберт Бейли провел достаточно глубокое исследование о связи между сном и смертью в иудейской литературе [18, с. 161–167].



Идея воскрешения мертвых, т.е. восстановления физической жизни, имеется и в Библии. Это хорошо видно, например, в 4 Цар. 4:31–37, когда пророк Елисей посылает Геезия положить его посох на лицо умершего мальчика, однако тот не может его оживить и сообщает пророку, что мальчик «не пробудился» (4:31) (לֹא הִתְעוֹרֵר). В LXX в этом эпизоде используется глагол ἐγείρω: «ребенок не пробудился» (οὐκ ἠγέρθη). Схожая ситуация наблюдается в истории о погребении некоего человека, тело которого бросили в гробницу Елисея, спасаясь от приближающихся моавитян. Однако как только тело покойника коснулось костей пророка, «он ожил (וַיְחַי) и встал на ноги (וַיַּלְכֵם עַל-רַגְלָיו)» (4 Цар. 13:21)⁶. В LXX в этом эпизоде вновь используется глагол ἀνίστημι.

Перейдем к Новому Завету. Здесь имеется несколько историй об оживлении мертвых, т.е. о возвращении физической жизни. В Евангелиях для описания оживления, так же, как и в приведенных эпизодах из LXX, используются формы глаголов ἀνίστημι и ἐγείρω. Это связано с тем, что, с одной стороны, евангелисты таким образом обыгрывают связь между оживлением и воскресением, а с другой – подчеркивают метафорическое понимание оживления как пробуждения и вставания ото сна смерти. Это хорошо видно в рассказе о воскрешении дочери Иаира. В этой истории Иисус входит в дом Иаира после того, как Ему сообщили о том, что его дочь скончалась. Согласно версиям Марка и Луки, Иисус утверждает, что «она не умерла, но спит» (οὐ γὰρ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει) (Лк. 8:52; ср.: Мк. 5:39). Глагол καθεύδω («спать») иногда используется в Новом Завете в контексте смерти (например, 1 Фес. 5:10). Кроме того, в Лк. 8:52 καθεύδω может служить аллюзией на только что рассмотренный нами стих 4 Цар. 4:31, связывая эту историю с воскрешением, которое совершил Елисей: «ребенок не пробудился» (οὐκ ἠγέρθη τὸ παιδάριον) [21, с. 31]. Итак, у Синоптиков Иисус берет девочку за руку и зовет ее так, как будто она спит: «Встань, дитя» (ἡ παῖς, ἔγειρε) (Лк. 8:54; ср.: Мк. 5:41). Девочка «тут же встала (ἀνέστη παραχρῆμα), поскольку ее дух (πνεῦμα) возвратился в нее» (Лк. 8:55).

Схожим образом Лука описывает воскрешение сына Наинской вдовы. Здесь Иисус зовет юношу: «Юноша, тебе говорю, встань» (Νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι) (Лк. 7:14). По такой же схеме Лука изображает и случаи оживления мертвых в Книге Деяний. Так, в Деян. 9:36–41, в эпизоде, который в некоторых деталях напоминает историю о воскрешении дочери Иаира, речь идет о возвращении к жизни праведной женщины Тавифы, жившей в христианской общине Иоппии. Эта женщина заболела и умерла (9:37). Затем, по обычаю, ее омыли и положили в верхней комнате в доме⁷.

⁶ Интересна параллель с Иез. 37:10: «они встали на ноги» (וַיַּעֲמֵדוּ עַל-רַגְלֵיהֶם).

⁷ Ὑπερῶνον («верхняя комната») – термин, который напоминает нам историю об оживлении ребенка в 3 Цар. 17:17–24.



Петра же, который был в то время в Лидде, недалеко от Иоппии, попросили прийти туда (9:38). Придя, он велел всем покинуть комнату, где находилось тело умершей, и, преклонив колени, начал молиться о ее воскрешении⁸. Затем он обратился к Тавифе: «Тавифа, встань!» (Ταβιθά, ἀνάστηθι) (9:40). Женщина тотчас открыла глаза и села на постели (9:40), а Петр, взяв ее за руку, «поднял ее» (ἀνέστησεν αὐτήν) (9:41).

Кроме этого, в Деяниях Лука использует схожую терминологию в историях об исцелении. Прежде всего, речь идет об исцелении парализованного нищего у ворот Храма в Деян. 3:1–10 и парализованного человека в Листре (14:8–10). В свое время Д. Хортон убедительно показал, что в Деяниях Лука в некоторых эпизодах, связанных с исцелениями, использует мотив воскресения и связывает исцеления с воскресением Иисуса (Деян. 3:1–4:31; 9:32–5; 14:8–11) [22, с. 68–74]. Действительно, апостолы исцеляют парализованного нищего именем воскресшего Иисуса, молясь о том, чтобы у него окрепли ноги и суставы (ἐστέρησωσεν) (3:15–16). Сама лексика и образность исцеления, которые использует Лука, служат аллюзией к образности смерти-воскресения [22, с. 68]. Здесь также используются формы глаголов ἀνίστημι (3:22, 26; 9:34; 14:10) и ἐγείρω (3:7). Более того, здесь мы снова встречается с важностью прямостояния. Вот как это выглядит в истории об исцелении парализованного нищего:

И [Петр], взяв его за правую руку, поднял (ἤγειρεν); и вдруг укрепились (ἐστέρηθησαν) его ступни и колени, и, вскочив, стал (ἔστη), и начал ходить, и вошел с ними в храм, ходя и скача и хваля Бога (Деян. 3:7–8).

Схожим образом это показано в эпизоде об исцелении парализованного в Листре:

[Павел] сказал громким голосом: тебе говорю во имя Господа Иисуса Христа: стань на ноги твои прямо (Ἀνάστηθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου ὀρθός). И он тотчас вскочил и стал ходить (14:10).

Итак, в обеих историях подчеркивается, что после исцеления парализованные начинают ходить прямо. В случае с исцеленным хромым в Листре Лука использует терминологию (ἀνίστημι, ὀρθός), близкую к той, что мы выделили в рассуждениях о важности прямостояния у Ксенофонта (*Mem.* 1.4.11.4), Платона (*Tim.* 47c; 90a), Аристотеля (*Part. an.* 686a) и Цицерона (*Nat. d.* 2.140.4–9). Более того, интересно заметить, что исцеление в Листре, возможно, по мысли Луки, было воспринято как возвращение богами человеку присущего ему прямостояния. Так, местные жители, воспитанные в эллинистической культуре, приняли апостола Павла и его спутника Варнаву за языческих богов: Варнаву объявили

⁸ Схожий мотив имеется в 4 Цар. 4:33: здесь Елисей также молится об умершем.



Зевсом, а Павла Гермесом. При этом местный жрец храма Зевса собирался совершить по этому поводу жертвоприношение (Деян. 14:11–13).

В целом в этих двух эпизодах из Книги Деяний смерть и болезнь метафорически связываются друг с другом, поскольку и то и другое указывает на неподвижность тела и ассоциируется с положением лежа. В то же время исцеление связывается с воскресением, поскольку метафорически оба эти действия и состояния указывают на переход от неподвижной пассивности к целенаправленному движению.

В Деян. 26:16 в рассказе об обращении Павла на дороге в Дамаск также используется образность вставания и прямостояния («Встань и стань на ноги твои [ἀνάσθηθι καὶ στῆθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου], ибо Я для того и явился тебе, чтобы поставить тебя служителем и свидетелем того, что ты видел и что Я открою тебе»). Здесь это может указывать на возрождение Павла к его новой жизни в служении, к которому его призвал Иисус.

Заключение

В античных, а также ближневосточных антропологических воззрениях считалось, что человеку для того чтобы жить, нужно стоять прямо. Прямостояние противоположно положению лежа, которое, в свою очередь, ассоциировалось со сном, болезнью и смертью. С помощью КТМ в статье было показано, что в ориентационных когнитивных метафорах оппозиция СТОЯТЬ – ЛЕЖАТЬ, которая связана с образ-схемой ВЕРХ – НИЗ, служит основой для таких метафор, как ЖИЗНЬ – ЭТО ДВИЖЕНИЕ ВВЕРХ и СМЕРТЬ – ЭТО ДВИЖЕНИЕ ВНИЗ. В древней ближневосточной культуре элемент ВЕРХ этой образ-схемы ассоциировался с жизнью, бессмертием и иногда с божественностью. В то же время смерть метафорически связана со сном: СМЕРТЬ – ЭТО СОН. Следовательно, в когнитивном смысле прямостояние человека указывает на возможность бессмертия. Существовала и идея прямостояния души, указывавшая на ее неподвижность или стабильность, схожую с тем, что приписывалась богам, а также и на способность души созерцать и иметь отношение к божеству. В такой когнитивной парадигме в библейской и околобиблейской литературе оживление или воскресение, связанные с восстановлением жизни, репрезентируются с помощью метафор пробуждения, вставания ото сна и стояния. На языковом уровне прямостояние (ὄρθον) ассоциируется с идеей вставания и стояния, которая выражается формами глаголов ἵστημι, ἀνίστημι и ἐγείρω. Эти лексемы метафорически выражают идею процесса или результата восстановления физической жизни и обретения жизни вечной, в противоположность процессу умирания и схождения в нижний мир. Они также используются в контексте исцеления в Книге Деяний, где исце-



ленные парализованные стоят вертикально, а само исцеление здесь служит аллюзией на эсхатологический опыт смерти и воскресения, а также и для описания возрождения Павла для его новой жизни во Христе и миссии к язычникам.

Литература

1. Somov A. *Representations of the Afterlife in Luke-Acts*. London: Bloomsbury / T & T Clark; 2017.
2. Somov A. Metaphorical Representations of the Biblical Concepts of Death and Resurrection When Translating in a Buddhist Context. *The Bible Translator*. 2017;(1):51–63.
3. Williams M. A. *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University; 1996.
4. Ксенофонт. *Воспоминания о Сократе*. М.: Наука; 1993.
5. Платон. *Сочинения*. СПб.: Издательство Олега Абышко; 2007. Т. 3.1.
6. Платон. *Сочинения*. СПб.: Издательство Олега Абышко; 2007. Т. 2.
7. Williams M. A. *The Immovable Race*. Leiden: E. J. Brill; 1985.
8. Аристотель. *О частях животных*. М.: Государственное издательство биологической и медицинской литературы; 1937.
9. Цицерон. *Философские трактаты*. М.: Наука; 1985.
10. Плутарх. *Застольные беседы*. Ленинград: Наука; 1990.
11. Плутарх. *Моралии*. М.: ЭКСМО-Пресс; 1999.
12. Talmy L. *Toward a Cognitive Semantics*. Cambridge, MA: MIT Press; 2000.
13. Johnson M. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago, IL: University of Chicago Press; 1987.
14. Лакофф Дж., Джонсон М. *Метафоры, которыми мы живем*. М.: УРСС; 2008.
15. Lakoff G., Turner M. *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago, IL: University of Chicago Press; 1989.
16. Park J. S. *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2000.
17. Tappenden F. S. *Resurrection in Paul: Cognition, Metaphor, and Transformation*. Atlanta, GA: SBL; 2016.
18. Bailey R. E. Is "Sleep" the Proper Biblical Term for the Intermediate State? *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. 1964;(2):161–167.
19. McAlpine T. H. *Sleep, Divine & Human, in the Old Testament*. Sheffield: JSOT Press; 1987.
20. Сомов А. Б. «Или врачи воскресят...» (Пс. 87:11; Ис. 26:14а): полемика с эллинистическим культом Асклепия в Септуагинте? «Свет Христов просвещает всех». *Альманах СФИ*. 2018(25):138–157.
21. Pervo R. I. *Dating Acts: Between the Evangelists and the Apologists*. Santa Rosa, CA: Polebridge Press; 2006.



22. Horton D. J. *Death and Resurrection: The Shape and Function of a Literary Motif in the Book of Acts*. Oregon: Pickwick; 2009.

References

1. Somov A. *Representations of the Afterlife in Luke-Acts*. London: Bloomsbury / T & T Clark; 2017.

2. Somov A. Metaphorical Representations of the Biblical Concepts of Death and Resurrection When Translating in a Buddhist Context. *The Bible Translator*. 2017;(1):51–63.

3. Williams M. A. *Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University; 1996.

4. Xenophon. *Memories of Socrates*. Moscow: Nauka; 1993. (In Russ.)

5. Plato. *Works*. St Petersburg: Izdatelstvo Olega Abyshko; 2007. Vol. 3.1. (In Russ.)

6. Plato. *Works*. St Petersburg: Izdatelstvo Olega Abyshko; 2007. Vol. 2. (In Russ.)

7. Williams M. A. *The Immovable Race*. Leiden: E. J. Brill; 1985.

8. Aristotle. *On the Parts of Animals*. Moscow: Gosudarstvennoe izdatelstvo biologicheskoi i meditsinskoi literatury; 1937. (In Russ.)

9. Cicero. *Philosophical Treatises*. Moscow: Nauka; 1985. (In Russ.)

10. Plutarch. *Table Talks*. Leningrad: Nauka; 1990. (In Russ.)

11. Plutarch. *Moralia*. Moscow: EKSMO-Press; 1999. (In Russ.)

12. Talmy L. *Toward a Cognitive Semantics*. Cambridge, MA: MIT Press; 2000.

13. Johnson M. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago, IL: University of Chicago Press; 1987.

14. Lakoff G., Johnson M. *Metaphors We Live by*. Chicago: The University of Chicago Press; 1980.

15. Lakoff G., Turner M. *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago, IL: University of Chicago Press; 1989.

16. Park J. S. *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2000.

17. Tappenden F. S. *Resurrection in Paul: Cognition, Metaphor, and Transformation*. Atlanta, GA: SBL; 2016.

18. Bailey R. E. Is “Sleep” the Proper Biblical Term for the Intermediate State? *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. 1964;(2):161–167.

19. McAlpine T. H. *Sleep, Divine & Human, in the Old Testament*. Sheffield: JSOT Press; 1987.

20. Somov A. “Or Physicians Will Raise Up...” (Ps 87:11; Isa 26:14): a Septuagint Polemic against the Hellenistic Cult of Asclepius? *The Quartely Journal of St. Philaret’s Institute*. 2018(25):138–157. (In Russ.)

21. Pervo R. I. *Dating Acts: Between the Evangelists and the Apologists*. Santa Rosa, CA: Polebridge Press; 2006.

22. Horton D. J. *Death and Resurrection: The Shape and Function of a Literary Motif in the Book of Acts*. Oregon: Pickwick; 2009.



**Сомов А. Б. Античные представления о прямостоянии человека
и концепт воскресения в Новом Завете
Ориенталистика. 2019;2(3):752–768**

Информация об авторе

Сомов Алексей Борисович, кандидат теологии, PhD, консультант переводческих проектов Института перевода Библии; старший научный сотрудник Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; доцент Свято-Филаретовского православно-христианского института, г. Москва, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 2 июля 2019 г.
Одобрена рецензентами: 1 августа 2019 г.
Принята к публикации: 6 августа 2019 г.

Information about the author

Alexey B. Somov, PhD (Theology), Translation consultant, Institute for Bible Translation; Senior Researcher, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; Assistant professor, St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Received: July 2, 2019
Reviewed: August 1, 2019
Accepted: August 6, 2019

CHRONICLE



- **Reviews**
- **Events**
- **Announcemets**



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



- **Рецензии**
- **События**
- **Анонсы**



Reviews Рецензии

DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-3-771-783
УДК 94(32+66)

Рецензия
Review

**[Рец. на кн.:] Куценков П. А., Лаврентьева Н. В.,
Чегодаев М. А. От родового общества к ранним
цивилизациям: Древний Египет и Западная Африка /
Ин-т востоковедения РАН, Государственный ин-т
искусствознания. М.: ИВ РАН, 2019. – 508 с.**

С. А. Бурлак

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1569-6728>, svetlana.burlak@bk.ru*

**[Review on] Kutsenkov P. A., Lavrentieva N. V.,
Chegodaev M. A. From ancestral society to early
civilizations: Ancient Egypt and West Africa / Institute
of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, State
Institute of Art Studies. Moscow: IV RAS, 2019. 508 p.**

S. A. Burlak

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1569-6728>, svetlana.burlak@bk.ru*

Обстоятельная монография П. А. Куценкова, Н. В. Лаврентьевой и М. А. Чегодаева посвящена проблеме происхождения ранних цивилизаций. Основывается она в первую очередь на данных Древнего Египта и Западной Африки, но к рассмотрению эпизодически привлекаются и другие материалы – от китайских иероглифов и шумерской протоклинописи до верхнепалеолитических наскальных изображений и петроглифов. В центре внимания авторов находится происхождение письменности и – до некоторой степени – человеческого языка.

Во Введении авторы обозревают историю открытия и изучения первобытного и традиционного искусства, которое не только является важным историческим источником, но и проливает свет на историю зарождения письменности. По их мнению, сведения о мышлении людей былых эпох можно черпать практически исключительно из письменных памят-



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





ников или из искусства. На самом деле, это не вполне верно: современная археология располагает и другими возможностями. Например, анализ костных останков позволяет определить размер и половозрастной состав групп палеолитических людей, характер их агрессивности в ходе военных конфликтов (например, люди, напавшие на поселение культуры линейно-ленточной керамики в Шёнек-Килианштедтене, мужчин и маленьких детей убили, а женщин, судя по малому проценту женских скелетов среди найденных, угнали в плен [1]), степень заботы о детях, стариках и больных (наблюдаются ли у них маркеры пищевого стресса, заживших травм и т.п.). Характер погребений указывает на различия в социальном статусе мужчин и женщин (если, например, мужчинам в качестве погребального инвентаря достаются полированные каменные орудия, а женщинам – нет, это вполне четко свидетельствует о том, что мужчины в данной культуре ставились выше женщин), взрослых и детей (см., например: [2]); с некоторого времени – также богатых и бедных, знати и простолюдинов. Характер погребального инвентаря может многое сказать о взглядах на загробное существование: например, намеренно поврежденные предметы указывают на концепцию противоположности «того» света «этому»: на том свете, где покойник будет живым, лишь продырявленный горшок будет отлично сохранять воду, и лишь сломанный лук – хорошо стрелять.

Наличие нескольких обрядов в одном некрополе свидетельствует о мирном сосуществовании разных этнических групп. Артефакты, найденные за многие километры от тех мест, где они могли быть сделаны, свидетельствуют об отношениях обмена между разными популяциями. Даже для Древнего Египта, где к услугам историков большое количество письменных памятников, много информации дает структура поселений, жилищ, торговых путей и т.д. (см., например: [3; 4]). Сравнительное изучение мифологических мотивов позволяет не только проследить миграции древних людей, но и датировать зарождение тех или иных мифологических элементов. Так, например, мотив о происхождении смерти (люди должны были менять кожу и возрождаться, но кому-то из стариков помешали, и с тех пор люди умирают навсегда), встречающийся в Африке южнее Сахары, в Южной Америке и в Австралии, вероятно, возник до начала выхода *Homo sapiens* из Африки: география его распространения повторяет маршрут, по которому вышедшие из Африки сапиенсы расселялись по миру [5]. А значит, уже порядка 70 тысяч лет назад людям было свойственно задумываться о причинах смерти и общем устройстве мира. О дописьменных этапах эволюции языка и культуры позволяют судить данные сравнительно-исторического языкознания (см. хотя бы: [6]): в праязыках семей могут быть реконструированы, например, такие концепты, как «петь шаманские песни» или «платить гонорар шаману».



Представление о письменности авторы черпают из собственного опыта обращения с европейскими письменами алфавитного типа. Они пишут: «Для того, чтобы научиться писать, современный ребенок должен освоить, во-первых, звуковой анализ слов, во-вторых, научиться четко дифференцировать сходные по звучанию фонемы и, в-третьих, запомнить зрительные образы букв» (с. 12), что очень неточно, поскольку есть иероглифические письменности, где звуковой анализ слова играет гораздо меньшую роль, чем его семантика, есть письменности типа японской, где надо дифференцировать по звучанию не фонемы, а слоги.

Первая глава целиком посвящена искусству родового общества – от верхнего палеолита до эпохи металла. В ней авторы проводят сопоставление наскальной живописи с масками, характерными для культур Тропической Африки, наскальными рисунками австралийских аборигенов, палеолитическими скульптурами и петроглифами Евразии. В главе приводится немало интересных сведений о быте и обычаях племен Тропической Африки, о взаимодействии культур и религий в этом полиэтничном и поликультурном регионе, подробно описываются африканские памятники Восточной и Западной пустыни неолитического и мезолитического времени. К рассмотрению привлекаются данные психологии и психофизиологии, исследования детской речи и развития мышления у детей.

Авторы стремятся опираться не только на исследования в области искусствоведения, но и в области психологии, нейрофизиологии, этнологии и антропологии, что, несомненно, должно быть поставлено им в заслугу. Но, к сожалению, их знания страдают весьма существенной неполнотой – прежде всего, потому что они опираются в основном на труды 1950–1980-х гг. и практически полностью игнорируют работы XXI в.

Натурализм пещерной живописи мог быть связан не с «недоразвитостью» мозга, а с тем, что создатели их были охотниками, искусными, помимо прочего, в разделке добычи. У народов с такой хозяйственной ориентацией каждая часть тела имеет свое название, так что рисунок, в котором ни одна из них не пропущена, не может не быть в высшей степени реалистичным. Относительно животных, изображенных несколько раз поверх друг друга, существует гипотеза, что это может быть попыткой передать движение – и действительно, если свет падает определенным образом, фигуры кажутся движущимися [7].

Впрочем, по крайней мере один из выводов этой главы, по-видимому, верен: искусство эпохи металла приходит к формам, готовым для открытия письма. Как пишут Аникович и Платонова [8, с. 656], «достоверно установлено: символические изображения, знаки... развивались в палеолите параллельно с реалистическими изображениями».

Авторы поднимают важную проблему соотношения традиции и инноваций: чем является подновление современным охотником-собирателем



древнего наскального рисунка (практика, еще недавно распространенная в Австралии) – вандализмом, новым произведением искусства или просто нормой бытования традиции? Не менее интересна и проблема аутентичности: можно ли считать современные предметы искусства, созданные представителем традиционной культуры, элементом этнического искусства или нет, если они изображают что-то современное?

Вторая глава посвящена обзору древних и традиционных обществ, при этом авторов в первую очередь интересует функционирование в них знаков, их цель – найти как то общее, что объединяет традиционное искусство и письмо, так и то, что их разделяет.

В этой главе вводятся в научный оборот данные, собранные П. А. Куценковым и Н. В. Лаврентьевой во время экспедиций в Страну догонов. Авторы показывают, что в том, что мы привыкли называть «традиционным искусством», так же, как и в искусстве классическом, можно выделить индивидуальные и локальные стили, а имена мастеров хорошо известны (хотя в европейских и американских музеях часто не указываются). Но при этом авторы уверены, что в первобытные времена такого быть не могло (и принимают это допущение без доказательств).

В главе приводится много интереснейших сведений о том, как создается и как воспринимается традиционное искусство у догонов, как разные виды искусства могут быть связаны с разными культурами и разными этнокастовыми группами, описывается обряд двойных похорон у моси (с использованием манекена, символизирующего покойника). Авторы поднимают проблемы достоверности классических этнографических источников, выявляют пробелы, неточности и прямые ошибки в работах предшественников. Целый ряд ошибок им удалось устранить в ходе экспедиционной работы, осматривая местные произведения искусства и опрашивая информантов.

Подробно описываются маски моси, догонов и других народов Тропической Африки, прежде всего маски-наголовники с изображением антилопы – их распределение по региональным, этническим и субэтническим группам, а также роль во время церемоний. Некоторые маски обнаруживают нетривиальное сходство с архитектурными элементами, а также дверными засовами и декором дверей и дверец.

В этой главе проводится сопоставление элементов африканских культур с элементами культур античных. Выявляются и удивительные сходства, и несомненные различия, делаются предположения об их причинах. Интересна идея о связи портретности изображений с наличием культа предков (с. 210–221) или образом индивидуальной души «ка».

Третья глава представляет собой сопоставление скульптуры и архитектуры Древнего Египта и Тропической Африки. Авторы показывают, что черты, объединяющие скульптуру культур Тропической Африки и Древнего Египта, во-первых, не столь многочисленны, а во-вторых,



встречаются в целом ряде культур, географически и хронологически далеких, а значит, не могут быть использованы в качестве доказательства особой связи между египетской и другими африканскими культурами.

В этой же главе описывается интересный (не слишком хорошо знакомый европейцам) феномен вложенной этничности: так, члены тиге («клана») Гиндо приходятся одним Гиндо «братьями», а другим Гиндо – «кузенами», но при этом для всех остальных догонов все они – Гиндо, а для всех других окрестных народов все они – догоны. Вероятно, это стандартный способ самоидентификации: точно так же происходит, например, в Дагестане: арчинцы в Махачкале назовут себя аварцами (хотя их язык не относится к аварской группе), в Москве – дагестанцами, а в Америке – русскими [9]. Видимо, человек способен проводить деление «свои – чужие» на нескольких уровнях, и в соответствии с этим иметь какие-то права, обязанности и поведенческие стереотипы. Кстати, до некоторой степени подобными способностями обладают и другие приматы: как показывают эксперименты, изменения в иерархии между членами другого клана, входящего в ту же группу, волнуют их меньше, чем изменения иерархических позиций входящих в их группу кланов [10].

Помимо кровного родства, в Тропической Африке существует еще так называемое шуточное родство – сананкуйя, которое создает особые отношения между членами разных родственных групп, разные поведенческие практики и стереотипы того, что можно и чего нельзя делать по отношению к другим людям. В частности, шутки, затрагивающие вопросы веры, между связанными «шуточным родством» мусульманами и христианами оказываются вполне допустимыми и не оскорбляют чувств верующих (с. 243–244). Правительство Мали осознает важность этого института и стремится вовлечь в него туарегов и арабов с целью умирить межэтнические конфликты (с. 242–244).

Много внимания в данной главе уделяется устным традициям народов Тропической Африки. Бытующие у догонов и их соседей предания частично уходят своими корнями в глубокую древность. Так, например, обычай справлять праздник Сиги существует, по крайней мере, с I в. до н.э.: он справляется раз в 60 лет, и последний, 34-й, был отпразднован в 1967 г. Однако некоторые из них, вероятно, являются недавними.

Отдельный раздел посвящен такому типу круглой скульптуры, как изображения сидящих фигур. По типам сидящих фигур западноафриканская скульптура обнаруживает пять совпадений с древнеегипетской, но столько же – и с ближневосточной, а четыре совпадения наблюдаются со скульптурой Балкан, что не позволяет говорить о какой-то особой культурной близости между Древним Египтом и Тропической Африкой.

В главе описывается суданский стиль в архитектуре, обосновывается, что он возник именно на местной, малийской почве. Подробнейшим образом разбирается архитектура догонов и ее связь с архитектурой



Дженне. В то же время культура выходцев из Страны Манде обнаруживает связи с культурой предшественников догонов, теллем. Эти «пришельцы из “Страны манде” принесли на Плато Догон новую планировку сооружений, которая характерна для городской архитектуры долины р. Нигер. Вместе с тем планировка сооружений напрямую зависит от расположения деревни, поскольку именно расположение на скалах обуславливает небольшие размеры построек в старых, теперь заброшенных деревнях, и просторные дворы в новых, расположенных на равнине у подножия скал» (с. 294).

Сходство между традиционной архитектурой Западного Судана и древнеегипетской архитектурой проявляется и в планировке сооружений, и в декоре, но это, по мнению авторов, говорит не о преемственности (поскольку слишком велик хронологический промежуток, отделяющий одно от другого), а лишь о закономерном результате «использования одинаковых материалов и техники строительства в практически идентичных климатических условиях» (с. 296), а также, возможно, о сходном субстрате (с. 300).

Последний раздел этой главы посвящен сопоставлению африканских масок с египетскими иероглифами. И в древнеегипетских серехах (серех – особый геральдический символ, содержащий изображение дворца и имя фараона), и в масках можно найти структурное сходство: нижняя часть является носителем основного сообщения («в серехе это само царское достоинство, в маске – принадлежность к социуму догонов» – с. 302), а верхняя уточняет его значение.

Авторы выдвигают предположение, что, хотя мышление нынешних жителей Тропической Африки не отличается от мышления нынешних жителей Европы и при этом африканцы склонны сохранять элементы своей культуры на протяжении многих веков¹, тем не менее их мышление в какой-то неизвестный момент по непонятным причинам внезапно и резко изменилось.

Мышление людей Древнего Египта, по мнению авторов, было примерно таким же, как в палеолите, а в языке только-только начиналось формирование слов и морфем из звукоподражательных элементов. Выглядит это в высшей степени странно, поскольку давно известно, что древнеегипетский язык является потомком праафразийского (наряду с семитскими, чадскими и др. языками) – языка, на котором говорили в Передней Азии люди, переходившие к неолитическому способу

¹ Авторы отмечают «характерную для западноафриканской цивилизации способность бесконечно долго сохранять самые древние формы и образы, невзирая на возникновение новых. Очень хорошо это видно на примере орудий труда: из трех типов топоров, распространенных в Мали, один воспроизводит в железе неолитический прототип, второй представляет собой железный аналог типичного кельта бронзового века... а третий близок к проушному топору европейского типа» (с. 300).



хозяйствования (см., например: [11]), а появление членораздельной речи относится ко времени существования гейдельбергского человека (общего предка нашего вида и неандертальцев) – несколько сотен тысяч лет назад (см.: [12; 13]).

Заключительная глава книги целиком посвящена изобретению письма. Авторы справедливо отмечают, что ни у одного народа не зафиксировано полностью развитой системы письменности, которая была бы чисто пиктографической. Едва ли следует удивляться тому, что уже в самых первых надписях для многих знаков не прослеживается сходства с рисунками. Дело в том, что до письма в человеческих культурах функционировали разнообразные системы предписьменностей, некоторые из них, такие как месопотамские глиняные фишки и древнекитайские знаки на керамике, даже упоминаются в книге. Эти знаки, достигшие полной схематичности и отсутствия иконизма еще до появления письменности, были сразу же инкорпорированы в нее. Так, например, изображение круглой фишки с двумя пересекающимися в центре под прямым углом бороздками (использовавшейся для подсчета овец) стало в шумерской клинописи знаком для «овцы», изображение фишки, обозначающей масло, стало логограммой «масло» и т.д. Поскольку таких знаков было немного в сравнении с тем многообразием содержания, которое должно передавать письмо, в систему письма немедленно добавляется огромное количество знаков-рисунков, которые начинают путь к схематизации уже в рамках настоящей письменности. Затем, когда число появляющихся новых знаков становится пренебрежимо мало по сравнению с количеством знаков уже имеющихся, происходит схематизация письменности – знаки делятся на отдельные черты, которые сами по себе ничего не значат, но позволяют отличать знаки друг от друга.

В Заключении подводятся итоги работы. Там сказано: «Основной вывод, к которому пришли авторы этой монографии: культура Египта раннединастического времени была куда более архаичной, чем культура традиционных обществ и ранних государств в Западной Африке» (с. 473).

Перечислять все огрехи и ошибки, допущенные авторами книги, было бы слишком долго – одних опечаток (типа «починили себе эту территорию», с. 71, «пещера плавцов», с. 150, «знаки, содержащихся, весьма отличен от более поздних клинописных знаков», с. 446) набирается на целую страницу (даже без учета того, что все предложения, начинающиеся с однобуквенных слов, начинаются с маленькой буквы).

Самый, пожалуй, существенный недостаток состоит в том, что авторы слишком слабо знакомы с работами предшественников. Так, они весьма поверхностно осведомлены о палеоантропологии и археологии нижнего и среднего палеолита: они называют человека современного анатомического типа отдельным видом, но на латыни именуют его *Homo sapiens sapiens* (что было бы оправданно лишь в том случае, если бы он



был подвидом того же вида, что и, например, неандерталец). Слова «архантроп» и «палеоантроп» они употребляют как синонимы, хотя архантропы – это *Homo erectus* и *Homo ergaster*, а палеоантропы – это более поздние (и более продвинутые в технологическом и культурном плане) *Homo heidelbergensis* и *Homo neanderthalensis*. Если у неандертальцев уже были погребения, а также украшения из просверленных клыков, птичьих когтей и перьев [14; 15], зафиксированы следы использования охры, то все «искусство» архантропов исчерпывается (пока?) зигзагообразной линией, нарисованной акульным зубом на раковине в Триниле [16]. На с. 107 авторы пишут о творце пещерных рисунков: «неразвитость лобных долей мозга кроманьонца, сочетающаяся с гипертрофированно развитыми затылочными долями» (и на этом основании делают выводы о мышлении палеолитических художников), но такое строение мозга характерно для неандертальца, тогда как у кроманьонца (*Homo sapiens*) мозги были такие же, как у нас (только несколько большего размера – см.: [17]), при этом палеолитическая пещерная живопись – дело рук именно сапиенсов, а не неандертальцев.

Не знают авторы и датировок: так, время появления *Homo sapiens* они приводят по статье 1997 г. в научно-популярном журнале «Знание – сила» (то ли не зная, то ли намеренно игнорируя многочисленные работы последних лет, такие, как, например: [18; 19]), по заселению Америки ссылаются на давно опровергнутые результаты (хотя в последнее время появляются новые данные, см., например: [20], где одна из самых достоверно древних стоянок датируется временем порядка 16 тыс. лет назад). Другие виды (вопреки утверждениям авторов) в Америку не проникали (хотя подделки известны).

Говоря о грамматиках египетского языка, авторы имеют в виду лишь ранние сочинения, начисто игнорируя такие источники, как [21; 22], и даже [23], где излагается грамматика наиболее древних египетских текстов.

Многочисленны и ошибки в других областях: например, авторы полагают, что жестовые языки глухих (которых авторы некорректно называют «глухонемыми») контролируются правым полушарием, что животные (даже шимпанзе) не могут строить планы, что кроманьонец не мог объединить разных особей одного биологического вида в один класс (хотя такая мыслительная операция доступна многим видам животных, даже не только приматам (см., например: [24])). Разумеется, обобщения были свойственны и палеолитической живописи: как пишут археологи М. В. Аникович и В. И. Платонова, «это именно стилизованные образы “мамонта вообще”, “лошади вообще”, “бизона вообще” и т.д.» [8, с. 657]. Авторы пишут, что в первобытном искусстве нет композиций, – но археологи, реально работавшие с палеолитической живописью, знают, что «в некоторых, довольно редких, случаях прослеживаются



и композиционное единство, и даже очевидная сюжетность. Например, сюжет столкновения человека с быком (Ляско, де Виллар, Пиндаль, Нижняя Ложери) можно считать несомненным» [25, с. 105]. Не выдерживает критики и предположение о том, что у авторов наскальных рисунков не было мифологии: как показано в работах Ю. Е. Берёзкина (см., например: [5]), некоторые мотивы восходят ко временам выхода из Африки (порядка 70 тыс. лет назад), тогда как наскальная живопись появляется значительно позже – 20–15 тыс. лет назад.

Переход от догосударственного уклада к государственному на широком археологическом материале обсуждается в книге того же Ю. Е. Берёзкина [26]; неучет этих данных сильно обедняет концепцию, выдвигаемую П. А. Куценковым, Н. В. Лаврентьевой и М. А. Чегодаевым.

Говоря об истории изучения письма, авторы справедливо критикуют теоретиков, делавших выводы типа «мир есть текст» (с. 76), но пренебрегавших изучением конкретных фактов. Жаль, что авторы не включили в рассмотрение лингвистику текста и филологию: эти дисциплины в гораздо большей степени способны дать ответ на вопрос о причинах и целях появления того или иного древнего текста (см. работы А. А. Зализняка и А. А. Гиппиуса: [27; 28]).

В целом ряде случаев страдает логика: так, на с. 452 вывод о том, что «чем более централизовано государство, тем в большей степени унифицировано письмо», обосновывается тем, что направление письма было более кодифицированным в Месопотамии, чем в Египте, притом что «Месопотамия до Саргона Древнего никогда не была объединена в централизованное государство» (там же). По мнению авторов, «метод пиктографического обучения... заметно способствует освоению письменно-речи детьми без отклонений в развитии» (с. 362) – и это отражает кардинальную пропасть в развитии мышления между нынешними людьми и первобытными пользователями пиктограмм. Вообще, принципиальный вывод о кардинальном отличии мышления человека времени создания пещерной живописи от нашего мышления представляется необоснованным. Скорее данные, собранные авторами, говорят об обратном. К чести авторов, они не замалчивают неудобные для их концепции факты, что дает возможность читателю сформировать собственное мнение по обсуждающимся вопросам. Авторы совершенно правы в том, что «пути развития цивилизации, возможно, гораздо сложнее и многообразнее, чем представляется нам» (с. 473).

Литература

1. Meyer C., Lohr C., Gronenborn D., Alt K. W. The massacre mass grave of Schöneck-Kilianstädten reveals new insights into collective violence in Early Neolithic Central Europe. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS)*. 2015;112(36):11217–11222. DOI: [10.1073/pnas.1504365112](https://doi.org/10.1073/pnas.1504365112).



2. Bickle P, Fibiger L. Ageing, childhood, and social identity in the Early Neolithic of Central Europe. *European Journal of Archaeology*. 2014;17(2):208–228. DOI: [10.1179/1461957114Y.0000000052](https://doi.org/10.1179/1461957114Y.0000000052).

3. Isler M. *Sticks, Stones, and Shadows: Building the Egyptian Pyramids*. University of Oklahoma Press: Norman; 2001.

4. Лебедев М. А. *Слуги фараонов вдали от Нила: развитие контактов древнеегипетской цивилизации с окружающими областями в эпоху Древнего и Среднего царств*. СПб.: Нестор-История; 2015.

5. Берёзкин Ю. Е. *Африка, миграции, мифология. Ареалы распространения фольклорных мотивов в исторической перспективе*. СПб.: Наука; 2013.

6. Бурлак С. А., Старостин С. А. *Сравнительно-историческое языкознание*. М.: Академия; 2005.

7. Azéma M. *L'art des cavernes en action: T. 1: Les animaux modèles: aspect, locomotion et comportement. Broché, 2009. T. 2: Les animaux figurés, Animation et mouvement, l'illusion de la vie. Broché; 2010.*

8. Аникович М. В., Платонова Н. И. Первобытное искусство, аутизм и «полу-мозглый» кроманьонец. В: *Российский археологический ежегодник*. М.: Юридическая книга; 2010. Т. 1. С. 650–656.

9. Добрушина Н. Р. Язык и этничность малого народа: быть или не быть. *Социологические исследования*. 2008;(11):77–83.

10. Bergman T. J., Beehner J. C., Cheney D. L., Seyfarth R. M. Hierarchical classification by rank and kinship in baboons. *Science*. 2003;302(5648):1234–1236. DOI: [10.1126/science.1087513](https://doi.org/10.1126/science.1087513).

11. Милитарёв А. Ю., Шнирельман В. А. К проблеме локализации древнейших афразийцев (опыт лингвоархеологической реконструкции). В: Вардуль И. Ф. (ред.) *Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Тезисы и доклады конференции*. Ч. 2. М.: Наука; 1984. С. 35–53.

12. Бурлак С. А. Время появления звучащей речи по данным антропологии. *Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология*. 2012;(3):110–120.

13. Dediu D., Levinson S. C. On the antiquity of language: the reinterpretation of Neandertal linguistic capacities and its consequences. *Frontiers in psychology*. 2013;4:397. DOI: [10.3389/fpsyg.2013.00397](https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00397).

14. Peresani M., Fiore I., Gala M., Romandini M., Tagliacozzo A. Late Neandertals and the intentional removal of feathers as evidenced from bird bone taphonomy at Fumane Cave 44 ky B.P., Italy. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS)*. 2011;108(10):3888–3893. DOI: [10.1073/pnas.1016212108](https://doi.org/10.1073/pnas.1016212108).

15. Morin E., Laroulandie V. Presumed Symbolic Use of Diurnal Raptors by Neanderthals. *PLoS ONE*. 2012;7(3):e32856. DOI: [10.1371/journal.pone.0032856](https://doi.org/10.1371/journal.pone.0032856).

16. Joordens J. C. A., d'Errico F., Wesselingh F. P., Munro S., Vos J. de, Wallinga J., Ankjærgaard C., Reimann T., Wijbrans J. R., Kuiper K. F., Mûcher H. J., Coqueugniot H., Prié V., Joosten I., Os B. van, Schulp A. S., Paniel M., Haas V. van der, Lustenhouwer W., Reijmer J. J. G., Roebroeks W. Homo erectus at Trinil on Java used shells for tool production and engraving. *Nature*. 2015;518:228–231. DOI: [10.1038/nature13962](https://doi.org/10.1038/nature13962).

17. Дробышевский С. В. *Эволюция мозга человека. Анализ эндокраниометрических признаков гоминид*. М.: УРСС; 2007.



18. McDougall I., Brown F. H., Fleagle J. G. Spropels and the age of hominins Omo I and II, Kibish, Ethiopia. *Journal of Human Evolution*. 2008;55(3):409–420.
19. Richter D., Grün R., Joannes-Boyau R., Steele T. E., Amani F., Rué M., Fernandes P., Raynal J.-P., Geraads D., Ben-Ncer A., Hublin J.-J. et McPherron Sh. P. The age of the hominin fossils from Jebel Irhoud, Morocco, and the origins of the Middle Stone Age. *Nature*. 2017;546:293–296. DOI: [10.1038/nature22335](https://doi.org/10.1038/nature22335).
20. Davis L. G., Madsen D. B., Becerra-Valdivia L., Higham Th., Sisson D. A., Skinner S. M., Stueber D., Nyers A. J., Keen-Zebert A., Neudorf Ch., Cheyney M., Izuho M., Iizuka F., Burns S. R., Epps C. W., Willis S. C. et Buvit I. Late Upper Paleolithic occupation at Cooper's Ferry, Idaho, USA, ~16,000 years ago. *Science*. 2019;365:891–897.
21. Allen J. P. *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. 3rd ed. Cambridge; 2014.
22. Malaise M., Winand J. *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*. Liege; 1999.
23. Loprieno A. *Ancient Egyptian: A Linguistic Introduction*. Cambridge; 1995.
24. Зорина З. А., Смирнова А. А. *О чем рассказали «говорящие» обезьяны: Способны ли животные оперировать символами?* М.: Языки славянских культур; 2006.
25. Шер Я. А., Вишняцкий Л. Б., Бледнова Н. С. *Происхождение знакового поведения*. М.: Научный мир; 2004.
26. Берёзкин Ю. Е. *Между общиной и государством: Среднемасштабные общества Нуклеарной Америки и Передней Азии в исторической динамике*. СПб.: Наука; 2013.
27. Зализняк А. А. *Древненовгородский диалект*. 2-е изд., перераб. с учетом материала находок 1993–2003 гг. М.: Языки славянской культуры; 2004.
28. Гиппиус А. А. Новгородская владычная летопись и ее авторы: история и структура текста в лингвистическом освещении. В: Молдован А. М., Плетнева А. А. (ред.) *Лингвистическое источниковедение и история русского языка*. М.: Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН; 2006. С. 114–251.

References

1. Meyer C., Lohr C., Gronenborn D., Alt K. W. The massacre mass grave of Schöneck-Kilianstädten reveals new insights into collective violence in Early Neolithic Central Europe. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS)*. 2015;112(36):11217–11222. DOI: [10.1073/pnas.1504365112](https://doi.org/10.1073/pnas.1504365112).
2. Bickle P, Fibiger L. Ageing, childhood, and social identity in the Early Neolithic of Central Europe. *European Journal of Archaeology*. 2014;17(2):208–228. DOI: [10.1179/1461957114Y.0000000052](https://doi.org/10.1179/1461957114Y.0000000052).
3. Isler M. *Sticks, Stones, and Shadows: Building the Egyptian Pyramids*. University of Oklahoma Press: Norman; 2001.
4. Lebedev M. A. *The Pharaohs' servants away from the Nile: the development of contacts of the ancient Egyptian civilization with the surrounding areas in the era of the Ancient and Middle Kingdoms*. St Petersburg: Nestor-Istoriya; 2015. (In Russ.)
5. Berezkin Yu. E. *Africa. Migration. Mythology. Areas of distribution of folklore motifs in historical perspective*. St Petersburg: Nauka; 2013. (In Russ.)
6. Burlak S. A., Starostin S. A. *Comparative historical linguistics*. Moscow: Akademiya; 2005. (In Russ.)



7. Azéma M. *L'art des cavernes en action*: Vol. 1: *Les animaux modèles: aspect, locomotion et comportement*. Broché, 2009. Vol. 2: *Les animaux figurés, Animation et mouvement, l'illusion de la vie*. Broché; 2010.

8. Anikovitch M. V., Platonova N. I. Primitive art, autism and the “half-brained” Cro-Magnon man. In: *Rossiiskii arkhologicheskii ezhegodnik*. Moscow: Yuridicheskaya kniga; 2010. Vol. 1, pp. 650–656. (In Russ.)

9. Dobrushin N. R. Language and ethnicity of an aboriginal group: to be or not to be? *Sotsiologicheskie Issledovaniia = Sociological Studies*. 2008;(11):77–83. (In Russ.)

10. Bergman T. J., Beehner J. C., Cheney D. L., Seyfarth R. M. Hierarchical classification by rank and kinship in baboons. *Science*. 2003;302(5648):1234–1236. DOI: [10.1126/science.1087513](https://doi.org/10.1126/science.1087513).

11. Militarev A. Yu., Shnirelman V. A. Regarding the problem of localization of the most ancient Afriasians (an essay of linguistic-archaeological reconstruction). In: Vardul I. F. (ed.) *Linguistic reconstruction and the Ancient history of the East. Conference papers*. Part. 2. Moscow: Nauka; 1984, pp. 35–53. (In Russ.)

12. Burlak S. A. When the sounding speech did appear? Anthropological data. (Vremia poiavleniia zvuchashei rechi po dannym antropologii) *Moscow University Anthropology Bulletin = Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seria 23. Antropologia*. 2012;(3):110–120. (In Russ.)

13. Dediu D., Levinson S. C. On the antiquity of language: the reinterpretation of Neandertal linguistic capacities and its consequences. *Frontiers in psychology*. 2013;4:397. DOI: [10.3389/fpsyg.2013.00397](https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00397).

14. Peresani M., Fiore I., Gala M., Romandini M., Tagliacozzo A. Late Neandertals and the intentional removal of feathers as evidenced from bird bone taphonomy at Fumane Cave 44 ky B.P., Italy. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS)*. 2011;108(10):3888–3893. DOI: [10.1073/pnas.1016212108](https://doi.org/10.1073/pnas.1016212108).

15. Morin E., Laroulandie V. Presumed Symbolic Use of Diurnal Raptors by Neanderthals. *PLoS ONE*. 2012;7(3):e32856. DOI: [10.1371/journal.pone.0032856](https://doi.org/10.1371/journal.pone.0032856).

16. Joordens J. C. A., d’Errico F., Wesselingh F. P., Munro S., Vos J. de, Wallinga J., Ankjærgaard C., Reimann T., Wijbrans J. R., Kuiper K. F., Mûcher H. J., Coqueugniot H., Prié V., Joosten I., Os B. van, Schulp A. S., Paniel M., Haas V. van der, Lustenhouwer W., Reijmer J. J. G., Roebroeks W. Homo erectus at Trinil on Java used shells for tool production and engraving. *Nature*. 2015;518:228–231. DOI: [10.1038/nature13962](https://doi.org/10.1038/nature13962).

17. Drobyshevskii S. V. *Human brain evolution. Analysis of endocraniometric features of hominids*. Moscow: URSS; 2007. (In Russ.)

18. McDougall I., Brown F. H., Fleagle J. G. Sapropels and the age of hominins Omo I and II, Kibish, Ethiopia. *Journal of Human Evolution*. 2008;55(3):409–420.

19. Richter D., Grün R., Joannes-Boyau R., Steele T. E., Amani F., Rué M., Fernandes P., Raynal J.-P., Geraads D., Ben-Ncer A., Hublin J.-J. et McPherron Sh. P. The age of the hominin fossils from Jebel Irhoud, Morocco, and the origins of the Middle Stone Age. *Nature*. 2017;546:293–296. DOI: [10.1038/nature22335](https://doi.org/10.1038/nature22335).

20. Davis L. G., Madsen D. B., Becerra-Valdivia L., Higham Th., Sisson D. A., Skinner S. M., Stueber D., Nyers A. J., Keen-Zebert A., Neudorf Ch., Cheyney M., Izuho M., Iizuka F., Burns S. R., Epps C. W., Willis S. C. et Buvit I. Late Upper Paleolithic occupation at Cooper’s Ferry, Idaho, USA, ~16,000 years ago. *Science*. 2019;365:891–897.



Burlak S. A. [Review on] Kutsenkov P.A., Lavrentieva N.V., Chegodaev M.A. From ancestral society to early civilizations: Ancient Egypt and West Africa *Orientalistica*. 2019;2(3):771–783

21. Allen J. P. *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. 3rd ed. Cambridge; 2014.
22. Malaise M., Winand J. *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*. Liege; 1999.
23. Loprieno A. *Ancient Egyptian: A Linguistic Introduction*. Cambridge; 1995.
24. Zorina Z. A., Smirnova A. A. What did the “talking” monkeys tell about. Are animals able to operate with symbols? Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur; 2006. (In Russ.)
25. Sher Ya. A., Vishnyatskii L. B., Blednova N. S. The origins of sign behaviour. Moscow: Nauchnyi mir; 2004. (In Russ.)
26. Berezkin Yu. E. *Between State and Community: medium-sized societies of Mesoamerica (“Nuclear” America) and West Asia in historical development*. St Petersburg: Nauka; 2013. (In Russ.)
27. Zaliznyak A. A. *The Dialect of Old Novgorod*. 2nd ed. Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur; 2004. (In Russ.)
28. Gippius A. A. Novgorod Archbishop's Chronicle and its authors: the history and structure of the text seen from the point of view of its language. In: Moldovan A. M., Pletneva A. A. (eds) *Language source critical studies and the history of Russian language*. Moscow: Russian Language Institute V.V. Vinogradova RAS; 2006, pp. 114–251. (In Russ.)

Информация об авторе

Бурлак Светлана Анатольевна, доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Отдела языков Азии и Африки Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Svetlana A. Burlak, Ph. D habil. (Philol.), Professor, 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: 2 сентября 2019 г.
Принята к публикации: 9 сентября 2019 г.

Article info

Received: September 2, 2019
Accepted: September 9, 2019

Для цитирования: Бурлак С. А. [Рец. на кн.:] Куценков П. А., Лаврентьева Н. В., Чегодаев М. А. От родового общества к ранним цивилизациям: Древний Египет и Западная Африка / Ин-т востоковедения РАН, Государственный ин-т искусствознания. М.: ИВ РАН, 2019. – 508 с. *Ориенталистика*. 2019;2(3):771–783. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-771-783.

For citation: Burlak S. A. [Review on] Kutsenkov P.A., Lavrentieva N.V., Chegodaev M.A. From ancestral society to early civilizations: Ancient Egypt and West Africa / Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, State Institute of Art Studies. Moscow: IV RAS, 2019. 508 p. *Orientalistica*. 2019;2(3):771–783. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-771-783.



Сомов А. Б. [Рец. на кн.:] А. С. Десницкий. Вожди и цари Израиля. Библейские переводы Андрея Десницкого
Ориенталистика. 2019;2(3):784–789

DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-3-784-789

УДК 94(569.4)«.../70»+22.015

Рецензия
Review

[Рец. на кн.:] А. С. Десницкий. Вожди и цари Израиля. Библейские переводы Андрея Десницкого. М.: Рипол Классик, 2018. – 536 с.; А. С. Десницкий. Пророки Израиля. Библейские переводы Андрея Десницкого. М.: Рипол Классик, 2018. – 576 с.

А. Б. Сомов^{1, 2, 3}

¹ Институт перевода Библии, г. Москва, Российская Федерация

² Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация

³ Свято-Филаретовский православно-христианский институт, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7998-6575>, e-mail: absomov@yandex.ru

[Review on] Desnitsky A. S. Leaders and Kings of Israel. Biblical Translations by Andrei Desnitsky. Moscow: Ripol Classic, 2018. 536 p.; Desnitsky A. S. The Prophets of Israel. Biblical Translations by Andrei Desnitsky. Moscow: Ripol Classic, 2018. 576 p.

A. B. Somov^{1, 2, 3}

¹ Translation consultant, Institute for Bible Translation, Moscow, Russian Federation

² The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

³ St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7998-6575>, e-mail: absomov@yandex.ru

К настоящему моменту известный российский ученый-библеист и переводчик А. С. Десницкий выпустил два сборника библейских переводов – «Вожди и цари Израиля» [1] и «Пророки Израиля» [2]. Оба труда представляют собой новый авторский перевод части книг Ветхого Завета (еврейской Библии). В первый сборник вошли переводы Книги Судей и четырех Книг Царств. Кроме этих достаточно обширных текстов,



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





А. С. Десницкий присоединяет сюда также Книги Эзры и Неемии и Книгу Эсфири. Второй сборник включает в себя книги «больших» пророков Исайи и Иезекииля, а также тексты «малых» пророков, Осии, Михея, Иоиля, Авдия, Ионы, Наума, Софонии, Аввакума, Аггея, Захарии, Малахии. Кроме этого, в сборник включена Книга Иова.

Перевод выполнен с древнееврейского (и арамейского) оригинала, согласно Масоретскому тексту. Сохраняется нумерация глав и стихов, принятая в изданиях русских переводов Библии. Оба издания предваряются Предисловием, кратко и точно описывающим данные сборники переводов. В нем автор характеризует вошедшие в сборники книги, приводит данные об их авторстве и основных исторических событиях, которые в них изложены. Здесь же поясняется выбор текста-источника, принцип перевода имен собственных и различных терминов. Каждая книга сборника снабжена введением, в котором А. С. Десницкий подробнее объясняет все то, что связано с конкретным текстом. Добавлена и информация, появившаяся в результате достижений современной библеистики (например, во введении к Книге Исайи указано, что, по-видимому, в ее написании участвовали как минимум три автора). Имеется здесь и очень краткая информация богословского характера, поясняющая внутренний смысл той или иной библейской книги. Кроме этого, сам текст перевода снабжен кратким комментарием, поясняющим непонятные реалии, некоторые нюансы перевода, а иногда предлагающим и альтернативные версии перевода того или иного слова или фразы.

В сборнике «Вожди и цари Израиля» Десницкий отказывается от традиционной терминологии для Книги Судей и называет ее Книгой Вождей. С точки зрения смыслового перевода это выглядит вполне оправданным, поскольку нужно отделить этих лидеров Древнего Израиля от царей, которые, согласно 1-й Книге Самуила, пришли на смену этим вождям. Как верно замечает переводчик, главная функция Вождей – не судопроизводство. Схожим образом переводчик поступает и с Книгами Царств (они в еврейской Библии названы «1–2 Книги Самуила» и «1–2 Царей») и, отказываясь от названия, принятого в Синодальном переводе, вводит название «1–4 Книги Царей».

Перевод большей части представленных в этих двух сборниках текстов представляет собой авторскую версию перевода, сделанного для издания «Библия в современном русском переводе» (Москва, 2015). Книга Иова была подготовлена переводчиком для издания Российского Библейского Общества «Ветхий Завет: перевод с древнееврейского. Притчи. Книга Екклесиаста. Книга Иова» (Москва, 2000), а затем в более отредактированном виде в издании «Библия. Современный перевод» (Москва, 2011). Переводчик справедливо замечает, что при подготовке этого издания его переводы были довольно сильно отредактированы, для того чтобы соответствовать общей стилистике и замыслу руководи-



телей этого переводческого проекта. Теперь читатель может ознакомиться с этими текстами в том виде, в котором их задумал переводчик.

Перед нами новый опыт библийского перевода на современный русский язык, который вполне можно считать удачным и, безусловно, заслуживающим внимания читателей и коллег-переводчиков, исследователей Библии, да и всех тех, кто интересуется этой Книгой.

В отличие от Синодального перевода, который достаточно буквален и уже не всегда понятен современному читателю, работа А. С. Десницкого представляет собой именно литературный перевод на современный русский язык, адекватно воспринимаемый сегодняшними носителями языка, хотя и сохраняет при этом стилистику библийского текста. Среди переведенных пророческих книг большинство текстов поэтические, и Десницкому хорошо удается передать нюансы и красоту древнееврейской поэзии (что весьма непросто сделать в переводе). Очень приятно отметить, что переводчик с этой задачей успешно справился. Приведу пример перевода библийского текста, который сочетает в себе прозаические и поэтические черты, причем с вкраплением диалогов между пророком и Богом, которые удачно подмечает Десницкий. Речь идет о 6-й главе Книги Исайи [2, с. 27–28]:

¹ В год смерти царя Уззии я видел Господа: он восседал на высоком, вознесенном престоле, а полы Его одеяния наполняли Храм. ² Перед Ним парили серафимы, у каждого по шесть крыльев: двумя прикрывали они лица, двумя – ноги, а на двух летали. ³ Они зывали друг ко другу: «Свят, свят, свят Господь Воинств, земля исполнена славы Его!» ⁴ От их голоса содрогнулись врата, а Храм наполнился дымом.

⁵ Тогда я сказал: «Горе мне, я погиб! Я человек с нечистыми устами, и живу среди народа с нечистыми устами, а мои глаза видели Царя, Господа Воинств!» ⁶ Тогда один из серафимов подлетел ко мне, держа щипцами горящий уголь с жертвенника. ⁷ Он коснулся моих уст и сказал: «Теперь, когда это коснулось твоих уст, твоя вина удалена, твой грех прощен».

⁸ И я услышал, как Господь говорил:

– Кого послать? Кто пойдет за Нас?

Я отозвался:

– Вот я, пошли меня!

⁹ Он ответил:

– Иди и передай этому народу:
слушаете, слушаете – да не понимаете,
смотрите, смотрите – да не понимаете!

¹⁰ Очерствело сердце этого народа,
уши оглохли, глаза закрылись –
не услышат ничего, не увидят,
сердцем не уразумеют,



не обратятся ко Мне за исцелением.

¹¹ Я спросил:

– Доколе, Господи?

Он ответил:

– Доколе города не опустеют,

и в домах не останется живущих,

и земля не обернется пустыней,

¹² и Господь не удалит людей,

и не настанет в стране полная разруха.

¹³ Если останется хоть десятая часть,

то и ее снова ждет пламя.

Но как от срубленного теревинфа

или дуба пень остается –

так останется у них святое семя.

Позволю себе отметить и некоторые критические моменты. Не вполне оправданным все же выглядит отказ от традиционной терминологии в отношении 1–4 Царств. В смысловом плане это объяснимо, однако введение названий «1-я Книга Царей» и «2-я Книга Царей» для 1-й и 2-й Книг Самуила может ввести в заблуждение или недоумение тех, кто знаком с названием книг в еврейской Библии. Там 1–2-я Книги Царей это другие книги, а 3–4-я Книги Царей отсутствуют. Мало объясняется в Предисловии причина включения в сборник Книг Эзры, Неемии и Эсфири. По существу, они не входят в библейский раздел, который можно было бы назвать «Вожди и цари Израиля». На мой взгляд, введения к отдельным книгам требуют краткого описания структуры книги, что могло бы помочь читателю.

Далее, не вполне понятно включение в сборник Книги Иова, которая не считается пророческой и не относится к таковым ни в иудейской, ни в христианской традициях. Обычно ее относят к библейской литературе Премудрости. Впрочем, переводчик отмечает в Предисловии, что «пророчества похожи на книги Премудрости: они говорят о главном на примере повседневного. И Книга Иова в этом смысле ближе к пророческим, чем любая другая: она построена из напряженных диалогов людей, которые ссылаются на высший авторитет и стараются понять устройство мироздания и свое место в нем. Именно этим и занимались пророки» [2, с. 6].

Жаль, что в сборник не вошли переводы двух других «больших» пророков – Иеремии и Даниила. Хочется надеяться, что переводы этих книг также в будущем будут сделаны.

Отмечу несколько критических моментов в самом переводе. В Суд. 1:14 (Вожди 1:14 в данном переводе) мы читаем:

Однажды они вместе навещали Калева, а она как раз побуждала Отниэля выпросить у ее отца земельный надел [1, с. 14].



Из 1:13 не вполне понятно, кто именно навещал Калева, да и еврейский текст 1:14 не указывает нам на то, что кто-то приехал вместе с Ахсой. Впрочем, не исключено, что так оно и было.

2 Царств 11:2–5 (2-я Книга Самуила в еврейской Библии или 2-я Книга Царей в данном переводе) переведено следующим образом:

² Однажды под вечер Давид, поднявшись с постели, прогуливался по крыше царского дворца. И с крыши он увидел, как совершала омовение одна женщина, и была она очень красива. ³ Давид послал разузнать об этой женщине, и ему доложили, что это Бат-Шева, дочь Элиама, жена Урии-хетта. ⁴ Давид отправил за ней гонцов, и ее привели к нему. Он переспал с ней, и она, очистившись от скверны, вернулась к себе домой. ⁵ И когда та женщина поняла, что беременна, то послала известить об этом Давида такими словами: «я беременна» [1, с. 210].

Слово «омовение» в целом выглядит удачнее, чем «купание» в понимании Синодального перевода и перевода Российского библейского общества. Действительно, речь могла идти о ритуальном омовении, положенном женщине после менструации (см.: Лев. 15:19–24), и, мне кажется, так и следовало перевести – «ритуальное омовение». Именно так это сделано и в переводе Российского библейского общества. Однако там переводчики идут еще дальше и переводят

וְהָיָה מִתְקַדְּוֹתָ מִטְּמֵאָתָהּ

в 2 Цар. 11:4 как комментарий автора в скобках: «(у нее как раз окончился срок очищения)». Десницкий же сохраняет смысл, близкий к Синодальному переводу, который передает это так: «Когда же она очистилась от нечистоты своей» (Синод.). Такой перевод также имеет смысл, если мы имеем в виду указание об очищении после полового акта в Лев. 15:18. На мой взгляд, этот сложный момент можно было бы пояснить в подстрочном комментарии.

В этой же главе, 2 Цар. 11:12, в переводе А. С. Десницкого: «Давид ответил Урии: “Останься еще на один день, а завтра я отпущу тебя”» [1, с. 211]. По непонятной причине здесь опущена вторая часть стиха: «И остался Урия в Иерусалиме на этот день до завтра» (Синод.).

Однако эти мелкие погрешности не влияют существенным образом на перевод, представленный в обоих сборниках. После появления перевода Российского библейского общества и Библии в современном русском переводе, сделанной Институтом перевода Библии в Заокском, работа А. С. Десницкого имеет все шансы стать в будущем третьим большим проектом по переводу Библии на современный русский язык. Остается только пожелать автору вдохновения и творческих успехов.



Литература

1. Десницкий А. С. *Вожди и цари Израиля. Библейские переводы Андрея Десницкого*. М.: Рипол Классик, 2018. 536 с.
2. Десницкий А. С. *Пророки Израиля. Библейские переводы Андрея Десницкого*. М.: Рипол Классик, 2018. 576 с.

References

1. Desnitsky A. S. *Leaders and Kings of Israel. Biblical Translations by Andrei Desnitsky*. Moscow: Ripol Classic, 2018. 536 p.
2. Desnitsky A. S. *The Prophets of Israel. Biblical Translations by Andrei Desnitsky*. Moscow: Ripol Classic, 2018. 576 p.

Информация об авторе

Сомов Алексей Борисович, кандидат теологии, PhD, консультант переводческих проектов Института перевода Библии; старший научный сотрудник Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; доцент Свято-Филаретовского православно-христианского института, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Alexey B. Somov, PhD (Theology), Translation consultant, Institute for Bible Translation; Senior Researcher, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; Assistant professor, St. Philaret's Orthodox Christian Institute, 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: 2 августа 2019 г.
Принята к публикации: 24 августа 2019 г.

Article info

Received: August 2, 2019
Accepted: August 24, 2019

Для цитирования: Сомов А. Б. [Рец. на кн.:] А. С. Десницкий. Вожди и цари Израиля. Библейские переводы Андрея Десницкого. М.: Рипол Классик, 2018. – 536 с.; А. С. Десницкий. Пророки Израиля. Библейские переводы Андрея Десницкого. М.: Рипол Классик, 2018. – 576 с. *Ориенталистика*. 2019;2(3):784–789. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-784-789.

For citation: Somov A. B. [Review on] Desnitsky A.S. Leaders and Kings of Israel. Biblical Translations by Andrei Desnitsky. Moscow: Ripol Classic, 2018. 536 p.; Desnitsky A. S. The Prophets of Israel. Biblical Translations by Andrei Desnitsky. Moscow: Ripol Classic, 2018. 576 p. *Orientalistica*. 2019;2(3):784–789. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-784-789.

События

Первой медалью имени Христиана Френа награжден академик РАН Виталий Наумкин

11 октября 2019 г. научному руководителю Института востоковедения Российской академии наук академику РАН Виталию Вячеславовичу Наумкину вручена золотая медаль № 1 имени Христиана Даниловича Френа Казанского федерального университета.

Церемония вручения награды, учрежденной федеральным государственным автономным образовательным учреждением высшего образования «Казанский (Приволжский) федеральный университет» за выдающиеся работы в области востоковедения, прошла в столице Республики Татарстан в ходе заседания Ученого совета КФУ.

Получая из рук ректора Казанского университета Ильшата Гафурова золотую медаль имени Х. Д. Френа, Виталий Наумкин, являющийся также руководителем Международного координационного центра «Islamica» КФУ, назвал большой честью получение первым такой высокой награды в стенах университета, где зародилось российское востоковедение. «Мы признаем пальму первенства в этой области за КФУ и благодарим за то, что был нашим предтечей», – подчеркнул Виталий Вячеславович.



Источник: <https://media.kpfu.ru/news/uch-sovet-0>

Анонс

VII Всероссийская конференция

«История востоковедения: традиции и современность»

С 4 по 5 декабря 2019 г. Институт востоковедения РАН проводит в Москве ежегодную Всероссийскую конференцию «История востоковедения: традиции и современность».

Научный форум ставит целью сохранение и осмысление богатого научного наследия востоковедов XIX–XX вв., предложение новых подходов к решению исследовательских задач (исторических, политологических, экономических и филологических), связанных с изучением стран Востока.

Участникам конференции, отобранным на конкурсной основе, предлагается проанализировать накопленный на протяжении развития научного и практического востоковедения опыт с учетом созданных на этом пути методологических концепций – как классического, так и инновационного характера.

Источник: <https://www.ivran.ru/anonsy?artid=13921>

Ориенталистика

Международный научный рецензируемый журнал

Главный редактор – *В. П. Андросов*

Ответственный редактор – *Ш. Р. Кашаф*

Научные редакторы – *Т. М. Мастюгина, Ш. Р. Кашаф, С. С. Никифорова,
Н. И. Пригарина, Н. И. Сериков*

Редакторы-переводчики – *Н. И. Сериков* (английский, арабский языки),
Т. Ибрагим, В. Н. Настич (арабский язык), *Л. З. Танеева-Саломатшаева,*

К. Х. Идрисов (персидский язык), *Л. И. Шахин* (турецкий язык)

Литературный редактор, редактор-корректор – *М. П. Крыжановская*

Технический редактор – *Г. Ш. Адиатулина*

Ассистенты редактора – *К. Ш. Кашаф, И. А. Чмилевская*

Дизайн – *Ш. Р. Кашаф, Т. А. Лоскутова*

Компьютерная верстка – *Т. А. Лоскутова*

Веб-редактор – *А. Ю. Питенин*

Подписано в печать 29.09.2019. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 19,63. Тираж 500 экз.; первый завод 100 экз. Заказ № 624. Журнал распространяется по подписке (e-mail: orientalistica@ivran.ru). Свободная цена.

Отпечатано в типографии ПАО «Т8 Издательские Технологии»
109316, Российская Федерация, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5.
Сайт: <http://www.t8print.ru>

Orientalistica

International peer-reviewed academic journal

Editor-in-chief – *Valery P. Androsov*

Responsible editor, admin editor – *Shamil R. Kashaf*

Scientific editors – *Tatyana M. Mastyugina, Shamil R. Kashaf, Svetlana S. Nikiforova,*
Natalia I. Prigarina, Nikolaj I. Serikoff

Editor-translators – *Nikolaj I. Serikoff* (Arabic, English, German),
Tawfik Ibrahim, Vladimir N. Nastich (Arabic), *Lola Z. Taneeva-Salomatshaeva,*
Kurbonali Kh. Idrisov (Persian), *Leysan I. Shakhin* (Turkish)

Literary editor, proof-reader – *Marina P. Kryzhanovskaya*

Technical editor – *Gulnara Sh. Adiatulina*

Editor's assistants – *Karina Sh. Kashaf, Ilona A. Chmilevskaya*

Design – *Shamil R. Kashaf, Tatyana A. Loskutova*

Computer layout – *Tatyana A. Loskutova*

Web editor – *Alexander Yu. Pitenin*

Signed in the press on September 29, 2019. Format 70x100 1/16. Circulation 500 copies; the first factory 100 copies. Order № 624. The price is free.

Printed in the publishing house of T8 Publishing Technology
42/5, Volgogradsky prospect, Moscow, 109316, Russian Federation
<http://www.t8print.ru>



Шрестха, Кришна Пракаш. Мифы и легенды Непала : пересказ из разных источников / Кришна Пракаш Шрестха; [отв. ред. В. П. Андросов]. – М. : ИВ РАН, 2019.

Непал славится тем, что здесь, как говорится, «больше храмов, чем домов, и больше богов, чем людей». В Непале бытует так много легенд и сказаний, что если сплести из них гирлянду, то можно опоясать все горные хребты Гималаев, и еще останется.

Известный русский востоковед И. П. Минаев (1840–1890) первым обратил внимание на устное творчество непальского народа и заложил основу непаловедения в России. Проявленный им в конце XIX в. интерес к Непалу, далекой и таинственной горной стране, расположенной на «крыше мира», в Гималаях, между Индией и Тибетом, и поныне не угасает у современных поколений историков, работающих с непальским материалом.

Собранные в представляемой книге мифы и легенды разных народов, живущих в этой горной стране, несомненно, ознакомят читателя, интересующегося культурой и религией, этнографией и историей, фольклором и мифологией, с традиционными религиозными представлениями и особенностями мировоззрения непальцев.

Шрестха Кришна Пракаш,

исследователь непальских мифов и других фольклорных форм



Настич В. Н. Мусульманская эпиграфика Ферганы и Семиречья: Памятники арабского письма XI–XVII вв. на территории Кыргызстана / Отв. ред. Б. М. Бабджанов; Институт востоковедения РАН. — СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2019.

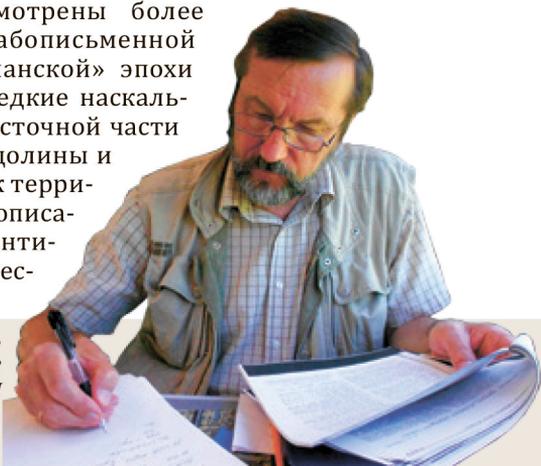
Ферганские и семиреченские надгробные надписи содержат ценнейший материал по истории среднеазиатского ислама (в частности, ханифитского толка и особенно суфизма), изучение которого, как показывает опыт последних лет, актуально сегодня более чем когда-либо прежде. Данные памятников хорошо дополняют картину этнической и социальной истории средневекового Мавераннахра и Туркестана. Наконец, среднеазиатские эпитафии — незаменимый источник по истории языка и письменности в регионе.

В монографии рассмотрены более 190 памятников арабописьменной эпиграфики «мусульманской» эпохи

(XI–XVII вв.) – архитектурные, надгробные и редкие наскальные надписи, обнаруженные в разное время в восточной части Средней Азии (предгорные районы Ферганской долины и Чуйско-Таласская часть Семиречья, относящиеся к территории современного Кыргызстана). Приводятся описание, графическая расшифровка надписей, комментированные переводы и подробный источниковедческий анализ публикуемого комплекса.

Настич Владимир Нилович,

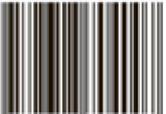
канд. ист. наук, руководитель Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН



ОРИЕНТАЛИСТИКА

Т. 2, № 3
2019

ISSN 2618-7043



9 772618 704007 >

