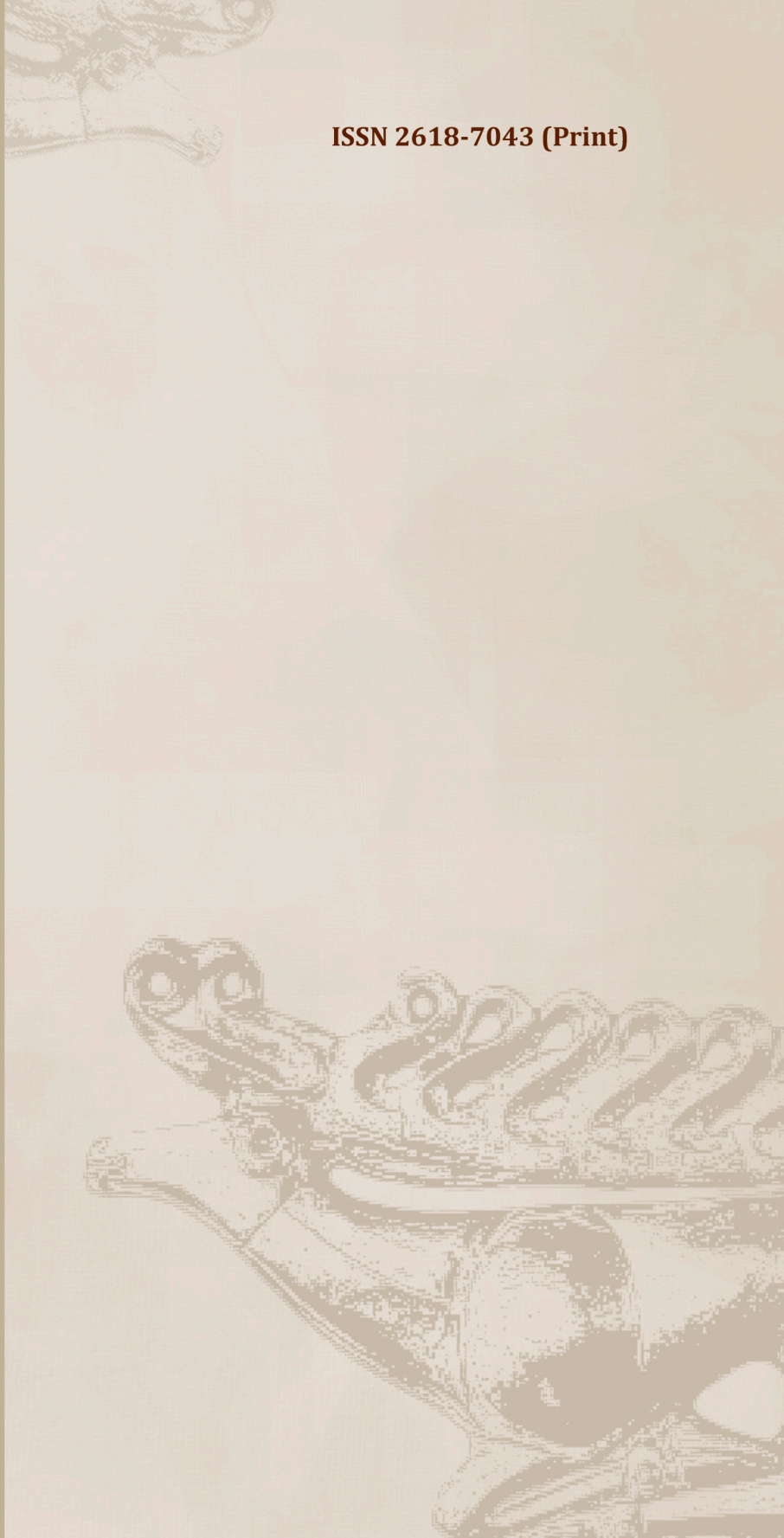


Vol. 2, N4  
2019

ISSN 2618-7043 (Print)

# ORIENTALISTICA



# К Востоку! Ad Orientem

*Коллекция археологии Средней Азии в Музее Востока*



В настоящее время в фондах Государственного музея Востока хранятся несколько десятков тысяч предметов, отражающих различные стороны художественной и материальной культуры народов Средней Азии от эпохи позднего энеолита (втор. пол. IV тысячелетия до н.э.) до периода правления династии Тимуридов (кон. XIV – XV в. н.э.).

## **Ритон одноручный в форме рога с изображением Ахелоя**

Хорезм, Калалы-гыр 2, IV–II вв. до н.э.

*глина, гончарный круг, резьба по сырой глине, инкрустация, горновой обжиг*



## **Голова Будды (фрагмент скульптуры)**

Северная Бактрия, Каратепе, двор комплекса Е, нач. III в. н.э.

*глиняная основа, ганч, штамповка в разных матрицах, сборка, подгрунтовка, роспись, золочение*



## **Крышка с рельефным изображением крылатого фантастического существа Гопатшаха**

Хорезм, Калалы-гыр 2, IV–II вв. до н.э.

*глина, гончарный круг, оттиск в форме, горновой обжиг*



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, N4  
2019

# ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)  
DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-4



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

**07.00.00 History and Archaeology**

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

**09.00.00 Philosophical science**

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

**10.00.00 Languages of the East**

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

## Information about the journal

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

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

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

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

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

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

## Founder



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

## Partners



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



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



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

## Publisher

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

## Contact information

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



## Editor-in-Chief

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

## International Advisory Board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Editorial Board

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

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

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

*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, № 4  
2019

# ОРИЕНТАЛИСТИКА

ISSN 2618-7043 (Print)  
DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-4



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

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

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

© ФГБУН ИВ РАН, 2019

© Государственный музей Востока, 2019



## **Главный редактор**

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

## **Международный редакционный совет**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## **Редакционная коллегия**

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

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

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

*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

### Buddhist Studies

- Androsov V. P.* Russian language as a means of interpreting Buddhist cultural heritage: creating target-orientated vocabulary ..... 807
- Syrtypova S.-Kh. D.* Buddha Akshobhya in Mongolia ..... 817
- Strelkov A. M.* On the creation of derivative tantras of the Kālacakra teaching. Discovering common text block in the *Sekoddeśa* and the *Śrīkālacakra* and revealing traditional data on the relation of the *Sekoddeśa* to the *Ādibuddha* ..... 838

### Sinology

- Popova G. S.* Historical data from *Shu-jing* regarding the states Shang and Zhou (“The Canon of Writings”) ..... 874

### Tibetology Studies

- Shustova A. M. N. K.* Roerich’s Contribution to the Knowledge of the East ..... 890

### Numismatics

- Goncharov E. Yu.* Mirza A. K. Kazembek and Oriental numismatic in Russia ..... 916

## PHILOSOPHY

### Philosophy of Religion and Religious Studies

- Efremova N. V.* On Avicennian Reform of Aristotle’s *Metaphysics*: what is metaphysics? ..... 927

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

- Al-Farabi’s* treatise “On Intellect” (Transl., foreword and comm. by *T. Ibrahim*) ..... 954
- Rudenko N. V.* “An Article with the Discourse on Governing” and “A Discourse on the Warring States [Period]”: Political and Philosophical Essays by Li Zhi ..... 983



## **LANGUAGE**

### **Linguistic studies**

*Alpatov V. M.* The European linguistic tradition as compared to other traditions.....1009

### **Text Critical Studies and History of Literature**

*Prigarina N. I.* Linking the poetical text and the doctrines of Sufi brotherhoods: Sufi poetry of A. Lahuti .....1021

A Eulogy to Abbaton, the Angel of Death (translated from Coptic, supplied with introduction and comments by *E. Smagina*).....1038

## **CHRONICLE**

### **Conference report**

*Mikulskiy D. V.* At an Arabic academic conference on the study of contemporary Arabic literature (Rabat, September 2018) .....1063

*Goriaeva L. V.* The 9<sup>th</sup> International Conference “Written Historical Sources of the East. Aspects of Translation and Interpretation» .....1081

### **Reviews**

*Perepiolkin L. S.* [Review on:] Ed. by Jared Diamond and James A. Robinson. *Natural Experiments of History.* Harvard University Press, 2010. ....1095

# СОДЕРЖАНИЕ

## ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ

### Буддология

- Андросов В. П.* К созданию языка для передачи буддийского письменного наследия по-русски..... 807
- Сыртыпова С. Д.* Будда Акшобхья в Монголии..... 817
- Стрелков А. М.* О создании производных тантр учения Калачакра. Открытие общего текстового блока в «Секоддеше» и «Шри-Калачакре» и выявление традиционных представлений об отношении «Секоддеш» к «Ади-Будде»..... 838

### Синология

- Попова Г. С.* Сведения об истории государств Шан и Чжоу в *Шу-цзине* («Канон записей») ..... 874

### Тибетология

- Шустова А. М.* Вклад Н. К. Рериха в науку о Востоке ..... 890

### Нумизматические памятники

- Гончаров Е. Ю.* Мирза А. К. Казем-Бек и восточная нумизматика в России ..... 916

## ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

### Философия религии и религиоведение

- Ефремова Н. В.* Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: что такое метафизика? ..... 927

### Философия и история религии, философская антропология, философия культуры

- Аль-Фараби.* Трактат «О разуме» (Перевод с арабского, предисловие и комментарии *Т. Ибрагима*) ..... 954
- Руденко Н. В.* «Статья с суждениями об управлении» и «Суждения о [периоде] Сражающихся царств»: политико-философские эссе Ли Чжи ..... 983

## **ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ**

### **Языкознание**

- Алпатов В. М.* Европейская лингвистическая традиция  
в сравнении с другими .....1009

### **Литературоведение и текстология**

- Пригарина Н. И.* К проблеме связи поэтического текста  
и доктрин суфийских братств  
(суфийская поэзия А. Лахути) .....1021
- Похвальное слово Аббатону, ангелу смерти (Перевод  
с коптского, предисловие и комментарии *Е. Б. Смагиной*) .....1038

## **НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**

### **Обзор конференций**

- Микульский Д. В.* На арабской литературоведческой  
конференции (Рабат, сентябрь 2018 г.) .....1063
- Горяева Л. В.* IX Международная конференция  
«Письменные памятники Востока. Проблемы перевода  
и интерпретации» .....1081

### **Рецензии**

- Перепелкин Л. С.* [Рец. на кн.:] Дж. Даймонд, Дж. Робинсон (ред.)  
Естественные эксперименты в истории. М. : АСТ, 2018 .....1095

# HISTORY AND ARCHAEOLOGY



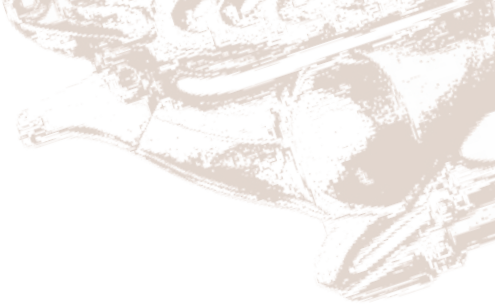
- **Buddhist Studies**
- **Sinology**
- **Tibetology Studies**
- **Numismatics**



# ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ



- **Буддология**
- **Синология**
- **Тибетология**
- **Нумизматические памятники**





### К созданию языка для передачи буддийского письменного наследия по-русски

**В. П. Андросов**

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

*ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9653-7678>; e-mail: [vandrosov@yandex.ru](mailto:vandrosov@yandex.ru)*

**Резюме:** перед российскими учеными-буддологами стоит грандиозная задача – перевести на русский язык основные произведения буддийского наследия, сохранившегося на индийских языках (пали, санскрит, пракриты, гибридный санскрит), на китайском, тибетском, японском, корейском, монгольском и других языках Восточной и Южной Азии. С этой задачей еще не справились ученые ни одной страны. В России буддизм является исторической религией нескольких российских народов и занимает умы миллионов русскоязычного населения. К сожалению, этот путь труден и долог, и хотя ученые следуют по нему уже 200 лет, но и сегодня еще переживают лишь стадию подготовки. Тем не менее заявленная задача была поставлена на Конференции переводчиков буддийских текстов, которая проходила в Институте востоковедения РАН (Москва) в период празднования 200-летия Института (6–9 ноября 2018 г.).

**Ключевые слова:** Будда; буддизм в России; Кангьюр; канон; пали; перевод на русский язык; санскрит; Тенгьюр

**Для цитирования:** Андросов В. П. К созданию языка для передачи буддийского письменного наследия по-русски. *Ориенталистика*. 2019;2(4):807–816. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-807-816.

### Russian language as a means of interpreting Buddhist cultural heritage: creating target-orientated vocabulary

**V. P. Androsov**

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

*ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9653-7678>; e-mail: [vandrosov@yandex.ru](mailto:vandrosov@yandex.ru)*

**Abstract:** Russian Buddhist scholars face the daunting task of translating into Russian the main works of Buddhist heritage currently preserved in the languages of India (Pali, Sanskrit, Prakrit, the hybrid Sanskrit), in Chinese, Tibetan, Japanese, Korean, Mongolian and other languages of East and South Asia. Scholars of no country have so far coped with this task. With regard to the Russian Federation, Buddhism is the



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





historical religion of several peoples who live there and occupies the minds of literally millions of Russian speakers. Regardless of the fact, that translation of the Buddhist heritage into Russian has been conducted for the last 200 years, one can say that the scholars who deal with this task are still only going through a stage of preparation. Nevertheless, the task of translating into Russian main works of Buddhist heritage was set at the Conference of Buddhist Text Translators, which was held at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow) in November 2018 during the celebration of the 200th anniversary of the Institute (November 6–9, 2018)

**Keywords:** Buddha; Buddhist studies of Russia; Canon Buddhist; Kangyur; Pali; Sanskrit; Tengyur; translations into Russian

**For citation:** Androsov V. P. Russian language as a means of interpreting Buddhist cultural heritage: creating target-orientated vocabulary. *Orientalistica*. 2019;2(4):807–816. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-807-816.

Проповеди, беседы, высказывания Щакьямуни<sup>1</sup> (на пали Сакьямуни) произносились, собственно говоря, на диалектах народов долины Ганга, знатоком которых являлся Будда (Просветленный)<sup>2</sup>. Более того, Учитель отказывался говорить на языке ученых и жрецов брахманизма – ведийском санскрите: «Учите слова Будды на своем собственном диалекте», – сказано в «Малом разделе» Виная-питаки (Чулла-вагга, 5, 33) (цит. по: [2, с. 37]). Так первые 300–400 лет после *паринирваны* Слово Просветленного хранилось в памяти учеников и последователей на всевозможных наречиях и лишь в I в. до н.э. представители самой массовой школы буддизма – школы старейшин (*тхера-вада*) – собрали многочисленные сказы, создали для хранения специальный монашеский язык – пали (один из индийских пракритов), изложили все собрание на нем и записали на пальмовых листьях, соединяя отдельные произведения суровой ниткой (*сутта* или *сутра* на санскрите). Тем самым был получен первый письменный буддийский канон – *Трипитака* (санскр. *Трипитака*).

В этом же веке (I в. до н.э.) стало записываться Слово Просветленного на так называемом гибридном санскрите, т.е. санскрите с множеством заимствований форм и слов из среднеиндийских языков (пракритов). Эта форма передачи наследия практиковалась в других многочисленных школах буддизма, отколовшихся сначала от *тхера-вады*, а затем и от иных учительских традиций, коих было более 18. К наиболее ранним текстам такого рода относят чаще всего «Сутры совершенствования Мудрости» (*Праджня-парамита-сутра*), из которых древнейшей считается «Восьмитысячная сутра совершенствования Мудрости» (*Ашта-сахасрика-праджня-парамита*). Имеется в виду, что на пальмовых листьях

<sup>1</sup> Начиная с 2018 г. в произношении и написании санскритских имен и терминов предпочитаю различать звуки / буквы «ш» (ṣ) и «щ» (ś).

<sup>2</sup> См.: [1]. О способности Щакьямуни к языкам свидетельствуют фактически все его жизнеописания.



ее список насчитывал 8000 строк. С этого Слова Просветленного начинают свою историю памятники другого ответвления буддизма – Великой колесницы (Махаяны). Они тоже составлялись на языках близких к народной проповеди, но в буддийских монастырях уже было введено преподавание санскрита, и монахи переписывали эти тексты уже на санскрит в соответствии с воззрениями определенной учительской традиции, школы.

В Индии некоего кодифицированного канона Махаяны составлено не было<sup>3</sup>, текстопорождение продолжалось вплоть до XIII в. – времени исхода буддийского монашества из Индостана. Однако в V–VI вв. в Индии появляются учителя, распространяющие иное Слово Будды, свои тексты они называли иногда сутры, а чаще – *тантры*. Они тоже первично создавались на народных языках, а затем некоторые из них соединялись и перерабатывались на санскрите в буддийских монастырях-университетах в огромные текстовые комплексы из коренного текста, комментариев, ритуальных служебников и прочего арсенала религии, позднее совокупно превращавшиеся в тантрические системы знаний и психотехник.

Махаянские тексты и некоторые другие со II по X в. активно переводились на китайский язык, а с него на корейский и японские языки, на которых формировались национальные канонические собрания. И происходило это, как правило, под патронажем и при финансировании царских (императорских) дворов, в том числе в Тибете. С VIII в. сутры и тантры переводятся на тибетский язык, на котором существует самое объемное Слово Просветленного – Кангьюр (примерно 108 томов энциклопедического формата) и комментарии к нему индийцев – Тенгьюр (примерно 225 таких же томов). Эти книги стали коренными для переводов на монгольский язык, на котором в XVIII в. был создан и отпечатан свой канон.

Все это длинное отступление от предмета сделано для того, чтобы показать необходимость перевода сохранившегося буддийского наследия на русский язык, как до этого оно переводилось на китайский, тибетский, монгольский и другие языки, а ныне на английский, немецкий, испанский, итальянский и т.д. Конечно, знание языков буддийских канонов – это замечательно, но использование этих языков возможно только в среде монахов. Да, немногочисленные буддийские монахи Бурятии и Калмыкии нередко знают тибетский и монгольский языки, в том числе языки древних текстов. Отдельные монахи могут изложить содержание и, возможно, передать и объяснить практику, сообщить ритуальные действия на бурятском и калмыцком языках. Но как только случается необходимость общаться по-русски и тем более написать по-русски, то грамот-

<sup>3</sup> Он появился в странах распространения, например в Непале – санскритское собрание «Девяти Дхарм» (см.: [3, с. 182–209]).



но и понятно для всех русскоговорящих не получается совсем. Сегодня в нашей стране численность русскоговорящих, интересующихся буддизмом, уже во много раз превышает численность бурят, калмыков и тувинцев вместе взятых. Об этом можно судить по зарегистрированным буддийским организациям и обществам России, число коих приближается к двумстам от Владивостока и Сахалина до Сочи, Калининграда и Санкт-Петербурга.

Буддизм очень привлекательная для современности религия с замечательным психологическим учением, способствующим самопознанию, нравственному и умственному возрождению из быта потребительского общества. Ныне она востребована не столько как вера (хотя жива и действительна в качестве именно религии), сколько как призыв к совершенствованию сознания, освобождению от иллюзий, от политики манипуляции умами. Однако буддизм в своем текстологическом выражении остается практически белым пятном на совести российских ученых. Оправданием им может служить только то, что безумная система большевизма запретила изучать буддизм, ученые и монахи отправлялись в лагерь ГУЛАГА. Даже наступившая в 1960-е гг. «оттепель» не изменила положения в целом: занимались предметом одиночки, тайком, без школы (кроме тех немногих, кому повезло учиться у Ю. Н. Рериха). И вот уже в XXI в. по-прежнему нет ни школы, ни университета, ни факультета буддийских наук, ни патронажа и финансирования со стороны правительства.

Конечно, нынешняя свобода творчества исследователей в области буддологии для нашей страны явление исключительное, но без сознательной систематизации и кодификации знаний и переводов мы никогда не получим единого для России языка буддийской культуры, единого канона, который ученые могли бы интерпретировать. Иными словами, если мы не придем к согласию относительно перевода, то останемся у разбитого корыта. Каждый будет городить свой буддизм. Уже сейчас нередко можно услышать и прочитать, что в буддизме были и душа, и вечные небеса, и все учителя творили чудеса, и Дхарму называют Богом-творцом, а нирвану – раем, и т.д. и т.п. Учение, таким образом, искажается до неузнаваемости, и происходит это не только в России, но и за рубежом.

Если в древности ученые монахи преимущественно занимались текстологической работой, содержанием, интерпретацией, толкованием, писали огромные комментарии, практиковали психотехники и т.д., то теперь эта работа целиком отдана ученым Востока и Запада. Думаю, и в России иного пути нет. Но у нас уже 200 лет длится подготовительный процесс накопления знаний, каждый ученый на свой лад переводит терминологию, не соглашаясь даже с теми требованиями перевода, которые были созданы основоположниками отечественной буддологии.



Серьезные противоречия возникают даже по поводу правил транслитерации (написания по-русски) санскритских и тибетских терминов и имен, не говоря уже о том, как вольно передаются китайские, японские, корейские, монгольские имена.

В мировой науке существуют общепринятые правила транскрипции, но произнося эти термины по-русски, мы совершенно забываем или не знаем их правильное чтение. Так, санскритское «щ» превращается в навязываемое западноевропейское «ш», сложные санскритские термины мы отказываемся разделять дефисом и получаем порою отдельную запись длиною в строку. Потому что в санскрите действуют правила «сандхи», или смычки отдельных звуков, а мы не понимаем, что русский читатель, не видя слов, не станет читать непонятную ему абракадабру. Разве в задачи переводчика входит право наставлять, мол, учите санскрит, тибетский и т.д.? Не надо показывать каждому, что только вы владеете санскритом, ваша задача – помочь понять написанное и осмысленно перевести. Не надо вашего «я» со всеми, свойственными только ему, атрибутами (его и их нет в буддизме), надо доносить знание, значение, смысл.

Русский и санскрит – родственные языки, но разве это дает право вставлять в перевод санскритские термины? Многие переводчики уверяют, что нельзя по-русски передать всю гамму значений ряда слов, например «дхарма», «бодхи», «Буддха», «нирвана», и особенно из психологической лексики: «самадхи», «випащьяна», «щаматха», «дхьяна» и т.д. В общении с одним из участников переводческой конференции буддийских текстов (ноябрь 2018 г., к 200-летию ИВ РАН) спросил, как переводить «бодхи»? К чести коллеги, он дал вменяемый ответ: «Сам я для себя окончательно не решил, как переводить “бодхи”. Если “коллегия” русскоязычных переводчиков после нескольких переводческих конференций решит переводить это слово каким-то одним способом, с радостью приму это. Думаю, перевод здесь все равно будет достаточно условен. Пока, как говорил, все же более склоняюсь к гносеологическому аспекту – “постижение, высшее постижение”. Если кратко, то рассуждение следующее: Бодхи как пробуждение – согласен тут с Вами – неудачный термин. Что касается “просветления”, то бодхи превосходит какую-либо модальность, в частности визуальную, не ограничивается так называемой световой эпифанией, поэтому о свете можно говорить лишь метафорически. (В текстах по йоге, тантре, безусловно, говорится о световых явлениях, сопровождающих этапы практики, но бодхи к ним, согласитесь, не сводится.) Если подходить к вопросу филологически, то в плане семантики бодхи связано с рядом санскритских слов и выражений, в которых подчеркивается именно аспект гнозиса. Вот подобрал примеры: *anubodha* – “воспоминание”, *abodha* – “неведение, тупость”, *atmabodha* – “познание атмана”, *durbodha* – “труднопостигаемый”, *buddhi* – “интел-



лект, разум”, *bālāvabodhana* – “наставление для простецов” и пр. Соответственно, хотелось бы, чтоб перевод бодхи как-то сочетался с этими смысловыми рядами» (Иванов Владимир Павлович).

Добавил бы к этому перечислению и термины *bodha* – «пробуждающий, знающий, наблюдающий, пробуждение, знание, сознание», *bodhaka* – «указывающий, объясняющий, обучающий», *bodhamaya* – «состоящий из истинного познания» и *bodhitar* – «тот, кто пробуждает мысль, учитель, наставник», что лишней раз доказывает, что Бодхи – это никак не пробуждение, а скорее некое четвертое состояние сознания (*турия*) упанишад, получившее в буддизме свое имя и светлый путь к нему. В общем-то семантические ряды вести надо не от «бодхи», а от корня *budh*, и, боюсь, через семантику вы ничем не поможете себе и читателям понять и назвать по-русски, что произошло с сознанием Щакьямуни в состоянии Бодхи и как он достиг вдруг всезнания и уверенности в том, что это его рождение – последнее. Если вспомните о *дхьянах*, то забудете и о гносеологии, поскольку каждая стадия *дхьяны* есть последовательный отказ от уровней познания, и вот когда в его сознании не осталось ни субъекта, ни объекта, ни чего бы то ни было, тогда и наступило Просветление.

Согласитесь, что в каждом контексте у слова должно быть одно значение, и если вы не в состоянии его перевести, значит, вы не понимаете его конкретного значения. Русский язык не уступает санскриту в сложности и многозначности, ему тоже 1000 лет, как и классическому санскриту в пору его использования буддистами. Да, в санскритских словарях в переводе на английский, немецкий, русский языки отдельные термины имеют десятки значений, и вы каждый раз должны выбрать значение наиболее соответствующее контексту. Для уточнения всегда можно в круглых скобках указать санскритский термин.

Другая беда для русских переводчиков буддийских текстов пришла с Запада, из переводов на английский. У нас началось массовое калькирование английских слов. Да, английский язык ныне довлеет в мировой буддологии. На английский переведено в разы больше текстов, чем на русский. Наши ученые тоже стремятся публиковаться по-английски. Даже Миннаука требует повышать индекс цитируемости в международных базах данных, тоже англоязычных. Поверьте, к идее создания буддийского канона по-русски это не имеет никакого отношения. Англоязычные переводы далеки от единообразия, несмотря на то что уже существуют фонды, поддерживающие школы перевода. Но среди лидеров этих школ нет согласия по многим вопросам, например, относительно применимости терминов христианской культуры к переводу буддийских текстов.

Так, известнейший переводчик буддийских текстов Роберт Турман в своей монументальной книге приводит фрагментарный перевод



произведения Нагарджуны-тантрика (VIII в.) «Панча-крама» («Последовательность, или путь, из пяти шагов»), являющийся комментарием самого раннего текста «Гухья-самаджа-тантры» (Тантры тайной общины), составленного из 12 первых глав, видимо, в конце VII в. [4, р. 250–260]. Эта работа была подвергнута тщательному анализу и критике санскритологом и тибетологом Тору Томабечи и охарактеризована как имеющая «слишком малое филологическое значение», об авторе же было сказано, что он «демонстрирует тенденцию широко применять терминологию из иудеохристианской традиции» [5, р. 533]. «Перевод Турмана *Панча-крамы* не обеспечивает ни тибетской, ни индийской перспективы в отношении этого важного текста» [5, р. 541]. Замечу также, что Р. Турман переводил с тибетского перевода, в то время как существует санскритский текст, причем уже в двух изданиях (см.: [6; 7])<sup>4</sup>. Если имеется санскритский оригинал, то тибетский перевод должен оказывать только вспомогательную помощь, а никак не наоборот.

На вопрос, как переводить, искали ответ издревле. Ответ на него автор данной статьи высказывал неоднократно, со временем дополняя его новыми правилами. Главное в них – продолжение лучших традиций школы отечественной буддологии, наиболее ярко выраженных в творчестве Федора Ипполитовича Щербатского. Я неоднократно составлял словари буддийской терминологии, раз за разом увеличивающиеся в объеме и количестве объясняемых терминов [9; 10, с. 640–762; 11, с. 571–770; 12], которых насчитывается теперь 700. Уже трижды был издан буддийский лексикон «Дхарма-санграха» (Собрание основных положений Закона), в котором параллельно на санскрите, тибетском и русском языках с пространными толкованиями даны сотни терминов, углубляющих познание буддийского Учения [13; 10, с. 451–608; 14, с. 453–610]. Написан и дважды опубликован очерк «Как переводить? Язык исследования и язык перевода» [15, с. 23–39]. Готовится значительно расширенный и исправленный энциклопедический словарь.

Трудность поставленной на упомянутой конференции задачи заключается далеко не только в переводах с санскрита. В тибетологии царят не меньший произвол и разногласия, как с произношением имен и терминов, так и с их написанием. В западной буддологии за основу чаще всего принимается лхасский диалект, а вот для российских буддистов и буддологов гораздо ближе и понятнее амдоский диалект, в котором происходит озвончение согласных, как и в монгольском языке. Например, одни пишут и говорят: «Бутон, Шоннупэ(а)л, Кангьюр, Тенгьюр», другие – «Будон, Шоннубал, Ганджур, Данджур». И как решить эту дилемму??? Словом, работы предстоит, в том числе общественной, непочтатый край. Ведь существуют еще и дальневосточные тексты.

<sup>4</sup> Было и третье издание: [8].



Не будем унывать. Китайцы переводили буддийское наследие почти 1000 лет, создавали порою по три-четыре перевода одного текста, одной сутры, потому что за определенный период времени прежние неизбежно устаревали – язык постоянно менялся. Тибетцы переводили почти 600 лет, после традиции «старых переводов» (VIII–XI вв.) появилась новая волна, все тексты переводились по-новому. Мы все еще пребываем в потоке «первой волны»: от И. П. Минаева и Ф. И. Щербатского до В. Н. Топорова, В. В. Вертоградовой, А. Я. Сыркина, В. И. Рудого, В. К. Шохина, А. Кугявичуса, П. Н. Крапивиной, В. П. Андросова, А. Г. Фесюна и наших учеников. Призываю всех работать на будущее.

### Литература

1. Андросов В. П. Бодхи – это просветление или пробуждение? *Ориенталистика*. 2019;2(1):21–39. DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-1-21-39](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-1-21-39).
2. Топоров В. Н. (пер.), Рерих Ю. Н. (ред.). *Дхаммапада*. М.: Восточная литература; 1960.
3. Андросов В. П. *Очерки изучения буддизма Древней Индии*. М.: ИВ РАН; Наука; Восточная литература; 2019.
4. Thurman R. A. F. *Essential Tibetan Buddhism*. 2<sup>nd</sup> ed. Edison, New Jersey: Castle; 1997.
5. Tomabechi T. Notes on Robert Thurman's Translation of the Pañcakrama. *Journal of Indian Philosophy*. 2000;28(5–6):531–548. DOI: [10.1023/A:1017593628968](https://doi.org/10.1023/A:1017593628968).
6. Vallée-Poussin L. de la. *Pañcakrama. Études et textes tantriques*. Louvain; 1896.
7. Mimaki Katsumi, Toru Tomabechi. *Pañcakrama: Sanskrit and Tibetan Texts Critically Edited with Verse Index and Facsimile Edition of the Sanskrit Manuscripts*. Tokyo: Centre for East Asian Cultural Studies for UNESCO; 1994.
8. Ram Shankar Tripathi (ed.). *Piṇḍīkrama and Pañcakrama of Ācārya Nāgārjuna*. Sarnath–Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies; 2001.
9. Андросов В. П. *Словарь индо-тибетского и российского буддизма (главные имена, основные термины, доктринальные понятия)*. М.: Вестком; 2000.
10. Андросов В. П. *Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты*. М.: Восточная литература; 2000.
11. Андросов В. П. *Учение Нагарджуны о Срединности*. М.: Восточная литература; 2006.
12. Андросов В. П. *Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь*. М.: Ориенталия; 2011.
13. Андросов В. П. *Собрание основоположений Закона (Дхарма-санграха)*. Издание санскритского и тибетского текстов, перевод, исследование, комментарий. В: Григулевич И. Р. и др. (ред.) *Религии мира: История и современность. Ежегодник*. М.: Наука; 1999. С. 306–443.
14. Андросов В. П. *Основоположник Махаяны Нагарджуна и его труды*. Т. 1: Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. 2-е изд., испр. М.: Восточная литература; 2018.





15. Андросов В. П. *Основоположник Махаяны Нагарджуна и его труды*. Т. 2: Учение Нагарджуны о Срединности: исследование и перевод с санскрита «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика»), пер. с тиб. «Толкование Коренных строф о Срединности [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»). 2-е изд., испр. М.: Восточная литература; 2018.

### References

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

2. Toporov V. N. (transl.). Roerich Yu. N. (ed.). *Dhammapada*. Moscow: Vostochnaya Literatura Publishers, 1960. (In Russ.)

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

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

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

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

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

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

9. Androsov V. P. *Dictionary of Indo-Tibetan and Russian Buddhism (main names, basic terms, doctrinal concepts)*. Moscow: Vestkom; 2000. (In Russ.)

10. Androsov V. P. *The Buddhism of Nagarjuna. Writings on Religion and Philosophy*. Moscow: Vostochnaya literature; 2000. (In Russ.)

11. Androsov V. P. *The Nagarjuna’s teaching about the middle way*. Moscow: Vostochnaya literature; 2006. (In Russ.)

12. Androsov V. P. *The Indo-tibetan Buddhism. An encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Oriantalia; 2011. (In Russ.)

13. Androsov V. P. A *Fundamenta* of the Law (Dharma-sangraha). Edition of Sanskrit and Tibetan texts, translation, research, commentary. In: Grigulevich I. R. et al. (eds) *Religions of the World: Past and Present. An Annual issue*. Moscow: Nauka; 1999, pp. 306–443. (In Russ.)

14. Androsov V. P. *The founder of Mahayana. Nagarjuna and his writings*. Vol. 1: The Buddhism of Nagarjuna. Writings on Religion and Philosophy. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Vostochnaya literature; 2018. (In Russ.)

15. Androsov V. P. *The founder of Mahayana. Nagarjuna and his writings*. Vol. 2: The Nagarjuna’s Teaching on the Middle: Study and translation from Sanskrit of the “Root



**Андросов В. П. К созданию языка для передачи буддийского письменного наследия по-русски**  
**Ориенталистика. 2019;2(4):807–816**

Verses of the Middle” (“Mula-madhyamaka-karika”). Translation from Tibetan of the “Interpretation of the Root Verses of the Middle [called] The Fearless [refutation of dogmatic beliefs and opinions]” (“Mula-madhyamaka-vritti Akutobhaya”). 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Vostochnaya literature; 2018. (In Russ.)

### **Информация об авторе**

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

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 1 ноября 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 18 ноября 2019 г.  
Принята к публикации: 22 ноября 2019 г.

### **Information about the author**

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

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Article info**

Received: November 1, 2019  
Reviewed: November 18, 2019  
Accepted: November 22, 2019



## Будда Акшобхья в Монголии

С.-Х. Д. Сыртыпова

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

**Резюме:** публикация является продолжением серии статей автора об иконографии и значении буддийских божеств, нашедших воплощение в практике и изобразительном искусстве Ваджраяны, и особенно в буддизме Монголии. Будда Акшобхья – один из Пяти великих татхагат, или Дхьяни-будд. Рассматривается история развития культа Акшобхьи, особенности его практики у монголов и визуальном решении образа знаменитым мастером Дзанабазаром (1635–1723). Представлены разные скульптуры Акшобхьи из фондов музеев, храмов, а также малоизвестные образцы из частных коллекций Монголии.

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

**Для цитирования:** Сыртыпова С.-Х. Д. Будда Акшобхья в Монголии. *Ориенталистика*. 2019;2(4):817–837. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-817-837.

## Buddha Akshobhya in Mongolia

S.-K. D. Syrtypova

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*  
ORCIDID: <https://orcid.org/0000-0002-7239-4454>; e-mail: [syrtyp@mail.ru](mailto:syrtyp@mail.ru)

**Abstract:** this is another article in the series of researches published by the present author, which deal with the iconography and the meaning of Buddhist deities of Vajrayana in particular in Mongolian Buddhism. Buddha Akshobhya is a one of the Tathagata Buddhas, the forefathers of Five Buddha families or Five Dhyani Buddhas. The article deals with the development stages of the Akshobhya cult, some specific features of its practice among Mongolian Buddhists and the visual representations by the famous master Ondor Gegen Zanabazar (1635–1723). The author publishes here images of various sculptures of Akshobhya from the collections of temples, museums, as well as private collections in Mongolia.

**Keywords:** Akshobhya; Mongolia, Buddhism in; Tathagata Buddhas of Five Families; worship, Buddhist, history of; Zanabazar, sculptures by

**For citation:** Syrtypova S.-Kh. D. Buddha Akshobhya in Mongolia. *Orientalistica*. 2019;2(4):817–837. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-817-837.





## Неколебимость как противоядие гнева

Будда Акшобхья (санскр. *Akṣobhya*; тиб. *'khrugs pa med pa / mi bskyod ra*; монг.: *Минтүг бурхан / Минтүгва / Үл хөдлөгч*), что означает буквально «Неколебимый» – один из Пяти великих татхагат, или, как их иногда называют, Дхъяни будд. Пять великих татхагат являются родоначальниками пяти семейств буддийского пантеона. Однако они не являются богами-создателями, они есть лишь символическое отражение, грубо говоря, методов освобождения от наших накоплений (скандха – санскр.: *skandha*, тиб.: *phung po*, монг.: *цогц*): цветоформы, чувственности, представлений, сил и склонностей, сознания. Эти скандхи создают наши психосоматические особенности, от которых происходят гнев (ненависть), гордыня (злоба), привязанности (страсти), зависть и неведение (духовная слепота) [1, с. 315]. Соответственно Татхагата будды – это персонифицированные противоядия от гневливости, гордыни, похоти, завистливости и невежественности. Будда Акшобхья в этом ряду является первым, помогая избавляться от агрессии, гнева, ненависти и их негативных сил, он трансформирует их в обратную сторону этих качеств в силу стойкой, непоколебимой, зеркалоподобной мудрости.

Облик Будды Акшобхьи подробно описан в «Адвая-ваджра-санграхе» (санскр.: *Advaya-vajra-saṅgraha*). Его атрибутом является вертикально установленный ваджр, знак ваджрного рода или семейства (санскр.: *kula*, тиб.: *rigs*, монг.: *ijayur* – корень, происхождение, род, генеалогия) будд, главой которого он является, это символ вечного и неизменного сознания будд, разума и интеллекта. Пять зубцов-звеньев на обоих концах ваджра символизируют Будд пяти семейств мужского и женского пола.

Неколебимость Будды Акшобхьи есть воплощение чистого, незамутненного знания, подобного зеркалу, беспристрастно отражающему действительность. Его решимость – это твердость Будды Шакьямуни в момент, когда он призывает в свидетели Землю касанием правой рукой. Функция Акшобхьи – преобразование энергии гнева, ярости и агрессии в нерушимую чистейшую мудрость. Мудрость Акшобхьи – это в совершенстве развитая способность различения, интеллектуального анализа.

Природа его скандхи – это форма<sup>1</sup>. Формы представляют собой самые грубые, но также наиболее легко разрушаемые накопления. В духовной практике освобождение начинается от формы – Акшобхьи и продвигается к наиболее тонкому, наиболее устойчивому – сознанию, персонификацией которого является Вайрочана. Согласно «Тибетской книге мертвых» (тиб.: *bar do thos grol* – Бардо тёдол), когда человек уми-

<sup>1</sup> Согласно «Адвая-ваджра-санграхе», тогда как в «Гухья-самаджа-тантре» это – сознание (Виджняна) (см.: [1, с. 315]).



рает и находится в промежуточном состоянии бардо, будды Пяти родов пытаются прийти ему на помощь. Первым приходит из чистого измерения центра белый Вайрочана, вторым после него следует синий Акшобхья [2, с. 60–61].

Первоэлемент, ассоциированный с Акшобхьей, – это вода<sup>2</sup>, ум должен быть гибким и податливым, как вода в ее естественном состоянии. Так же, как при замерзании вода превращается в лед и становится твердой и острой, но чистой и сверкающей, как бриллиант, так и разум, если застывает, он становится жестким, леденистым и агрессивным. Когда разум перегрет, он вскипает свирепой яростью. Большие массы воды, пришедшие в движение, превращаются в неукротимую силу, которая может стать как созидательной, так и разрушительной.

Цвет ваджрного семейства – белый или синий. Иногда на мандале Акшобхья может меняться локацией и цветом с Вайрочаной, в этом случае Акшобхья находится в центре, он белого цвета, а Вайрочана – на востоке и синего цвета. Часть света Акшобхьи – это восток, где находится его обитель, Чистые земли Абхирати (санскр.: *abhirati*; тиб.: *mngon par dga' ba*, что значит «Совершенная радость»). Время года Акшобхьи – зима, время суток – полдень. Праджня – богиня Мамаки<sup>3</sup>, их ваханы – пара слонов, символизирующих мощь и неколебимость. Его спутники – бодхисаттвы Майтрейя и Кшитигарбха.

Описание Будды Акшобхьи встречается и в других тантрических текстах, и он может иметь разные формы – некоторые из них четырех-, шести- или восьмирукие и трехликие, стоящие или сидящие, одиночные или яб-юм [3, р. 40–41, 49–52]. В дальневосточном буддизме есть текст, датируемый 147 г., – «Сутра страны Будды Акшобхьи», где изложено самое древнее описание Чистой земли будд. В ней излагается история просветления Будды Акшобхьи. Когда-то он был монахом, давшим обет практиковать Дхарму в Восточном мире, не испытывая злобы или гнева ни к одному живому существу, и оставаться неподвижным, пока не достигнет просветления, в результате он стал буддой Акшобхьей.

### **Акшобхья у Дзанабазара**

Любопытно, что в монгольских коллекциях обнаруживается гораздо большее количество самостоятельных образов Акшобхьи, нежели остальных великих татхагат пятеричного собрания. Возможно, трансформация гнева в чистое знание имела особое значение для монголов, учитывая

<sup>2</sup> Опять-таки, так – согласно «Адвайя-ваджра-санграхе», тогда как в «Гухья-самаджа-тантре» – это пространство (см.: [1, с. 315]).

<sup>3</sup> Иногда в переводной литературе встречается толкование времени суток – рассвет, а духовной супруги (праджни) – Лочаны. В «Гухья-самаджа-тантре» его алмазная супруга зовется Дхатишвари [1, с. 315].



историческое прошлое и сложившийся нелицеприятный облик жестоких завоевателей мира. Например, есть любопытные образцы скульптур Акшобхьи, относимые к творчеству самого Дзанабазара (1635–1723). Ранее были широко известны две большие металлические скульптуры Акшобхьи, хранящиеся в крупнейших монгольских музеях города Улан-Батора, их изображения можно найти в публикациях о Монголии, на сайтах музеев, буддологических сообществ и т.д. (см., например: [4]<sup>4</sup>). Однако в последние годы открываются новые, неизвестные страницы творчества скульптора, в частности, изображения Будды Акшобхьи.

Для Дзанабазара свойственно точное соблюдение иконографии божеств, каноническая пропорциональность<sup>5</sup> и традиционно монгольская округлая цельность форм – это характерные черты его работ, его почерк. Но даже с учетом этого Великие татхагаты и Белая Тара из Музея изобразительных искусств им. Дзанабазара в Улан-Баторе отличаются невероятно высоким уровнем искусства, одухотворенностью и внешней красотой, ювелирной обработкой деталей, качеством позолоты, шлифовки, тонкостью гравированных элементов. Они дарят ощущение живой, мягкой, трепетной кожи божеств, упругих мышц их нестареющих грациозных фигур, нежности струящихся тканей их одеяния и безмерного, нерушимого покоя созерцающих будд, от внимания которых тем не менее не ускользает ничто, ибо они присутствуют здесь и сейчас.

Секреты превосходного литья изделий Дзанабазара нам неведомы, и трудно надеяться, что они скоро будут раскрыты. Однако некоторые из особых приемов мастера можно предположить путем внимательного визуального обследования. Например, одной из технических особенностей ваяния Дзанабазара больших скульптур и композиций является раздельное литье. При этом раздельно отливается не только постамент, но и элементы крупных фигур. Так, плечевые браслеты татхагат удачно скрывают места соединений, что говорит о раздельном изготовлении 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 были совсем незаметны, и готовое изделие выглядело бы как цельнолитое. На задней части скульптур татхагат, на уровне сочленений рук в плечах и локтях различимы круглые запаянные отверстия, служившие местами скреп и воздухоотводов. Судя по глубине зазоров между божественными телами и нитями жемчужных ожерелий, подве-

<sup>4</sup> См. также: [www.himalayanart.org](http://www.himalayanart.org); <http://www.templemuseum.mn> и др.

<sup>5</sup> 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 [5].



сок и поясных гирлянд, украшения бодхисаттв были изготовлены отдельно и затем уже ювелирно припаяны к отливой фигуре. Они не изображают свисание, а закреплены так, как действительно свисали на скульптурах под собственной тяжестью.

Мастер придавал чрезвычайно большое значение постлитейной обработке скульптуры и ее фрагментов. Судя по значительному весу скульптур Дзанабазара из первого списка (крупные – 70-сантиметровые – изделия весят по 50–60 кг), отливка не была тонкостенной, с утраченным воском; вероятно, он использовал самобытный монгольский способ литья с применением болванок из мешков, плотно набитых песком. Эта тема требует специального подробного исследования. Во всяком случае, невероятно толстый слой пластичного металлического сплава, латуни, но не бронзы, позволял буквально вытачивать желаемую форму, отсекая лишнее для достижения идеальной степени всесторонней округлости.

Дзанабазар никогда не повторяет самого себя, несмотря на первое впечатление однотипности лиц, украшений и прочего, они все неповторимо разнообразны и уникальны. Царские украшения коронованных божеств настолько рельефны, объемны и фантастически реальны, что кажется, при дуновении ветра гирлянды поясов, браслеты, серьги зазвонят своими подвесками, кулонами и бусинами. Одежания божеств настолько нежны, легки и тонки, что невозможно понять, есть ли они, они распознаются лишь когда шелка ложатся в несколько слоев по красиво задрапированным складкам, да по тончайшему золотому узору, густому на бордюрах и разреженному в центре. Но самое удивительное, что элементы, из которых художник слагает невероятное разнообразие декоративных форм колье, браслетов, сережек, подвесок, узоров на одежаниях, представляют собой простейшие составляющие, традиционные для монгольского искусства с древнейших времен. Это круги, бусины и завитки – *эрхий* или *эвэр*<sup>6</sup>.

### **Татхагата будды Пяти родов из Сарьдагийн хийда**

Говоря о творениях рук самого Дзанабазара, в первую очередь необходимо сказать о глиняном Акшобхье, или, вернее, – о множестве глиняных образов, которые входят в комплекты пяти божеств, обнаруженных при раскопках монастыря Сарьдагийн хийд. Об этом уже упоминалось

<sup>6</sup> *Эрхий* – букв. «большой палец руки», *эвэр* – букв. «рог». Это элементы, из которых обычно состоит любой монгольский орнамент. *Эрхий* – конфигурация поднятого большого пальца руки, символ человека умелого, мастерового. *Эвэр* – изображение рогов дикого барана архара или дикого козла янгира. Изображение множества рогов на изделиях художественного и прикладного творчества является пожеланием удачной охоты, преумножения поголовья стада, т.е. благосостояния, богатства. По сути, эти элементы геометрически подобны и воспроизводят спираль Фибоначчи или графику золотого сечения.



в предыдущей статье про Будду Ваджрадхару [6]. Этот монастырь на высоких склонах Хэнтэйских 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 (1570–1662). Развалины комплекса были обнаружены в 1915 г. П. А. Витте. П. А. Витте, человек чрезвычайно образованный, одаренный и порядочный, надо полагать, пользовался особым доверием верховного хутухты Монголии – Богдо-гэгэна Восьмого. Вероятно, монголы считали его представителем благородного рода дарханов<sup>7</sup>, так как он мастерски владел разнообразными ремеслами и даже держал в рабочем кабинете кузнечную наковальню<sup>8</sup>. К сожалению, огонь междоусобных войн конца XVII в. не пощадил и эту обитель, предназначенную для творчества и духовного самосовершенствования. Монастырь был сожжен в 1689 г. войсками ойратского Галдан Бошогту-хана (1645–1697), который, кстати, приходился Дзанабазару двоюродным братом по материнской линии.

В 2013 г. на развалинах монастыря были вновь проведены научные изыскания сотрудниками Института истории и археологии АН Монголии, раскопки велись в течение следующих четырех лет. Из сохранившегося обнаружено более 500 глиняных будд, которые определяются как Пять татхагат в нирмана-кайя (т.е. в облике земных, зримых учителей в монашеском одеянии): Вайрочана, Акшобхья, Амогхасиддхи, Амитабха и Ратнасамбхава. Все скульптурки примерно одного размера – высотой около 14 см, на одинаковых подтреугольных лотосовых постаментах раз-

<sup>7</sup> Монг. *дархан* – 1) кузнец, 2) мастер, 3) обладающий сакральной неприкосновенностью, 4) освобожденный от налогообложения. Считается, что кузнецы, ювелиры и другие мастера являются посланцами небесного светила и звезд, посему наделены способностью управлять стихиями огня и металла.

<sup>8</sup> Витте Петр Александрович (1873–1952), ученый-биолог, профессор, происходил из древнего голландского рода де Витт, одна из ветвей которой осела в России. П. А. Витте работал в Монголии с 1914 г. по приглашению С. А. Козина, назначенного финансовым советником правительства Монголии от царской России (1914–1916). В 1921 г. после разгрома Унгерна он был арестован и едва не погиб в застенках ГПУ. Спасли его незаурядные разносторонние таланты, трудолюбие и человеческие качества. Вот выдержка из воспоминаний академика ВАСХНИЛ Бориса Аполлоновича Шумакова, ученика Витте: «Петр Александрович Витте, хотя был знатного рода, но ему присущи были душевная доброта, простота в общении с людьми, независимо от их образования, социального положения. Он был настолько многогранным человеком, что наряду с чисто профессиональными навыками биолога, агронома, мелиоратора, почвовед, великолепно знал физиологию человека, владел основами медицины. Был случай, когда он, работая на Тингуте, делал экстренные операции, вплоть до аппендицита. Он был великолепным плотником, столяром, слесарем и механиком» [<https://rusmonitor.com/pjotr-aleksandrovich-vitte.html>] (обращение от 26.06.2019 г.). По сведениям правнучки П. А. Витте, Веры Виннер, при Унгерне Витте был советником верховного ламы Богдо-гэгэна. – См.: Воспоминания о прадеде Веры Виннер. – <https://www.facebook.com/vera.winner> (обращение от 11 февраля 2018 г.). См. также: [7] и переписку П. А. Витте с И. М. Майским. – <http://doc20vek.ru/taxonomy/term/498> (обращение от 06.26.2019).





мером 10,0×5,5 см с незначительными колебаниями в несколько миллиметров (рис. 2). Фигурки Акшобхьи в данном наборе, как и все остальные, изготовлены путем оттиска с матрицы, вероятно, деревянной, из двух половинок, о чем свидетельствуют едва заметные боковые швы. Месторождение глины обнаружено неподалеку от монастыря [8].

Изделия из Сарьдагийн хийда являются одними из самых ранних образцов художественного творчества Дзанабазара, они еще не имеют круговой обработки постаментов, лепестки вылеплены только на передней части скульптуры, но на них уже отчетливо видны характерные черты стиля мастера. Это, прежде всего, строгое соблюдение иконографических пропорций, округлость форм и замкнутость линий, отчетливая чистота контура даже в таком рыхлом материале, как глина, широкие плечи и узкий стан божеств, круглая ровная форма черепа, маленькие, пухлые кисти рук (рис. 2). Возможно, именно здесь, в окружении густой кедровой тайги, зародилась наиболее характерная для стиля Дзанабазара форма лепестков лотоса на троне (монг.: *самар бадам*) – они напоминают чешуйки семенников кедрового дерева (лат.: *Pinus sibirica*)<sup>9</sup>.



**Рис. 1а.** Акшобхья. 1654–1680. Монголия. Дзанабазар. Глина. Вид спереди. Есть слабые следы золочения [8]

**Fig. 1a.** Akshobhya. Mongolia. Zanabazar. Dated from 1654–1680. Clay, frontal view, evidences of gilding. [8]



**Рис. 1б.** Акшобхья. 1654–1680. Дзанабазар. Глина. Вид справа. Есть слабые следы золочения [8]

**Fig. 1b.** Akshobhya. Mongolia. Zanabazar. Dated from 1654–1680. Clay, view from the right, evidences of gilding. [8]

<sup>9</sup> Об иконографических источниках художественного стиля и эстетики Дзанабазара см.: [9].



Симметричность композиции, почти геометрическая правильность форм подчеркивает сбалансированность состояния духа будд. Художником соблюдены канонические признаки будд – статность тела, львиный торс, округлость рук, ног, гладкость и ровность кожного покрова и т.д. Типичное для творений Дзанабазара изображение тканей одеяния проявлено в тонкой веерообразной драпировке антара-васаки (монашеской юбки), лежащей на плоскости трона перед буддой, и изящного уголочка уттара-васаки (монг.: *орхимж* – «палантиновая накидка») на левом плече божества.

### **Акшобхья из Музея изобразительных искусств им. Дзанабазара (МИИД)**

Не будет преувеличением сказать, что данная скульптура является одним из лучших в мире обликов Будды Акшобхьи. Она отлита из латуни, относится к крупноразмерным образцам, высота ее составляет 71 см, диаметр лotosового постамента – 45 см. Дата изготовления – 1683 г., это известно из биографии Ундэр-гэгэна, написанной его современником и ближайшим учеником, халхасским Зая-пандитой Лобсан Принлеем (1642–1716) [10, с. 527–528].

Будда Акшобхья, проявленный в теле блаженства (санскр.: *saṃbhoga-kāya*), как прекрасный принц, сидит в позе ваджра (санскр.: *vajra paryāṅka-āsana*). У него один лик, две руки, правая опущена на колено ладонью вниз и касается средним пальцем земли (санскр.: *bhūmi-sparśa-mudrā*) в жесте призыва Земли в свидетели о достижении Просветления. Левая рука в жесте созерцания лежит на коленях ладонью вверх (санскр.: *dhyāna-mudrā*). Длинные, миндалевидные глаза открыты, взгляд направлен вперед под углом 45°, но обзирает все миры. Точеный нос со специфической дзанабазаровской горбинкой, которая, кстати, является каноническим признаком, маленькие пухлые губы бантиком, мягкий овал, ровные щеки без носогубных складок, брови, длинными крыльями расходящиеся от переносицы, на лбу крупная, выпуклая *урна*.

Высокая *ушниша* со сложным узлом сплетенных волос убрана в специальный чехол (рис. 2г), напоминающий каркас боевого шлема средневекового монгольского воина (рис. 6), и увенчана пламенеющей драгоценностью на лotosовом троне поверх резного венчика. Волнистые пряди синих волос спускаются по бокам из-под короны на плечи колечками – по два спереди и по одному сзади, между ними спущено по змейке локона.

Корона состоит из пяти звеньев, в ней повторяется форма пламенеющей драгоценности, посаженной на лotosовый постамент. Переднее, большое звено короны, в свою очередь, включает в себя еще четыре – одно большое внизу (показано в проекции сверху) и три поменьше (во фронтальном виде, покоятся на ответвлениях от нижней драгоценности). Ленты, поддерживающие корону, задрапированы в виде веерооб-



**Рис. 2а.** Скульптура Будды Акшобхьи. 1683. Дзанабазар. Латунь, литье. Высота – 71 см, диаметр постамента – 45 см. Позолота холодная и горячая, синий, черный, красный, белый пигменты. МИИД, Монголия. Инв. 69.43.70 71-642. Постоянная выставка. Общий вид. Фото автора

**Fig. 2a.** Akshobhya Buddha. Zanabazar (1635–1723). Dated from 1683. Brass, cast. Height 71 cm, diameter of the base 45 cm. Gilding hot and cold, pigments: blue, black, red, white. The Zanabazar Museum of Fine Arts. Mongolia. Call number: 69.43.70 71-642. Permanent exhibition, general view, photograph by the author



**Рис. 2б.** Фрагмент скульптуры Акшобхьи из МИИД. Профиль лица Акшобхьи. Фото автора

**Fig. 2b.** Akshobhya Buddha. Partial view in profile. The Zanabazar Museum of Fine Arts. Mongolia. Photograph by the author



**Рис. 2в.** Фрагмент скульптуры Акшобхьи из МИИД. Корона, вид спереди. Фото автора

**Fig. 2c.** Akshobhya Buddha. A crown, frontal view. The Zanabazar Museum of Fine Arts. Mongolia. Call number: 69.43.70 71-642. Permanent exhibition, photograph by the author



**Рис. 2г.** Фрагмент скульптуры Акшобхьи из МИИД. Убранство волос, вид сзади. Фото автора

**Fig. 2d.** Akshobhya Buddha. View from the back, hair. The Zanabazar Museum of Fine Arts. Mongolia. Permanent exhibition, photograph by the author



разных бантов и служат визуальным продолжением ее, на затылке корону удерживает обод с заклепками, также напоминающий железный каркас боевого шлема. На запястьях, предплечьях и лодыжках богатые, тяжелые браслеты со вставками в форме драгоценностей-пальметок. Огромные серьги с изображением пылающих драгоценностей – в верхней и боковой проекциях. Орнамент, украшающий лепестки короны и браслеты на предплечьях, запястьях и щиколотках, состоит из одинаковых элементов, повторяющих форму молодых оленьих пант – традиционных элементов монгольского орнамента.

Дзанабазар никогда не отступает от иконографического канона буддийских божеств, по его произведениям можно сверять правильность текстов и работ других мастеров. Все, как в аптеке, вернее – как в коренных канонических текстах по иконографии и тантре. Божества имеют все 32 основных и 80 дополнительных признаков просветленных существ. В том числе это знаки *дхарма-чакры* на ладонях и ступнях, которые очень часто упускаются другими мастерами, но никогда Дзанабазаром. Например, на левой ладони Акшобхьи мы видим след гравированного изображения *дхарма-чакры* (рис. 2д). Здесь должен быть вертикально установленный ваджр, важнейший атрибут и знак семейства. Ныне атрибут утрачен, но он был, несомненно, и хотя гравировка заведомо скрывалась предметом, изображение все равно было нанесено. На ступнях божества, под золотыми слоями покрытий, вероятно, дополнительно и неоднократно нанесенных позднее, также раз-



**Рис. 2д.** Фрагмент скульптуры Акшобхьи. Левая ладонь, вид сверху. На ладони есть изображение дхарма-чакры – колеса учения. МИИД, Монголия. Инв. 69.43.70 71-642. Постоянная выставка. Фото автора

**Fig. 2e.** Akshobhya Buddha. Left palm, view from above. The palm preserves an image of the dharma chakra, the Wheel of Learning. The Zanabazar Museum of Fine Arts. Mongolia. Call number: 69.43.70 71-642. Permanent exhibition, photograph by the author



**Рис. 2е.** Фрагмент скульптуры Акшобхьи. Асана и мудры. МИИД, Монголия. Инв. 69.43.70 71-642. Постоянная выставка. Фото автора

**Fig. 2f.** Akshobhya Buddha, partial view. Asana and the mudras. The Zanabazar Museum of Fine Arts. Mongolia. Call number: 69.43.70 71-642. Permanent exhibition, photograph by the author



личимы крошечные круги знаков просветленности – *дхарма-чакры*. Единственная вольность, которую позволил себе великий художник, – это дополнительное украшение, кольца на безымянных пальцах татхагат, что не предусмотрено иконографией, это является уникальной особенностью дхьяни будд Дзанабазара. У Будды Акшобхьи на безымянном пальце правой руки, в жесте касания земли, есть аккуратный перстень с каплевидной вставкой, изображением пламенеющей драгоценности, обращенной острием вверх (рис. 2е). Ободок еще одного кольца виден также на безымянном пальце левой руки (рис. 2д).

Кроме утраты атрибута ваджра, скульптура претерпела механическое повреждение: на лбу, над левой бровью есть миндалевидная вмятина или срез металла.

### Акшобхья из Музея-храма Чойжин-ламы

Еще одна скульптура Акшобхьи моделировки Дзанабазара есть в храме-музее Чойжин-ламы (далее МХЧЛ) в Улан-Баторе. Ее высота составляет 35 см, диаметр лotosового поста-мента – 20 см, вес скульптуры – 8720,0 г. Данные были опубликованы в каталоге выставки МХЧЛ 2015 г, посвященной 380-летнему юбилею Ундэр-гэгэна Дзанабазара [10, с. 32–33]. Скульптура особенна тем, что имеет инкрустации из полудрагоценных камней: бирюзы, жемчуга, коралла, малахита, горного розового хрусталя. У нее сохранен атрибут божества – ваджр (рис. 3). Она обладает почти всеми достоинствами работ Дзанабазара, но уровень ее исполнения несколько ниже, чем скульптуры из МИИД. Правильнее считать, что Дзанабазаром было выполнено моделирование скульптуры, изготовлена же она была, очевидно, его ближайшими учениками под наблюдением мастера. Сотрудники музея датируют ее изготовление XVII в., но, возможно, она сделана чуть позже, и ее следует отнести к началу XVIII в., когда зарождалась мода на инкрустирование скульптур, расцветшая в годы правления в Китае императора Хунли (Цаньлун, 1735–1795). Думаем, что Дзанабазар стоял у истоков этого веяния, гениально предчувствуя новые запросы и отвечая им. В его



**Рис. 3.** Скульптура Акшобхьи моделировки Дзанабазара.

Начало XVIII в. Латунь, литье, позолота, синий, черный, красный пигменты. Высота – 35 см, диаметр лотоса – 20 см, вес – 8720,0 г. Храм-музей Чойжин-ламы, Монголия [<https://www.himalayanart.org>]

**Fig. 3.** Akshobhya Buddha, modelled by Zanzabar. Early 18<sup>th</sup> cent., brass, cast, gilding. Pigments: blue, black, red. Height 35 cm, the lotus diameter 20 cm, weight 8720,0 g. Choyjin-Lama Museum Temple, Mongolia [<https://www.himalayanart.org>]



творениях следует отметить богатейшее разнообразие форм и декораций. Особенно это относится к крупным формам: Дзанабазар никогда не повторяется в деталях и украшениях, хотя, возможно, отлив основного тулова скульптур осуществлялся с единой, базовой матрицы.

К сожалению, не удалось осмотреть скульптуру более тщательно, так как она установлена в алтарном шкафу, и доступ к ней затруднен. Судя по всему, она подверглась не очень удачной реставрации, золочению, подкрашиванию, возможно, некоторые камни были вставлены заново. Отметим, что у данного Акшобхьи нет колец на пальцах рук, и пальцы выглядят более тонкими и длинными, нежели у первого Акшобхьи из МИИД. Корона и навершие на *ушнише* имеют более заостренные концы, что также отличает эту скульптуру от работ Дзанабазара первого списка.

### Скульптуры из коллекции А. Алтангэрэла

Кроме описанных выше, скульптуры данного божества обнаруживаются в коллекциях частных владельцев. Например, в собрании известного монгольского коллекционера А. Алтангэрэла (который, к счастью, заинтересован в сотрудничестве с учеными) есть две заслуживающие внимания скульптуры Будды Акшобхьи. Большая скульптура божества опубликована в каталоге коллекции 2005 г. [12] и выставлялась в Пекине и Париже, однако была неверно атрибутирована как скульптура Ратнасамбхавы<sup>10</sup> и никогда не была описана, поэтому представляем здесь ее подробное описание.

Скульптура Акшобхьи. Латунь, литье. Высота – 34,5 см, диаметр лотосового трона – 22,5 см, высота – 5 см. Позолота, черный, белый, темно-синий, красный пигменты. Атрибут ваджр отсутствует, украшение, драгоценность на *ушнише*, утрачена (рис. 4а–д). Шунг сохранен, дно опечатано, есть золоченая гравировка *вишва-ваджры* (рис. 4г).

Будда Акшобхья изображен в теле блаженства – самбхога-кайя, в соответствующей иконографии, т.е. у него один лик, две руки, правая опущена на колено ладонью вниз и касается средним пальцем земли (санскр.: *bhūmi-sparśa-mudrā*). Левая рука в жесте созерцания лежит на коленях ладонью вверх (санскр.: *dhyāna-mudrā*). Скульптура обладает некоторыми особенностями исполнения. Длинные, миндалевидные глаза открыты,

<sup>10</sup> Что вполне могло произойти, так как в списках тантрических соответствий именно с Ратсамбхавой у Акшобхьи больше всего «смешений». Согласно «Гухья-самаджа-тантре», у Ратсамбхавы алмазная богиня – Мамаки, омрачение – гнев, злоба, алмазный элемент – вода. В то же время по «Адвая-ваджра-санграхе» все эти свойства приписаны Акшобхье (см.: [1, с. 315]). Но главный признак, по которому иконография Будды Акшобхьи отличается от Будды Ратнасамбхавы при отсутствии атрибутов, это мудра правой руки. Неколебимый изображается с мудрой, оповещающей Землю о достижении просветления, как Будда Шакьямуни, в свое время твердо решивший, что не сдвинется с места, пока не достигнет результата.



**Рис. 4а.** Скульптура Будды Акишобхьи. Латунь, литье. Дзанабазар (моделировка). Начало XVIII в. Высота – 34,5 см, диаметр лotosового трона – 22,5 см, высота – 5 см. Позолота, черный, белый, темно-синий, красный пигменты. Общий вид. Коллекция А. Алтангэрэла. Монголия. Фото автора

**Fig. 4a.** Akshobhya Buddha. Brass cast, modelled after Zanzabar. Beginning of the 18<sup>th</sup> cent. Height 34,5 cm, the lotus throne diameter, 22,5 cm, throne height 5 cm. Gilding, pigments: black, white, naval blue, red. General view. From A. Altangerel's collection. Mongolia. Photograph by the author



**Рис. 4б.** Скульптура Будды Акишобхьи. Вид сзади. Коллекция А. Алтангэрэла. Монголия. Фото автора

**Fig. 4b.** Akshobhya Buddha. View from behind. From A. Altangerel's collection. Mongolia. Photograph by the author



**Рис. 4в.** Скульптура Будды Акишобхьи. Вид сверху. Коллекция А. Алтангэрэла. Монголия. Фото автора

**Fig. 4c.** Akshobhya Buddha. View from above. From A. Altangerel's collection. Mongolia. Photograph by the author



**Рис. 4г.** Скульптура Будды Акишобхьи. Вид снизу, дно постамента с печатью. Коллекция А. Алтангэрэла. Монголия. Фото автора

**Fig. 4d.** Akshobhya Buddha. View from below. From A. Altangerel's collection. Mongolia. Photograph by the author



взгляд направлен вперед, зрачки обозначены на черной роговице белыми кольцами. Точеный тонкий нос, маленькие пухлые губы бантиком, мягкий овал, округлые щеки, брови, длинными стрелами расходящиеся от переносицы, на лбу выпуклая *урна*. Высокая *ушниша* украшена узлом сплетенных волос и увенчана драгоценностью (драгоценность утрачена) на четырехлепестковом резном венчике. Две пряди волос спускаются по предплечьям, локоны рельефно обозначены шестью выпуклыми узелками. Корона пятичастная, ленты, удерживающие ее, задрапированы в виде вееров и служат визуальным продолжением короны, как бы создавая круговую защиту головы и шеи. На запястьях, предплечьях и лодыжках богатые, тяжелые браслеты. В длинных ушах свисают огромные серьги в форме пальметок с изображением пылающей драгоценности. Орнамент, украшающий лепестки короны и браслеты на предплечьях, запястьях и щиколотках, состоит из одинаковых рогаобразных элементов, традиционных для монгольского изобразительного искусства.

На шее роскошное украшение, покрывающее всю атлетическую грудь (рис. 9). Звенья огромного колье состоят из односложных цветочных венчиков, перемежающихся бусинами. В центре – десятилепестковый венчик. Застежки от колье и жемчужного ожерелья на спине украшены шести- и десятилепестковыми венчиками. Длинная жемчужная нить, свисающая через плечо на бедро, обозначает пояс бодхисаттвы-йоги. Шелковый шарф перекинут через левое плечо, струится по спине и стекает с локтей на бедра. Дхоти обильно украшено гравировкой с цветочными венчиками, кольцами, полукольцами и спиральями. На бедрах пояс с гирляндой драгоценностей, в основе узора – цветочный венчик и круглые розетки с бисерным обрамлением. Изящно вылеплены кисти рук – маленькие, пухлые, с длинными гибкими пальцами и ногтями правильной формы. Средний палец левой руки чуть приподнят для удержания ваджра (сам атрибут утрачен). Ступни небольшие с выдающимся большим пальцем.

И наконец, еще одна маленькая скульптура будды Акшобхьи, техника цельного литья которой, несомненно, отличается от крупноформатных фигур (рис. 5). Материал – латунь. Высота – 19 см, ширина постамента – 13,5 см. Позолота, черный, красный, белый пигменты. XVIII в., Монголия, коллекция А. Алтангэрэла. Акшобхья в облике физического проявления (санскр.: *nirmāṇa-kāya*) сидит в ваджрной позе (санскр.: *vajra paryāṅka-āsana*). Будда Акшобхья появляется в сознании практикующего из синего слога ХУМ, распространяя свое сияние. Он синего цвета в красном монашеском одеянии. Правая рука в жесте касания земли (санскр.: *bhūmi-sparśa-mudrā*), левая в жесте созерцания (санскр.: *dhyāna-mudrā*), одновременно удерживает ваджр в вертикальном положении. Глаза полуприкрыты, на лбу отчетливо выдается *урна*. Волосы на голове переданы крупными пупырышками и окрашены темно-синим пигментом,





ушнису венчает круглая драгоценность. Монашеская накидка (санскр.: *uttarā-sanga*, тиб.: *bla gos*, монг.: *орхимж*) прикрывает левое плечо и руку, правое плечо обнажено. Бортик одеяния украшен гравировкой с изображением растительного орнамента (цветы и волнистые линии), на спине свисает угол накидки, перекинутый через левое плечо, другой край виден спереди, он драпирован зигзагом на левом же плече. Край монашеской юбки (*антара-васаки*) лежит веером на лотосе, задрапирован симметричными складками.



**Рис 5а.** Скульптура Будды Акишобхьи. Латунь, литье. Высота 19 см, ширина постамента – 13,5 см. Позолота, черный, красный, белый пигменты. XVIII в. Вид спереди. Коллекция А. Алтангэрэла. Монголия. Фото автора

**Fig. 5a.** Akshobhya Buddha. Brass, cast. Height 19 cm., width of the base 13,5 cm. Gilding, pigments: black, red, white. 18<sup>th</sup> cent. Frontal view. From A. Altangerel's collection. Mongolia. Photograph by the author.



**Рис 5б.** Скульптура Будды Акишобхьи. XVIII в. Вид сзади. Коллекция А. Алтангэрэла. Монголия. Фото автора

**Fig. 5b.** Akshobhya Buddha. 18<sup>th</sup> cent. View from the back. From A. Altangerel's collection. Mongolia. Photograph by the author

Лотосовый постамент подтреугольной формы, высокий, двойной, с асимметричными сдвоенными лепестками, как бы перетянутый в середине. Лепестки имеют традиционную для Дзанабазара форму чешуек кедровой шишки (монг.: *самар дэлбэ*). Верхний и нижний края постамента окантованы жемчужной нитью. Основные элементы, создающие узор, – кольца, полукольца, спирали. На дне *шунг* (тиб.: *shung shig* – «сокровищница») сохранен. Гравированная печать в виде скрещенных ваджров, нацагдоржей (санскр.: *viśva-vajra*, тиб.: *sna tshogs rdo rje*) покрыта позолотой. Скульптура покрыта горячей позолотой, волосы окраше-



ны черным пигментом, есть остатки красного пигмента на губах. Местами есть потертости – на урне и волосистой части головы, на тыльной стороне правой ладони – темное пятнышко.

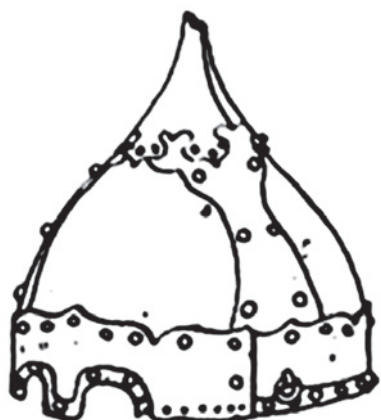
У Акшобхьи тело молодого атлета с тонкой талией, широкими плечами и грудью, словно наполненной воздухом. Неколебимая сила и решимость будды переданы не только в позе, но и в выражении лица. Скульптуре свойственна идеальная простота и лаконичность, типичные для стиля Дзанабазара.

### Единство и различия в исполнении скульптур

Вышеописанные крупноразмерные скульптуры Акшобхьи изображают Будду в *самбхога-кайя* (видеть будд в таком проявлении доступно лишь реализованным практикам – йогинам) с царственными украшениями бодхисаттв, как они пребывают в Чистых землях. Глиняные будды и малая литая фигурка в 19 см высотой являются изображениями Будды Акшобхьи в *нирмана-кайя*, т.е. в зримом облике его земных воплощений в монашеских одеяниях. Все они имеют замечательно единообразные антропологические пропорции и признаки, характерные для стиля Дзанабазара: скрупулезное следование иконографическому канону буддийских божеств, точное следование описаниям божеств в *садханах*, округлость форм, чистота силуэта, замкнутость линий, физиогномическое сходство, как творения одного мастера. Однозначно можно сказать, что моделировка скульптур была выполнена самим Дзанабазаром. В то же время они замечательно различны во внешних деталях, а также по характеру и эмоциональному воздействию, по качеству и тонкости обработки. Это свидетельствует о разной степени участия мастера в процессе изготовления скульптур. У всех будд разные лotosовые пьедесталы. Глиняные фигурки имеют постаменты подтреугольной формы без круговой обработки двойного лотоса. Инкрустированный Будда Акшобхья восседает на двойном лotosовом троне в форме барабана, перетянутого в середине. Два других больших будды словно вырастают из круглой чаши цветка и предстают органичным продолжением цельнолитого лотоса.

Различна техника золочения: у большого будды из МИИД открытые участки тела божества покрыты золотом холодным способом и имеют матовую поверхность, украшения и одежды сверкают глянцем горячей позолоты, что на контрасте создает эффект живой человеческой кожи. Будда из МИИД удивительно реалистичен и производит впечатление дышащего божества. Общая архитектоника и все элементы большого Акшобхьи из МИИД – мягкие, обтекаемые, форма короны с навершием *ушниши* имеет форму монгольской национальной шапочки *тоорцог*<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> *Тоорцог* – букв. «цветочный венчик», так называется круглая монгольская шапочка с четырьмя отворотами, напоминающая форму цветка.



**Рис. 6.** Шлем средневекового монгольского воина. Рисунок М. В. Горелика по археологическим и изобразительным источникам [14]

**Fig. 6.** A helmet of the medieval Mongolian warrior. Reconstruction by M. Gorelik after archaeological findings and iconographic sources [14]



**Рис. 7.** Доспехи с боевыми воротниками-ожерельями, покрывающими плечи, верхнюю часть груди и спины, были известны на Востоке с I тыс. н. э. Прорисовка по изобразительным историческим источникам М. В. Горелика [14].

**Fig. 7.** Armour with battle collars-necklaces covering the shoulders, upper chest and back. This type of armour was known in the East from the 1st millennium AD. A reconstruction (drawing) by M. Gorelik based on historical sources [14].



**Рис. 8.** Бармица – элемент защитного боевого снаряжения средневекового европейского воина [<https://www.by-the-sword.com/p-4034-medieval-houndskull-bascinet-optional-aventail.aspx>]

**Fig. 8.** A camail, an element of protective combat equipment of a medieval European warrior [<https://www.by-the-sword.com/p-4034-medieval-houndskull-bascinet-optional-aventail.aspx>]



**Рис. 9.** Фрагмент скульптуры Акишобхьи из коллекции А. Алтангэрэла (см. рис. 4). Нагрудное ожерелье божества. Фото автора

**Fig. 9.** Akshobhya Buddha from A. Altangerel's collection (cf. Fig. 4), partial view. Chest necklace of a deity. Mongolia. Photograph by the author



Акшобхья из частной коллекции А. Алтангэрэла, в отличие от двух других образов из МИИД и МХЧЛС, выглядит более воинственно, выражение лица несколько холодное и отчужденное. Однако тем самым он воплощает качества Ваджра-Херуки, т.е. Алмазного воина-героя – это один из эпитетов Будды Акшобхьи. Корона и ее ленты образуют как бы ореол вокруг головы божества до самых плеч, сливаются с большими серьгами в ушах и ожерельем на груди и образуют сплошную защиту наподобие древних воинских лат. Наиболее важную особенность данного Будды Акшобхьи создаёт необычно большое ожерелье, которое и придает божеству яркий героический характер (рис. 9). Дело в том, что боевые воротники-ожерелья, покрывавшие плечи, верхнюю часть груди и спины, были известны на Востоке с I тыс. н. э. Они являлись частью воинского снаряжения и служили защитой от меча, ножа и других видов холодного оружия (рис. 7).

Боевая пелерина как древний элемент мужского костюма (монг.: *цээжэвч*) была особенно популярна у монгольской военной аристократии XIII–XIV вв. [13, fig. 13–15, 32, 60, 84, 101, 102, 112–114, 118–121, 128; 14]. Одевания правящей монгольской элиты, где царствующие особы изображаются в пелеринах, отражены в персидских миниатюрах XIV в. и китай-



**Рис. 10.** Абатай-хан (1534–1586) в окружении свиты. Все персонажи изображены в четырехлепестковых пелеринах – *цээжэвч*. Копия настенной росписи из монастыря Эрдэнэ-дзу [15]

**Fig. 10.** Abatai Khan (1534–1586) surrounded by his retinue. All characters are wearing four-petal pelerines (Mongolian: *tseezhevch*). Copy of the mural from the Erdene-zu monastery [15]



ской живописи эпохи Юань (1271–1368). В Монголии настенная роспись монастыря Эрдэнэ-дзу содержала портрет Абатай-хана (1534–1586) в окружении свиты, где они изображены в четырехлепестковых пелеринах *цээжэвч* (рис. 10).

В настоящее время пелерина (*додиг, цээжэвч*) сохраняется как элемент ритуального костюма у персонажей религиозной мистерии Цам, в стилизованных сценических костюмах монгольских, центральноазиатских артистов, используется дизайнерами высокой моды и т.д. В европейской культуре воинского облачения известны аналоги, защитные воинские ожерелья – горжет и бармица (рис. 8); в постсредневековье, до появления погон, они выполняли функцию различения званий и привилегий. В частности, в эпоху Петра Великого гвардейцы Преображенского полка носили металлические горжеты (см. царские портреты маслом работы И. Никитина и др. в Третьяковской галерее Москвы).

## Выводы

Как показывают полевые изыскания, некоторое количество малоизвестных скульптур Дзанабазара хранится в частных собраниях коллекционеров, а также фондах разных музеев. Как правило, Дзанабазар никогда не делал точных копий своих работ, каждое его изделие имело свои неповторимые особенности и характер. Единство художественного стиля, сохранение традиционной кочевнической эстетики, к которой можно отнести округлые формы и замкнутые линии, зооморфность орнаментальных и декоративных элементов в буддийской скульптуре, – все это создает неповторимый почерк великого мастера. Особенности лики этих образов Будды Акшобхьи не оставляют сомнений в том, что моделировка скульптур была осуществлена самим Дзанабазаром, но относительно каждой из них различна доля его участия в процессе изготовления. Так, для изготовления глиняных фигур обязательным для художника было изготовление деревянной матрицы, с которой получали оттиски. Литые скульптуры крупного размера из Музея изобразительных искусств в Улан-Баторе выполнены полностью самим Дзанабазаром в 1683 г., это известно из письменных источников, они относятся к первому списку его произведений. Большая скульптура Акшобхьи из коллекции А. Алтангэрэла, вероятно, выполнена немного позже, на рубеже XVII–XVIII вв., с участием его ближайших учеников. То же самое можно сказать о малой скульптуре Будды Акшобхьи, которая могла быть исполнена гораздо позже, в начале XVIII в.

## Литература

1. Андросов В. П. *Очерки изучения буддизма Древней Индии*. М.: Наука; Восточная литература; 2019.
2. Кучерявкин В., Осатанин Б. (пер.) *Тибетская книга мертвых*. СПб.: Изд. Чернышёва; 1992.



3. Bhattacharya Benoytosh. *The Indian Buddhist Iconography*. 2<sup>nd</sup> ed. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay; 1958.
4. Цултэм Н. *Скульптура Монголии*. Улан-Батор; 1989.
5. Бурханч лам Пурэвбат. *Их Монголын урхан шашны урлах ухааны ундсэн мэдэгдэхуун. Тэргуун ба дэд боть*. Улаанбаатар: МИБА; 2016 (На монг. яз.).
6. Сыртыпова С.-Х. Д. Будда Ваджрадхара в Монголии. *Ориенталистика*. 2019; 2(1):62–76. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-62-76.
7. Мандрик М. В., Захарова И. М. К истории назначения на должность советника: С. А. Козин на пути в Монголию. В: *Монголика-IX*. СПб.: Петербургское востоковедение; 2010. С. 17–24.
8. 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. В: *Түүхийн хүрээлэнгийн Баримт мэдээллийн төв = Отчеты Института истории и археологии АНМ о полевых работах по исследованию монастыря Сарьдагийн хийд в Эрдэнэ сомоне Центрального аймака*. Улан-Батор; 2013–2017. (На монг. яз.).
9. Сыртыпова С. Д. Эстетика Дзанабазара и монгольский стиль в буддийском изобразительном искусстве. In: Birtalan A. et al. (eds) *Aspects of Mongolian Buddhism 1: Past Present and Future*. Budapest; 2018. P. 73–90.
10. Зая пандит Лувсанпринлэй. Гэгээн толь. 4-р боть. 75 а-б. Богд Живзундамбын гарбичмэл намтар. *Life and works of Jibcundampa I. Reproduced by Lokesh Chandra*. New Delhi, 1982. Sata Pitaka series. Vol. 294. 59: Биография Дзанабазара (На тибет. яз.).
11. *Хосгуй унэт бутээлүүд = Каталог выставки в Музее-храме Чойжин-ламы, посвященной 380-летию Ундэр-гэгэна Дзанабазара*. Улаанбаатар; 2015 (На монг. яз.).
12. *Treasures of Mongolian Art. Collections of A. Alatangerel*. Ulaanbaatar; 2005 (На монг. и англ. яз.).
13. Gorelik M. Oriental armour of the Near and Middle East from the eighth to the fifteenth centuries as shown in works of art. In: Elgood R. (ed.) *Islamic Arms and Armour*. London; 1979. P. 30–63.
14. Горелик М. В. Ранний монгольский доспех (IX – первая половина XIV в.). В: *Археология, этнография и антропология Монголии*. Новосибирск: Наука; 1987. С. 163–207.
15. Цултэм Н. *Выдающийся скульптор Г. Дзанабадзар*. Улан-Батор; 1982.

### References

1. Androsov V. P. *The Ancient India. A collection of studies*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura; 2019. (In Russ.)
2. Kucheryavkin V., Osatanin B. (transl.) *Tibetan Book of the Dead*. St. Petersburg: Ed. Chernyshova; 1992. (In Russ.)
3. Bhattacharya Benoytosh. *The Indian Buddhist Iconography*. 2<sup>nd</sup> ed. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay; 1958.
4. Tsultem N. *Sculpture of Mongolia*. Ulan-Bator; 1989. (In Russ.)
5. Purevbat G. *Interpretation of Element and Symbols in Mongolian Buddhist Art*. Vol. 1–2. Ulaanbaatar: MIBA; 2016. (In Mong.)



6. Syrtypova S.-Kh. D. Vajradhara Buddha in Mongolia. *Orientalistica*. 2019;2(1):62–76. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-1-62-76](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-1-62-76).

7. Mandrik M. V., Zakharova I. M. To the history of appointment to the position of adviser: S. A. Kozin on the way to Mongolia. In: *Mongolika-IX*. St. Petersburg: Peterburgskoye Vostokovedeniye; 2010, pp. 17–24. (In Russ.)

8. Chuluun S., Өлзийбаяр С., Батсырен Б., Кхатанбаатар Н., Уртнасан Е., Энхтүүл Ч., Быамбарэгчаа Г., Энхбаатар М. Төв аймагийн Эрдене сумын нутаг дэх Сар’дэгийн хийдэд азхилласан тайлан. In: *Түүхийн хыреелэнгийн Баримт медээлийн төв = Reports of the Institute of History and Archeology of the ASM on field investigation of the Sardagin Khiid Monastery in Erdene Somon of the Central Aimag*. Ulaanbaatar; 2013–2017. (In Mong.)

9. Syrtypova S. D. Zanbazar’s Aesthetic and Mongolian style in Buddhist art. In: Birtalan A. et al. (eds) *Aspects of Mongolian Buddhism 1: Past Present and Future*. Budapest; 2018, pp. 73–90. (In Russ.)

10. Zaya pandit Luvsanprinley. Geegen tol'. 4-r bot'. 75 a–b. Bogd Zhivzundambyn garbichmel namtar. In: *Life and works of Jibcundampa I*. Reproduced by Lokesh Chandra. New Delhi, 1982. Sata Pitaka series. Vol. 294. 59: Biography of Zanabazar. (In Tibet.)

11. *Khosgyu unet buteeluud = Catalog of exhibition in the Museum-temple of Choyzhin Lama, dedicated to the 380<sup>th</sup> anniversary of Under-Gegen Zanabazar*. Ulaanbaatar; 2015. (In Mong.)

12. *Treasures of Mongolian Art. Collections of A. Alatangerel*. Ulaanbaatar; 2005 (In Mong. & Eng.)

13. Gorelik M. Oriental armour of the Near and Middle East from the eighth to the fifteenth centuries as shown in works of art. In: Elgood R. (ed.) *Islamic Arms and Armour*. London; 1979, pp. 30–63.

14. Gorelik M. V. Early Mongolian armor (IX – the first half of the XIV century). In: *Archeology, ethnography and anthropology of Mongolia*. Novosibirsk: Nauka; 1987, pp. 163–207. (In Russ.)

15. Tsultem N. *Outstanding sculptor G. Zanabadzar*. Ulan-Bator; 1982. (In Russ.)

#### **Информация об авторе**

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

#### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### **Information about the author**

**Surun-Khanda D. Syrtypova**, Ph. D (habil.) (Hist.), Leading Research Associate, 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: 8 ноября 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 22 ноября 2019 г.  
Принята к публикации: 26 ноября 2019 г.

#### **Article info**

Received: November 8, 2019  
Reviewed: November 22, 2019  
Accepted: November 26, 2019



## О создании производных тантр учения Калачакра. Открытие общего текстового блока в «Секоддеше» и «Шри-Калачакре» и выявление традиционных представлений об отношении «Секоддеша» к «Ади-Будде»

А. М. Стрелков

Издательство «Удумбара», г. Улан-Удэ, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8873-4380>; e-mail: [andrey.m.strelkov@yandex.ru](mailto:andrey.m.strelkov@yandex.ru)

**Аннотация:** в статье представлено исследование вопросов состава, структуры и генезиса корпуса базовых текстов (тантр) буддийского учения Калачакра. Открытие общего текстового блока в «Секоддеше» и «Шри-Калачакре», а также редакции в «Шри-Калачакре» текста, представленного в четырех строфах «Секоддеша», свидетельствует в пользу традиционных утверждений о том, что эти сочинения являются извлечениями из «Ади-Будды» – в соответствии с традицией учения Калачакра, его коренного текста (известны лишь фрагменты, которые согласно этой традиции относятся к нему). Благодаря открытию общего текстового блока в «Секоддеше» и «Шри-Калачакре» и редакции указанного текста выявлена иерархическая двухуровневая система текстов в отношении пяти из шести комплектов тантр учения Калачакра. Посредством перекрестного анализа «Вималапрабхи» и «Секоддеша-типани» выявлено, что согласно информации, представленной в этих текстах, строфы 70–79 «Секоддеша» происходят из второй главы «Ади-Будды» и «Секоддеша» содержит набор фрагментов нескольких глав «Ади-Будды». Представленное в статье исследование вносит вклад в источниковедение в области учения Калачакра, как в аспекте методологии, так и в аспектах выявления фактов и выявления традиционных представлений.

**Ключевые слова:** абхишьяна; «Ади-Будда»; базовый текст; «Вималапрабха»; иерархическая многоуровневая система; исходный текст; кардинальное число; класс базовых текстов; коренной текст; корпус тантр учения Калачакра; «Лагху-тантра»; «Мула-тантра»; общий текстовый блок; производный текст; самкшепа; «Секоддеша»; «Секоддеша-типани»; тантра; теория множеств; теория систем; точное множество; уддеша; учение Калачакра; шастра; «Шекапракрия»; «Шри-Калачакра»; «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантра»; «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридая»; «Шри-Калачакра-тантроттара-тантра-хридая»







**Для цитирования:** Стрелков А. М. О создании производных тантр учения Калачакра. Открытие общего текстового блока в «Секоддеше» и «Шри-Калачакре» и выявление традиционных представлений об отношении «Секоддеша» к «Ади-Будде». *Ориенталистика*. 2019;2(4):838–873. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-838-873.

## **On the creation of derivative tantras of the Kālacakra teaching. Discovering common text block in the *Sekoddeśa* and the *Śrīkālacakra* and revealing traditional data on the relation of the *Sekoddeśa* to the *Ādibuddha***

A. M. Strelkov

Publishing House «Udumbara», Ulan-Ude, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8873-4380>; e-mail: [andrey.m.strelkov@yandex.ru](mailto:andrey.m.strelkov@yandex.ru)

**Abstract:** the article presents an investigation of the questions of the components, structure and genesis of the corpus of base texts (tantras) of the Kālacakra Buddhist teaching. Discovering common text block in the *Sekoddeśa* and the *Śrīkālacakra*, as well as discovering redaction of the text, that presented in four verses of the *Sekoddeśa*, in the *Śrīkālacakra*, evidence in favor of traditional indications that the *Sekoddeśa* and the *Śrīkālacakra* are extracts from the *Ādibuddha* (according to the tradition of the Kalachakra teaching the root text of this teaching; only fragments that according to this tradition belong to this text are known). Due to discovering this common text block and redaction of named text, a hierarchical two-level system of texts for five of the six complete tantras of the Kālacakra teaching was revealed. Through cross-analysis of the *Vimalaprabhā* and the *Sekoddeśaṭippanī* revealed that according to information presented in these texts, verses 70–79 of the *Sekoddeśa* have its origins from the second chapter of the *Ādibuddha* and the *Sekoddeśa* contains a set of fragments of several chapters of the *Ādibuddha*. The research presented in the article makes a contribution to the source study in the field of the Kālacakra teaching both in the aspect of methodology and in the aspects of revealing facts and revealing traditional opinions.

**Keywords:** abhiśyāna; *Ādibuddha*; base text; cardinal number; class of base texts; common text, block; derivative text; hierarchical multilevel system; *Kālacakra*, teaching; *Laghutantra*; *Mūlatantra*; point set; root text; saṃkṣepa; śāstra; *Śekaparakriya*; *Sekoddeśa*; *Sekoddeśaṭippanī*; Set theory; source text; *Śrīkālacakra*; *Śrīkālacakragarbhānāmatantra*; *Śrīkālacakralaghutantrarājahṛidaya*; *Śrīkālacakratantrottaratantrahṛidaya*; System theory; tantra; tantras of the Kālacakra teaching, corpus of; *uddeśa*; *Vimalaprabhā*

**For citation:** Strelkov A. M. On the creation of derivative tantras of the Kālacakra teaching. Discovering common text block in the *Sekoddeśa* and the *Śrīkālacakra* and revealing traditional data on the relation of the *Sekoddeśa* to the *Ādibuddha*. *Orientalistica*. 2019;2(4):838–873. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-838-873.



## Корпус тантр учения Калачакра: состав и определяемая по указаниям традиционных источников структура

В тантрийском буддийском учении<sup>1</sup> Калачакра (Kālacakra, санскр. «Круг времени»)<sup>2</sup> текст класса «tantra» передает проповедь Будды (в одном из текстов этого класса – Бодхисаттвы<sup>3</sup>) как его прямую речь (также может содержать обращения просителя проповеди<sup>4</sup>). Таким образом, такой текст (корпус текстов<sup>5</sup>) возводится к абсолютному источнику, и только этот текст (корпус текстов) выступает легитимным носителем данного учения<sup>6</sup>. Составление такого анонимного текста (текстов) тра-

<sup>1</sup> Тантрийские учения и в буддизме и в индуизме появились в Индии в период предположительно середины I – начала II тыс. и совмещают архаические магические представления и практики с положениями развитой религии (теория спасения и др.). Буддийские и индуистские тантрийские учения имеют много общего в плане магической составляющей, но отличаются – в соответствии с религиями, к которым принадлежат, – в отношении религиозных положений. Согласно традиции учения Калачакра, все буддийские тантрийские учения были проповеданы Буддой Шакьямуни в одном месте в одно время (см. примеч. 2). Позднее историческое появление этих учений, согласно их традициям, связано с сокрытием этих учений в потаенных странах или хранением их текстов в различных тайниках до тех пор, пока люди не созреют до способности их восприятия. В отношении учения Калачакра такой потаенной страной, согласно его традиции, стала Шамбала (полагается страной за пределами Индии; о Шамбале см.: [1]).

<sup>2</sup> Учение Калачакра (очерк этого учения см.: [1, с. 15–44]) появилось в Индии, вероятно, в начале XI в. (первые упоминания о нем связаны с деятельностью индийских буддийских учителей начиная с этого времени). Широкое распространение в Индии это учение получает в первые годы второй четверти XI в. (см.: [2, с. 82]). Согласно большинству традиционных тибетских источников, буддийские тантрийские учения с учением Калачакра во главе были проповеданы в Индии (во внутреннем помещении ступы Шри Дханьяката) в 881 (880) г. до н.э. Буддой Шакьямуни царю Шамбалы Сучандре и его окружению (см.: [1, с. 49–56]). Согласно этим представлениям, учение Калачакра до 1027 г. было известно и практиковалось только в Шамбале (после посвящения Сучандра и его окружение возвратились в свою страну) и лишь в 1027 г. было вновь принесено (индийским буддийским йогином) в Индию [3, с. 57–88].

<sup>3</sup> В «Шри-Калачакра-тантроттара-тантра-хридае» проповедником выступает царь Шамбалы Яшас, названный воплощением Бодхисаттвы Манджуши (см.: [2, с. 77–78]).

<sup>4</sup> Этот диалог просителя и проповедника, в том числе, может воспроизводиться. В «Шри-Калачакре» представлен воспроизведенный Яшасом диалог Сучандры и Будды Шакьямуни (с сохранением их прямой речи) с небольшими по объему вставками, передающими диалог Сурьяратхи (проситель проповеди в этом случае) и Яшаса (см.: [2, с. 76]).

<sup>5</sup> В учении Калачакра имеется несколько текстов класса «tantra» – см. ниже.

<sup>6</sup> Относящиеся к тантрийскому учению шастры (в тантрийском буддизме шастры – тексты, толкующие вопросы, изложенные в базовом тексте (текстах) тантрийского учения, – в тантре) рассматриваются адептами этого учения как тексты, созданные в его традиции, но не как его тексты. Статус тантр и шастр в рамках тантрийского учения принципиально различен. Толкования, представленные в тантрийских шастрах, могут быть оспорены адептом тантрийского учения, но все, содержащееся в тантре, для него бесспорно (исключая выявленные ошибки, возникшие в процессе бытования тантры). Отмечу, что создание шастр также может приписываться персонажам махаянской мифологии (такая практика встречается и в учении Калачакра), но и в этом случае шастра не становится текстом этого учения (в указанном выше традиционном понимании).



диция данного учения приписывает адресату проповеди или самому проповеднику, либо не рассматривает этот вопрос [2]. Проповедь, представленная таким текстом, является тематически полным (в случае коренного текста) или аспекто-тематическим (в случае производного или дополнительного текста [2]) специфическим руководством в отношении пути религиозного спасения.

Корпус базовых текстов (тантр) учения Калачакра включает в себя фрагменты<sup>7</sup>, которые традиция этого учения относит к его коренному тексту, и шесть текстов, имеющих в полном объеме (все шесть текстов сохранились в тибетском переводе; только один текст полностью сохранился на санскрите; имеются санскритские фрагменты двух текстов – см. ниже)<sup>8</sup>.

Согласно «Вималапрабхе»<sup>9</sup>, объем коренного текста учения Калачакра – «Ади-Будды» (*Ādibuddha, Paramādibuddha, Mūlatantra*) – 12 000 строф размера *anuṣṭubh*<sup>10</sup>, а его структура – пять глав [4, p. 12–14]. Эти главы: о Вселенной – *Lokadhātupaṭala*, об индивидуе – *Adhyātmapaṭala*, о посвящениях в учение Калачакра – *Abhiṣekapaṭala*, о практике этого учения – *Sādhanapaṭala*, о результате этой практики – *Jñānapaṭala* [4, p. 18].

В XI в. целый ряд известных буддийских индийских учителей (Наропада, Садхупутра Шридхаранда и др.) в своих сочинениях приводят фрагменты текста, о котором они сообщают как о коренном тексте учения Калачакра. Некоторые из этих фрагментов весьма протяженны. Так, один из них насчитывает 20 строф размера *anuṣṭubh* и одну строфу из 6 восьмисложных пад (см.: [4, p. 24–26]), другой (размер строф этого фрагмента – *anuṣṭubh*) – 17 строф и три пады (см.: [5, л. 2r–3r]).

Дж. Ньюман пишет: «*Atiśa (982–1054. – A. C.) informs us that his reference ‘to the greate Ādibuddha-tantra’... derives from the oral instructions of his guru Piṅḍo (bSod snyoms pa)*» [6, p. 97]. В рамках буддийских тантрийских учений мне неизвестно употребление названия «*Ādibuddha*» в отношении какого-либо иного текста, чем коренной текст учения Калачакра<sup>11</sup>.

В жизнеописании Ешей Ринчена (*Ye shes rin chen, 1248–1294*), тибетского буддийского учителя, сакьяпинского калачакринца (*sa skya pa dus 'khor ba*), указано, что он «прекрасно знал “Мула-тантру” учения Калачакра (*dus 'khor rtsa rgyud*)» [7, с. 824].

<sup>7</sup> На санскрите (оригинал) и / или в тибетском переводе.

<sup>8</sup> Отмечу здесь, что в настоящей статье не рассматриваются традиционные монгольские переводы названных фрагментов и комплектных тантр учения Калачакра, выполненные с традиционных тибетских переводов этих текстов.

<sup>9</sup> Комментарий к «Шри-Калачакре».

<sup>10</sup> В цитатах, относимых традицией учения Калачакра к его коренному тексту, встречаются отклонения от этого размера (о таком случае см., например, в следующем абзаце).

<sup>11</sup> Дж. Ньюман также полагает, что речь здесь идет о коренном тексте учения Калачакра (см.: [6, p. 97]).



Самое раннее выявленное мной указание на «Ади-Будду» как на утраченный текст относится к 1322 г. – в «Истории буддизма» (1322 [8, с. 2296]). Будон (Bu ston, 1290–1364), выдающийся тибетский специалист в области учения Калачакра, называет коренной текст этого учения утерянным (см.: [9, с. 172]). Таким образом, если принять приведенное свидетельство о Ешей Ринчене и традиционные указания на 1027 г. как на время появления в Индии текстов учения Калачакра<sup>12</sup>, его коренной текст как комплектное сочинение бытовал в Индии и Тибете по крайней мере в 1027–1294 гг. Уже для Будона данный текст был недоступен как комплектное сочинение (при этом Будон указывает, что коренной текст учения Калачакра сохраняется в Шамбале [9, с. 172]).

Шесть тантр учения Калачакра, сохранившихся в полном объеме:

- «Секоддеша» (174 строфы размера *anuṣṭubh*);
  - «Шри-Калачакра» («Шри-Калачакра-нама-тантра-раджа», «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа», «Лажху-Калачакра-тантра», «Лажху-тантра»; 1048 строф<sup>13</sup> размера *sragdhara*; неизвестная науке редакция «Шри-Калачакры» с другим стихотворным размером была открыта мной в 2018 г., см. ниже);
  - «Шри-Калачакра-тантроттара-тантра-хридая» (157 строф; в тибетском переводе сочинения большинство строф имеет 19 слогов в паде, ряд – 17, 21, 23);
  - «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридая» (178 строф и 9 пад в некомплектных строфах; стихотворный размер – *sragdhara*);
  - «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантра» (47 строф; в тибетском переводе сочинения строфы имеют 7 слогов в паде);
  - «Шекапракрия» (37 строф; стихотворный размер – *sragdhara*)<sup>14</sup>.
- Структуры второго и четвертого текстов списка идентичны структуре, указанной в описании коренного текста (АВ). Остальные тексты списка не имеют деления на главы.

Неизвестная науке редакция «Шри-Калачакры» была обнаружена мной в июле 2018 г. при ознакомлении с одним из тибетских переводов этой тантры<sup>15</sup>. В данной редакции для облегчения понимания – как указано в индийском колофоне к «Шри-Калачакре» в этой редакции – каждая строфа разделена на три строфы. В настоящее время мной готовится к публикации материал о данном тексте. Удалось установить, что «Шри-Калачакра» в этой редакции является исходным текстом в отно-

<sup>12</sup> См. примеч. 2.

<sup>13</sup> В наибольшем имеющемся варианте.

<sup>14</sup> Далее в тексте для обозначения этих шести тантр используются сокращения, соответственно – SU, ŚKC, ŚKCUTN, ŚKCH, ŚKCG, ŚP, а для обозначения «Ади-Будды» – сокращение АВ (см.: Список сокращений в конце статьи).

<sup>15</sup> Этот перевод сохраняется в одной из традиций тибетского буддизма.



шении «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантры». Более детально этот вопрос будет рассмотрен в готовящейся к публикации статье «“Шри-Калачакра-гарбха-нама-мантра”. Исследование. Перевод. Комментарий».

Возможно, имелся исходный текст в отношении «Шри-Калачакра-тантроттара-мантра-хридай» (в названии этой мантры имеется спецификатор «hṛīdaya»). Цитируемые в «Секоддеша-тике» Наропады (PASSUT) две строфы текста, упоминаемого как «Kālacakrottara» (см.: [10, p. 34]), и пять строф текста, упоминаемого как «Tantrottara» [10, p. 57–58], имеются в ŚKCUTN. Если будут обнаружены другие строфы «Калачакроттары» («Тантроттары»), будет необходимо сравнить их со строфами ŚKCUTN. Если второй текст является краткой версией первого текста, то некоторые из имеющихся цитат из первого текста могут отсутствовать во втором тексте. В то же время в случае ссылок на «Калачакроттару» («Тантроттару») может иметься сокращение названия ŚKCUTN. В этом случае, в частности, не назван спецификатор «hṛīdaya». Вопрос о том, существовал ли исходный текст в отношении ŚKCUTN, требует дальнейшего изучения.

Большая часть санскритского оригинала «Секоддеша» (примерно 76%) содержится в сохранившихся фрагментах этого текста, а также в цитатах из него, приведенных в других текстах (см.: [11]). Сочинение «Шри-Калачакра» полностью сохранилось на санскрите. Также известно несколько строф санскритского оригинала «Шри-Калачакра-тантроттара-мантра-хридай» (см. выше). Санскритские оригиналы последних трех текстов списка неизвестны, но в отношении каждого из них мной был выявлен исходный текст на санскрите (определенный набор фрагментов второго текста списка) (см.: [12, с. 12–15; 13, p. 45–52; 2, с. 78–81], а также примеч. 33).

Все шесть текстов списка представлены (в тибетском переводе) в Ганджуре (bKa' 'gyur). Тибетский перевод четвертого текста списка имеется только в лхасском издании Ганджура. Данные шесть текстов перечислены выше в том порядке, в котором они представлены в этом издании Ганджура.

Два ранних издания тибетского перевода «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридай» были обнаружены мной в Северо-Восточном Тибете в мае 2006 г. и июле 2009 г. Это: издание монастыря Раджя Даший джуннэй (Ra rgya bKra' shis 'byung gnas) и издание монастыря Гумбум Джамба лин (sKu 'bum Byams pa gling). Второе издание<sup>16</sup> основано на первом издании<sup>17</sup>. Оба этих ксилографа были опубликованы (факсимильное издание) [14; 15] и описаны мною [12, 13]. Также критическое издание тибетского перевода этой мантры [16] было выполнено на основе изда-

<sup>16</sup> Это издание было впервые осуществлено в XIX в., не позднее 1860 г. (см.: [12, с. 9]).

<sup>17</sup> Данное издание основано на тексте, который был обнаружен Лондол-ламой Агван Лобсаном (1719–1795) не позднее 1780 г. (см.: [12, с. 10]).



ний названных двух монастырей Северо-Восточного Тибета и варианта, представленного в лхаском издании Ганджура.

Неизвестный науке вариант «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридаи» (в тибетском переводе) был обнаружен мной в Северо-Восточном Тибете в мае 2018 г. Он существенно отличается от варианта данной тантры, представленного в трех вышеупомянутых изданиях<sup>18</sup>. В настоящее время мной проводится исследование названного обнаруженного варианта этой тантры.

Тибетоязычный образ<sup>19</sup> неизвестной тантры учения Калачакра выявлен мной (24 января 2019 г.) в Габуме (bKa' 'bum – собрание сочинений) Будона. То есть был выявлен тибетоязычный текст, санскритский оригинал которого<sup>20</sup> являлся бы тантрой учения Калачакра, если бы такой санскритский текст существовал. Речь идет о третьем тексте в указанном Габуме<sup>21</sup>, сочинении с названием «dPal sbyor ba yan lag drug gi rgyud». Это тибетское выражение соответствует санскритскому выражению «Śrīṣaḍaṅgayogatantra»<sup>22</sup>. Данное сочинение представляет собой набор ряда фрагментов (в тибетском переводе) четырех глав «Шри-Калачакры» (исключая первую главу). Перед фрагментами имеются фразы-вставки, указывающие на главу, из которой этот фрагмент взят («В Садхана-патале», тибет. «sGrub ler»; и др.). Строфы внутри фрагментов пронумерованы в соответствии с расположением этих строф в исходном тексте («Шри-Калачакра»). В сочинении, завершая его, также приведена (без нумерации) половина строфы – третья и четвертая пады строфы 253 пятой главы «Шри-Калачакры» (SKC 5.253cd). Таким образом, «технически» – в рамках текстовой традиции учения Калачакра – санскритский оригинал данного текста<sup>23</sup> являлся бы производной тантрой этого учения<sup>24</sup> (составить этот санскритский текст очень просто). Также и спецификатор «tantra» употреблен (в форме тибетоязычного эквивалента – rgyud) в самом названии сочинения. Однако такая тантра неизвестна, и не выявлены упоминания о ней. В самом тибетоязычном тексте в Габуме Будона санскритское название данного сочинения не указано<sup>25</sup>.

<sup>18</sup> В целом тексты всех трех этих изданий близки друг другу.

<sup>19</sup> Почему здесь употреблено выражение «тибетоязычный образ» вместо простого указания «тибетский перевод», станет ясно из сказанного далее.

<sup>20</sup> Не рассматривая фразы-вставки технического характера (см. ниже).

<sup>21</sup> Этот текст расположен после тибетских переводов «Шри-Калачакры» и «Вимала-прабхи».

<sup>22</sup> Шаданга-йога – итоговая практика учения Калачакра.

<sup>23</sup> Не рассматривая указанные фразы-вставки.

<sup>24</sup> О механизме создания производных тантр в традиции учения Калачакра см. ниже.

<sup>25</sup> В тексте отсутствует стандартная формула для названия в случае тибетского перевода с санскрита: «На санскрите: ... На тибетском языке: ...».



Кроме того, в начале этого текста вместо фразы поклонения приведена последняя строфа второй главы «Шри-Калачакры» (эта строфа содержит ряд восхвалений<sup>26</sup>). Таким образом, только название сочинения и указанные фразы-вставки являются его оригинальными частями. Индийский колофон (в тибетском переводе) и тибетский колофон отсутствуют. Соответственно, нет никаких указаний на то, что рассматриваемый тибетоязычный текст является переводом санскритского сочинения. Нельзя исключать, что этот текст из Габума Будона был составлен им самим, так как на данный момент мне данный текст известен только по собранию сочинений Будона<sup>27</sup>, и никакие упоминания о нем в других источниках не выявлены. Если данный текст из Габума Будона не является переводом имевшегося санскритского сочинения, в плане традиции речь здесь идет о фальсификации. В любом случае (имелся или нет санскритский оригинал) составитель этого сочинения был вполне осведомлен в отношении механизма создания канонических производных тантр учения Калачакра и в отношении допустимых в процессе создания производных тантр этого учения видов редакции<sup>28</sup>. При этом составитель сочинения ограничил свое творчество в плане написания текста лишь созданием названия сочинения и фраз-вставок – даже фразу поклонения он не захотел ни создать, ни позаимствовать из тантр учения Калачакра, заменив эту фразу одной из строф исходного текста.

Следует отметить, что данное сочинение из Габума Будона, несомненно, полезно для адепта названного учения, поскольку являет собой тематическую подборку фрагментов «Шри-Калачакры». Также это сочинение представляет значительный интерес для исследователя данного учения, поскольку подборка эта составлена традиционным специалистом в области учения Калачакра по определенному, требующему выявления, плану. В том числе в этой подборке нарушается оригинальная последовательность фрагментов «Шри-Калачакры» (фрагмент второй главы следует за фрагментом четвертой главы и др.). Данному сочинению из Габума Будона будет посвящена отдельная статья.

Обратимся к традиционной информации о связях между тантрами учения Калачакра (все необходимые ссылки на источники в отношении информации, приведенной в перечне ниже, см.: [2]):

---

<sup>26</sup> Согласно «Вималапрабхе» (см.: [4, р. 271]), эти восхваления адресованы царю Шамбалы Яшасу.

<sup>27</sup> Даже в очень обширной базе тибетских буддийских текстов сайта <https://www.tbrc.org> этот текст представлен только в собрании сочинений Будона.

<sup>28</sup> В том числе в гарчаге (dkar chag – перечень сочинений) третьего тома Габума Будона в отношении данного сочинения имеется фраза, содержащая указание на механизм его создания («dPal sbyor ba yan lag drug gi rgyud zur du bskol ba»). О значении термина «bskol ba» в данном контексте см. ниже.



– «Секоддеша» и «Шри-Калачакра» названы извлечениями из «Ади-Будды» (при этом не указано прямо, является ли SU одним фрагментом ĀB, или же это набор ряда фрагментов одной или нескольких глав ĀB – устранение этой неопределенности представлено в настоящей статье, а ŚKC полагается созданным с изменением стихотворного размера идентичным по структуре кратким вариантом ĀB);

– «Шри-Калачакра-тантроттара-тантра-хридая» названа дополнительным текстом к «Шри-Калачакре» (при этом потребовалась его специальная легитимация (см.: [2, с. 78]));

– «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридая», «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантра» и «Шекапракрия» названы извлечениями из «Шри-Калачакры» (в колофонах к ŚKCH, ŚKCG и ŚP указано, что эти сочинения являются извлечениями из ŚKC, но выявленный мной характер этих извлечений неопределен).

В «Шри-Калачакре» удалось выявить редакцию четырех строф из числа строф, приписываемых в «Вималапрабхе» «Ади-Будде», что позволило определить использованные виды редакции, а также атрибутировать (в рамках традиционных представлений об «Ади-Будде») первую из этих строф и три другие строфы, также относимые традицией учения Калачакра к «Ади-Будде».

В ходе исследования связей между шестью наличными каноническими тантрами учения Калачакра в корпусе тантр этого учения выявлены система текстов в отношении четырех тантр и система текстов в отношении пяти тантр (при этом первая система является подсистемой второй). С выявлением второй системы текстов связано обнаружение в «Шри-Калачакре» редакции еще шести относящихся согласно традиции к «Ади-Будде» строф (представлены в «Секоддеше») <sup>29</sup>.

Данные три вопроса: 1) выявление в «Шри-Калачакре» редакции четырех строф, отнесенных в «Вималапрабхе» к «Ади-Будде»; 2) выявление системы текстов в отношении четырех тантр учения Калачакра и 3) выявление системы текстов в отношении пяти его тантр – рассмотрены ниже в трех соответствующих разделах.

### **Выявление в «Шри-Калачакре» редакции четырех строф, отнесенных в «Вималапрабхе» к «Ади-Будде»**

В «Шри-Калачакре» выявлена редакция четырех строф из числа строф, приписываемых в «Вималапрабхе» «Ади-Будде».

В ŚKC 1.1a и начальной трети следующей пады представлена редакция первой строфы в отнесенной в «Вималапрабхе» к «Мула-тантре» («Ади-Будде») группе из четырех строф [4, р. 32].

<sup>29</sup> Речь идет об общем текстовом блоке в «Секоддеше» и «Шри-Калачакре», а также об имеющейся в «Шри-Калачакре» редакции текста, представленного в четырех строфах «Секоддеша» (см. ниже).





Первая строфа указанной группы из четырех строф:

sarvajño jñānakāyo yo mārtaṇḍavapuravyayaḥ |  
padmapatrāyatākṣaḥ śrī buddhaḥ siṃhāsane sthitaḥ ||  
[4, p. 32]

ŚKC 1.1a и начальная треть следующей пады:

sarvajñaṃ jñānakāyaṃ dinakaravapuṣaṃ padmapatrāyatākṣaṃ  
buddhaṃ siṃhāsanasthaṃ  
[17, p. 1]

Таким образом, если принять указанную атрибуцию «Вималапрабхи», то первая строфа названной группы из четырех строф является первой строфой первой главы «Ади-Будды» (ĀВ 1.1), а остальные строфы данной группы – второй – четвертой строфами этой главы соответственно (ĀВ 1.2, ĀВ 1.3 и ĀВ 1.4).

В ŚKC 1.2abc и начальных двух слогах следующей пады представлена редакция трех последних строф в отнесенной в «Вималапрабхе» к «Ади-Будде» группе из восьми строф [4, p. 33].

Указанные три строфы:

śūnyam jñānam ca bindum ca varam vajradharam mahat |  
pañcākṣaram mahāśūnyam binduśūnyam ṣaḍkṣaram ||

buddhadevāsuraṇeva bāhye dehe pareṣu ca |  
puruṣam prakṛtiṣvevaṃ pañcaviṃśati(ta)maṃ param ||

dehe viśvasya mānam yat trailokyotpattikāraṇam |  
muktim devāsuraḍinam sarvametata yathā sphuṭam ||  
[4, p. 33]

ŚKC 1.2abc и начальные два слога следующей пады:

śūnyam jñānamca bindum varakuliśadharam buddhadevāsuraṃśca  
bāhye dehe pare ca prakṛtiṣu puruṣam pañcaviṃśatatmakamca |  
dehe viśvasya mānam tribhuvanaracam mukti devāsuraṇā-  
metata

[17, p. 1]

Соответственно, при представлении в «Шри-Калачакре» указанных четырех строф, относимых в «Вималапрабхе» к «Ади-Будде», использованы следующие основные виды редакции:

– объединение в ряде случаев трех пад в одну паду с элиминацией трех слогов;



- элиминация как строф и их блоков, так и пад, а также слов;
- использование синонимов.

Выявление в «Шри-Калачакре» редакции четырех строф из числа строф, приписываемых в «Вималапрабхе» «Ади-Будде», свидетельствует в пользу традиционных представлений о том, что «Шри-Калачакра» является извлечением из «Ади-Будды».

Более подробно вопрос о представлении в строфах «Шри-Калачакры» строф, которые традиция учения Калачакра приписывает «Ади-Будде», будет рассмотрен в отдельной статье.

### **Выявление системы текстов в отношении четырех тантр учения Калачакра**

С помощью методов теории систем была выявлена и исчерпывающим образом описана иерархическая двухуровневая система текстов, включающая в себя сочинение «Шри-Калачакра» и производные от него три сочинения («Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридая», «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантра», «Шекапракрия») <sup>30</sup>.

Если принять указания традиции учения Калачакра на то, что «Секоддеша» и «Шри-Калачакра» являются извлечениями из «Ади-Будды» <sup>31</sup>, то шесть текстов корпуса <sup>32</sup> образуют иерархическую трехуровневую систему текстов. Однако истинность или ложность этих указаний не могут быть установлены в отсутствие «Ади-Будды» как комплектного текста.

Благодаря выявлению названной иерархической двухуровневой системы текстов был частично реконструирован процесс формирования корпуса тантр учения Калачакра (см.: [2, с. 82]). Также было определено функциональное назначение каждого из текстов данного корпуса (см.: [2, с. 82–83]).

Кроме того, благодаря выявлению названной иерархической двухуровневой системы текстов для каждого из трех производных текстов этой системы (ŚKCH, ŚKCG и ŚP) был выявлен исходный текст на санскрите (определенный набор фрагментов ŚKC) <sup>33</sup>.

<sup>30</sup> См.: [2, с. 78–83; 18, с. 75–76].

<sup>31</sup> Даже в этом случае в «Шри-Калачакре» имеются оригинальные части (см.: [2, с. 75–76]), а в «Секоддеше», вероятно, имеются оригинальные части (см. ниже). Везде далее это указание принимается во внимание.

<sup>32</sup> За исключением сочинения «Шри-Калачакра-тантроттара-тантра-хридая», посвященного другим темам (см.: [2, с. 77–78, 83]).

<sup>33</sup> Выявленные для ŚKCH и ŚKCG исходные тексты на санскрите не являются реконструкциями оригиналов – в ŚKCH и ŚKCG выявлены случаи редакции фрагментов ŚK, не позволяющие считать эти исходные тексты оригиналами (см.: [2; 18]); также этот вопрос в отношении ŚKCG будет рассмотрен в готовящейся статье об этой тантре). Вопрос о том, является ли выявленный для ŚP исходный текст на санскрите реконструкцией оригинала (исключая имеющуюся вставку в ŚP – см.: [2]), требует исследования.



Выявление этих трех исходных текстов на санскрите открыло путь для понимания и перевода ŚKCH, ŚKCG и ŚP, поскольку были обнаружены ошибки в этих трех производных тантрах<sup>34</sup>, и в отношении этих трех тантр стало возможным использовать комментарии к «Шри-Калачакре».

В этой парадигме<sup>35</sup> был выполнен перевод (первый в науке) пятой главы «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридаи» и написаны комментарии к этой главе [19].

Также в этой парадигме в 2016 г. был выполнен перевод (первый в науке) «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантры»<sup>36</sup>. Комментарий к этой тантре был написан мной в конце 2018 г. Эти перевод и комментарий будут представлены в статье «“Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантра”. Исследование. Перевод. Комментарий»<sup>37</sup>.

### **Выявление системы текстов в отношении пяти тантр учения Калачакра**

Вопрос поиска общих текстовых блоков в «Секоддеше» и «Шри-Калачакре» поставлен впервые мной (см.: [20]<sup>38</sup>). Этот вопрос возникает естественным образом (благодаря наличию традиционных указаний на то, что данные тексты являются извлечениями из «Ади-Будды»<sup>39</sup>) и, несомненно, важен для изучения процесса создания тантр учения Калачакра.

Вопрос об отношении «Секоддеш» к «Ади-Будде» и в целом о сочинении, исходном в отношении «Секоддеш», рассматривался исследователями, по крайней мере с 1941 г., однако был разрешен мной (в плане выявления традиционной информации об отношении «Секоддеш» к «Ади-Будде»<sup>40</sup>).

Только в этом ключе данный вопрос и должен рассматриваться (а не об отношении «Секоддеш» к «Ади-Будде»), поскольку то, что сочинение «Ади-Будда» существовало как комплектный текст с указанными

<sup>34</sup> С докладом на тему «Выявление ошибок в тибетском переводе “Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантры”, представленном в Ганджуре» я выступил 8 ноября 2018 г. на первой Всероссийской конференции переводчиков буддийских текстов. В настоящее время видеозапись этого доклада доступна по следующей ссылке: [https://www.youtube.com/watch?v=I1Fhhz\\_jmyQ](https://www.youtube.com/watch?v=I1Fhhz_jmyQ)

<sup>35</sup> Использование выявленного исходного текста на санскрите и комментариев к «Шри-Калачакре».

<sup>36</sup> Для фиксации факта выполнения этого перевода он был отправлен мной на ряд электронных адресов.

<sup>37</sup> Эта статья готовится к печати.

<sup>38</sup> Данная статья написана в 2016 г.

<sup>39</sup> С изменением стихотворного размера с *anuṣṭubh* на *sragdhara* в случае «Шри-Калачакры».

<sup>40</sup> Решение было получено 20 апреля 2016 г.



в «Вималапрабхе» характеристиками (см. выше), на основании известных сейчас данных не может быть доказано.

Проведем прежде обзор суждений исследователей об отношении «Секоддеши» к «Ади-Будде» и в целом о сочинении, исходном в отношении «Секоддеши», и уже затем, проанализировав эти суждения, обратимся к исследованию традиционной информации об отношении «Секоддеши» к «Ади-Будде».

На титульном листе издания «Парамартха-санграха-нама-секоддешатики», осуществленного М. Карелли в 1941 г. [10], указывается, что этот текст – «a commentary of the Sekoddeśa Section of the Kālacakra Tantra». В отношении тантр учения Калачакра название «Калачакра-тантра» может быть использовано для «Шри-Калачакры» («Шри-Калачакра-нама-тантра-раджа»), но не для «Ади-Будды»<sup>41</sup>. Частью «Шри-Калачакры» «Секоддеша» не является (этот факт легко поддается проверке, поскольку оба сочинения сохранились).

А. Вайман пишет: «*Sekoddeśaṭīkā*, a commentary on part of the *Kālacakra-tantra*» [22, p. 164]. В этом утверждении допущена та же ошибка, что и в суждении, рассмотренном перед этим.

Дж. Ньюман пишет: «The *Sekoddeśa* is a part of the *Kālacakra mūlatantra*. This is apparent from the way the great Tibetan *Kālacakra* scholar Bu ston Rin chen grub refers to the *Sekoddeśa*: / *dus kyi 'khor lo'i* ... “The *Sekoddeśa*, a section of the *Kālacakra mūlatantra* – ‘Bro Shes rab grags’ translation.” One could repeat this identification of the *Sekoddeśa* from any number of other Tibetan sources. The exact position of the *Sekoddeśa* within the *Paramādibuddha* cannot be easily determined from the text colophons to the Tibetan translations: (1) *'jig rten khams kyi le'ur le'u lnga pa'i mchog tu mi 'gyur ba'i dbang gi sgrub thabs mdor bstan pa*. ... (2) *'jig rten gyi khams kyi le'u la sogs pa las le'u lnga pa mchog tu mi 'gyur ba'i dbang gis* (read: *gi*) *bsgrub pa mdor bsdu pa'i le'u zhes bya ba*. ... “The brief account for performance of initiation into the fifth chapter’s supreme unchanging (bliss, or gnosis); from (the fifth chapter of the *Paramādibuddha*’s five chapters –) the chapters on the cosmos and so forth.” There are significant differences in the Tibetan translations of this text colophon (or, more accurately, colophons: the translators must have had variant texts in front of them). The large parenthetical insertion in my translation is based on... *Kālacakrapāda*’s statement in his *Sekoddeśaṭīkā*: *rtsa ba'i rgyud*... “This *Sekoddeśa* was extracted from the fifth chapter of the *mūlatantra*.” The *Sekoddeśa* probably represents the largest coherent fragment of the *Paramādibuddha* that has come down to us... However, the fragments of the *Paramādibuddha* that are scattered throughout the *Vimalaprabhā* and other commentaries, taken together, exceed the bulk of the *Sekoddeśa*. The first chapter of the *Vimalaprabhā* alone contains seventy-two verses quoted from

<sup>41</sup> С. С. Бахулкар отмечает данную ошибку в этой фразе на титульном листе [21, p. 149].



the *Paramādibuddha* that are not taken from the *Sekoddeśa*. The four subsequent chapters of the *Vimalaprabhā* are also rich in *mūlatantra* quotations» [6, p. 96].

Это рассуждение в целом будет проанализировано ниже. Здесь отмечу, что Дж. Ньюман не рассматривал остальные четыре главы «Вималапрабхи»<sup>42</sup> на предмет наличия цитат из «Секоддеша». Три цитаты из «Секоддеша» имеются во второй главе «Вималапрабхи» (см.: [4, p. 223, 228]<sup>43</sup>). Здесь эти цитаты атрибутированы соответственно следующим образом: «yathā mūlatanre sekoddeśe bhagavānāha» [4, p. 223]; «yathā mūlatanre bhagavānāha sekoddeśe» [4, p. 228]. Будон переводит обе эти фразы так: «de bzhin du rtsa ba'i rgyud kyi dbang mdor bstan pa las bcom ldan 'das kyis gsung pa» [25, л. 73v, 78r–78v]. Таким образом, согласно Будону, здесь указано, что «Секоддеша» является частью «Ади-Будды». Какой-либо иной информации об отношении «Секоддеша» к «Ади-Будде» в этих ссылках в «Вималапрабхе» нет.

Дж. Орофино пишет: «As Newman has already remarked... it is not easy to determine the exact position of the *Sekoddeśa* within the *Paramādibuddha*. The colophons of two Tibetan translations allow different interpretations: The colophon of the first Tibetan translation... implies that the *Sekoddeśa*... was extracted from the first chapter on the Wordly realms, but in the second translation this statement is followed by the word “etc.” ... In this case the meaning would change and the statement could be interpreted as referring to the entire text of the *Paramādibuddha*, starting from the *lokadhātupaṭala*. I am also, as is Newman, rather inclined to think that the second Tibetan text is in this case more reliable and that the *Sekoddeśa* could be a section of the fifth chapter of the *Paramādibuddha*. This hypothesis is confirmed in the introductory chapter of Kālacakrapāda's *Sekoddeśaṭīkā* where he states that the *Sekoddeśa* was extracted from the fifth chapter of the *Mūlatantra*» [26, p. 14–15].

В статье, опубликованной в 2009 г., Дж. Орофино повторила (уже без ссылки на Дж. Ньюмана) это рассуждение [27, p. 28]. Также в этой статье она пишет, что «Секоддеша» – «in fact, considered to be a section of the *Paramādibuddha*, or the *Mulakālacakratantra*» [27, p. 27].

С. С. Бахулкар пишет: «Work which forms the basis of Nāropā's commentary is not a part of the *Laghutantra*, but it is presumably a section, technically called 'a brief explanation' (*uddeśa*), belonging to the *Mūlatantra* which is otherwise called 'the *Paramādibuddha*' ..., of which the *Kālacakratantra* is supposedly an abridged version (*Laghutantra*)...» [21, p. 149].

<sup>42</sup> Пять глав этого комментария к «Шри-Калачакре» соответствуют пяти главам «Шри-Калачакры».

<sup>43</sup> Отмечу также, что в третьей главе «Вималапрабхи» в составе приведенного неатрибутированного моления имеется фраза «śūnyatākaruṇābhinnam bodhicittam yadākṣaras» [23, p. 106], в то время как вторая часть строфы 147 «Секоддеша»: «śūnyatākaruṇābhinnam bodhicittam tadacyutam» [24, p. 164].



Дж. Андресен пишет: «Although we no longer have extant Sanskrit and Tibetan redactions of the *Paramādibuddha*, one section of this text, the *Sekoddeśa*, exists in both Sanskrit and Tibetan» [28, p. 81]. И далее: «As Newman and Orofino have noted... it is not easy to determine where the *Sekoddeśa* may have appeared within the text of the *Paramādibuddha*, though they speculate that it was a section from the fifth chapter» [28, p. 81–82].

Ф. Сферра указывает (без какой-либо аргументации), что «Секоддеша» – «a section of the fifth chapter of the *Paramādibuddha*» [29, p. 114]<sup>44</sup>. Также он пишет (вновь без какой-либо аргументации): «In the *Sekoddeśa*, the only chapter of the *Mulakālacakratantra* that has reached us» [30, p. 87] и «The *Sekoddeśa*, the longest surviving fragment of the *Ādibuddha*, the root-tantra of the *Kālacakra* system» [31, p. 11].

Д. Грэй пишет: «The *Paramādibuddha*... A number of early *Kālacakra* texts quote from it, and a significant portion is preserved in *Nāropa's Sekoddeśaṭīkā*, which purports to comment on the chapter on consecration in this text» [32, p. 201].

В данном обзоре представлены цитаты из 11 публикаций восьми авторов. Самая ранняя из них относится к 1941 г., прочие охватывают период с 1977 по 2009 г. Как показывает представленное в настоящей статье исследование, ни одно из приведенных в данном обзоре суждений не соответствует выявленным в ходе этого исследования традиционным представлениям (см. ниже). Только Дж. Ньюман и Дж. Орофино обсуждают отношение «Секоддеша» к «Ади-Будде» (при этом Дж. Орофино точно следует Дж. Ньюману). Представленные мнения по данному вопросу других исследователей выражены в виде догм (без каких-либо аргументов).

Дж. Ньюман и Дж. Орофино приводят неполную информацию о высказывании Калачакрапады в комментарии к «Секоддеше» о происхождении этой тантры. Они используют здесь только пекинское издание Данджура. В дэргэском издании Данджура это высказывание имеет иную форму: «Эта “Секоддеша” является извлечением из 50-й (тибет. *Inga bcsu pa*) части (главы, раздела) (тибет. *le'u*) “Мула-тантры”» [5, л. 3v]. О каком делении «Мула-тантры» («Ади-Будды») здесь говорится, неясно. Соответственно, даже форма этого высказывания не может быть определена.

Дж. Ньюман цитирует [6, p. 96] (из публикации С. Нишиоки<sup>45</sup>) фразу Будона о том, что «Секоддеша» является частью (тибет. *dum bu*) «Ади-Будды», однако неясно, является ли эта часть одним фрагментом «Ади-Будды»<sup>46</sup>, и Будон не имел прямого знания об отношении «Секоддеша»

<sup>44</sup> Эта цитата взята из той части статьи, которая была написана Ф. Сферрой (см.: [29, p. 113]).

<sup>45</sup> Ссылка Дж. Ньюмана на работу С. Нишиоки [33] здесь: «Nishioka (1983: 70) (index № 1546)» [6, p. 99].

<sup>46</sup> См. следующее примечание.



к «Ади-Будде». Как отмечено выше, среди утраченных произведений Будон называет коренной текст учения Калачакра. В своей работе, посвященной «Секоддеше», Будон отмечает только, что эта тантра-раджа (тибет. *rgyud gyi rgyal po*) была извлечена из «Шри-Парамади-Будды» [34, л. 1v]. Слова «была извлечена» могут относиться здесь и к тому факту, что извлечение представляет собой набор фрагментов исходного текста<sup>47</sup>.

Два колофона на тибетском языке (см. выше в цитате из статьи Дж. Ньюмана) это – два тибетских перевода одного или, соответственно, двух санскритских колофонов к «Секоддеше». В первом случае расхождение в начальной части этих переводов может быть вызвано ошибкой (ошибками), возникшей при переводе или в ходе бытования, а расхождение в заключительной части – различной передачей санскритского термина (терминов), использованного для спецификации «Секоддешы».

Приводившееся выше утверждение Дж. Ньюмана – «The second translation<sup>48</sup> is only extant in the unique manuscript *Phu sbrag dgon pa'i bka' gyur bris ma*» [6, p. 99, note 12] – не соответствует действительности. Этот тибетский перевод санскритского колофона к «Секоддеше» содержится в тибетском переводе комментария к «Секоддеше» Калачакрапады: «'jig rten gyi khams kyi le'u la sogs pa las | le'u lnga pa mchog tu mi 'gyur ba'i dbang gi sgrub pa'i mdor bsdus pa'i le'u zhes pa ni |» [5, л. 27v]<sup>49</sup>. Перевод данного сочинения Калачакрапады содержится в различных изданиях Данджура. Следовательно, этот перевод колофона является широко распространенным текстом.

Переводчиками SUT на тибетский язык являются Соманатха<sup>50</sup> и Бро гэлон Шейраб Даг ('Bro dge slong Shes rab Grags)<sup>51</sup>. Они являются также первыми переводчиками «Секоддешы» на тибетский язык (см.: [36, л. 21r]). Затем «Секоддеша» была переведена на тибетский язык Ринчен Джалцаном (Rin chen rGyal mtsan) [36, л. 21r]. В этом переводе, представленном в различных изданиях Ганджура (за исключением упомянутого выше манускрипта)<sup>52</sup>, тибетским переводом санскритского колофона является текст, представленный в статье Дж. Ньюмана под

<sup>47</sup> Как отмечалось выше, этот факт был установлен мною для трех тантр учения Калачакра (ŚKCH, ŚKCG и ŚP), которые, согласно традиционным указаниям, являются извлечениями из ŚKC. Каждый из этих трех производных текстов включает в себя набор фрагментов нескольких глав исходного текста (ŚKC).

<sup>48</sup> Текст под номером 2 в приведенном выше фрагменте статьи Дж. Ньюмана.

<sup>49</sup> Здесь добавлен только знак препинания «shad», и имеются данные три грамматических отличия: «dbang gi sgrub pa'i» вместо «dbang gi sgrub pa» (в этих трех случаях текст в переводе SUT корректен).

<sup>50</sup> Родился в конце X в. [35, с. 134].

<sup>51</sup> Родился в начале XI в. [7, с. 1243].

<sup>52</sup> С упоминанием имен первых переводчиков в колофоне к этому тибетскому переводу SU.



номером 1 (см. выше). Будон цитирует этот перевод колофона в своем комментарии к «Секоддеше» [37, л. 69г].

Поскольку Соманатха и Шейраб Даг являются переводчиками SUṬ и SU на тибетский язык, тибетские переводы санскритского колофона к SU в первом переводе SU на тибетский язык и в переводе SUṬ на тибетский язык могут быть идентичны.

Если существующий перевод колофона в переводе SU Ринчен Джалцана отличается от перевода колофона в первом тибетском переводе SU, то перевод колофона к SU в переводе SUṬ является самым ранним доступным переводом этого колофона на тибетский язык<sup>53</sup>.

Перевод колофона, выполненный Соманатхой и Шейраб Дагом (тибет. 'jig rten gyi khams kyi le'u la sogs pa las | le'u lnga pa mchog tu mi 'gyur ba'i dbang gi sgrub pa'i mdor bsdus pa'i le'u zhes pa ni |)<sup>54</sup>, далее буду называть «перевод А», другой же перевод колофона (тибет. 'jig rten khams kyi le'ur le'u lnga pa'i mchog tu mi 'gyur ba'i dbang gi sgrub thabs mdor bstan pa)<sup>55</sup> – «перевод В».

Также отмечу здесь, что в различных изданиях тибетского буддийского канона одновременно имеются и перевод А (в переводе SUṬ в Данджуре) и перевод В (в переводе SU в Ганджуре<sup>56</sup>).

Первая часть перевода А<sup>57</sup> представляет собой следующее указание на источник «Секоддеша»: «Из главы о Вселенной и прочих [глав «Ади-Будды»<sup>58</sup>]» [5, л. 27v].

Также в переводе А о «Секоддеше» сказано как о «mdor bsdus pa'i le'u»<sup>59</sup>. Возможное предположение о том, что «Секоддеша» является разделом (или любым фрагментом) «Ади-Будды», содержащим при этом набор фрагментов глав этого сочинения, маловероятно. В случае принятия указания первой части перевода А предположение о том, что «Секоддеша» была создана как отдельный текст на основе фрагментов глав «Ади-Будды», представляется более вероятным. В этом случае во фразе «mdor bsdus pa'i le'u» термин «le'u» обозначает такое извлечение из исходного текста (такую его «часть»), которое представляет собой набор его фрагментов, а термин «mdor bsdus pa» является спецификато-

<sup>53</sup> Санскритский оригинал данного колофона неизвестен.

<sup>54</sup> С учетом замечаний, приведенных в примечании 49, этот колофон соответствует тексту под номером 2 в процитированном выше фрагменте статьи Дж. Ньюмана.

<sup>55</sup> Текст под номером 1 в приведенном выше фрагменте статьи Дж. Ньюмана.

<sup>56</sup> В названном Дж. Ньюманом манускрипте тибетского перевода SU нет перевода В.

<sup>57</sup> Тибет. 'jig rten gyi khams kyi le'u la sogs pa las.

<sup>58</sup> В традиционных указаниях только «Ади-Будда» называется исходным текстом в отношении «Секоддеша».

<sup>59</sup> Тибет. *le'u* (в данном выражении – определяемое слово) – «часть», «раздел», «глава», «статья». Тибет. «mdor bsdus pa» (в данном выражении – определение) здесь – специальный термин (см. ниже).





ром, указывающим на характер этого извлечения (см. ниже анализ термина «mdor bsdu pa»).

Во второй части перевода А<sup>60</sup> и во второй части перевода В<sup>61</sup> термин «сека»<sup>62</sup> названия «Секоддеша» трактуется как парамакшарабхишека<sup>63</sup>, а тема парамакшарабхишеки<sup>64</sup> отнесена к пятой главе «Ади-Будды».

В первой части перевода В<sup>65</sup> в качестве источника «Секоддеша» указана только первая глава «Ади-Будды»<sup>66</sup>. Таким образом, в переводе В находим указания на то, что источниками «Секоддеша» являются первая (указание первой части перевода В) и пятая (указание его второй части) главы «Ади-Будды».

Я могу предположить<sup>67</sup>, что в переводе В представлено своего рода сокращение: первая и последняя главы исходного текста («Ади-Будда») там названы источниками производного текста («Секоддеша»), что может указывать на то, что источниками этого производного текста являются все главы этого исходного текста. При такой интерпретации можно говорить об исчезновении различия между переводом А и переводом В в вопросе об источниках «Секоддеша».

В вопросе выявления традиционной информации об отношении «Секоддеша» к «Ади-Будде» перейдем от анализа приведенного суждения Калачакрапады и тибетских переводов колофонов (колофона) к «Секоддеше» к анализу «Секоддеша», других тантр учения Калачакра и колофонов к ним, а также других шастр, относящихся к этому учению, и колофонов к этим шастрам.

В первой строфе «Секоддеша», обращаясь к Будде Шакьямуни, Сучандра просит изложить перечисленные им темы посредством самкшепы (saṃkṣepa [24, p. 149]; в тибетском переводе mdor bsdu pa [36, л. 14r]). В ответе Сучандре Будда Шакьямуни сообщает, что изложит перечисленные уже им темы (тем здесь указано больше, чем в вопросе Сучандры) посредством уддеша (uddeśa [24, p. 149]; в тибетском переводе «mdor bstan pa» [36, л. 14r]). В объяснении значения термина «uddeśa» по отношению к «Секоддеше» Наропада пишет, что uddeśa

<sup>60</sup> Тибет. le'u lnga pa mchog tu mi 'gyur ba'i dbang gi sgrub pa'i mdor bsdu pa'i le'u zhes pa ni |.

<sup>61</sup> Тибет. le'u lnga pa'i mchog tu mi 'gyur ba'i dbang gi sgrub thabs mdor bstan pa.

<sup>62</sup> Эквивалент в тибетском переводе: dbang [36, л. 21r; 5, л. 27v].

<sup>63</sup> В тибетском переводе: «mchog tu mi 'gyur ba'i dbang» (см. там же) (санскритскую форму этого выражения – paramākṣarābhiṣeka – см.: [38, p. 207].

<sup>64</sup> В «Секоддеше» рассматриваются и другие темы (тема классификации текстов, тема шаданга-йоги и др.).

<sup>65</sup> Тибет. 'jig rten khams kyi le'ur.

<sup>66</sup> Также отмечу здесь, что в «Секоддеше» рассматриваются темы, не представленные в списке тем первой главы «Ади-Будды» (об этом списке см. ниже).

<sup>67</sup> Если исключить в переводе В ошибку, заключающуюся в потере указания на прочие главы «Ади-Будды».



здесь – samkṣera [38, p. 207] (в тибетском переводе «mdor bsdus pa» [39, л. 289r]). В переводе санскритского колофона к «Секоддеше» (перевод А) термин «mdor bsdus pa» может быть рассмотрен как спецификатор этого сочинения.

Отмечу здесь также, что согласно комментарию Нарopaды к строфам 3–5 «Секоддеша» (в этих строфах представлена классификация тантр и шаштр), тантры, относящиеся к классу лагху-тантр (laghutantra, санскр. «краткая тантра»), характеризуются термином «uddeśa», а тантры, относящиеся к классу мула-тантр (mūlatantra, санскр. «коренная тантра»), характеризуются термином «nirdeśa» [38, p. 68]. В текстовой традиции учения Калачакра мула-тантра – изначальный (коренной) текст, а лагху-тантра – текст, созданный посредством извлечений из мула-тантры (при этом допущено наличие небольших по объему оригинальных частей). Факты и традиционная информация, выявленные в ходе исследования, представленного в настоящей статье, соответствуют такому пониманию спецификатора «uddeśa» в отношении «Секоддеша».

В тибетском переводе санскритского колофона к «Шекапракрие»<sup>68</sup> говорится, что извлеченная из «Шри-Калачакры» «Шекапракрия» – «mdor bsdus pa» [40, л. 150r]. Как показано мною [2, с. 81], «Шекапракрия» содержит пять фрагментов трех глав «Шри-Калачакры»<sup>69</sup>, и только название, фраза поклонения, и одно прозаическое пояснение<sup>70</sup> являются оригинальными частями «Шекапракрии». Таким образом, в случае этой тантры учения Калачакры термином «mdor bsdus pa» обозначен определенный тип редакции текста. При этом типе редакции текста производный текст содержит набор фрагментов исходного текста. В конкретном случае «Шекапракрии» производный текст содержит пять фрагментов трех глав исходного текста<sup>71</sup>.

Сочинение «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридая» определено как «mdor bsdus pa»<sup>72</sup>, а также каждая его глава<sup>73</sup> тоже определена как «mdor bsdus pa»<sup>74</sup>. Как показано мною [13, p. 45–54; 2, с. 78–80], эта тантра содержит 88 фрагментов всех пяти глав «Шри-Калачакры», и только название, части названий глав и несколько фрагментов строф являются

<sup>68</sup> Санскритский оригинал этого колофона неизвестен.

<sup>69</sup> ŚKC 3.92–103, ŚKC 3.118–126, ŚKC 5.112, ŚKC 4.199, ŚKC 5.113–126.

<sup>70</sup> Одна фраза. При этом следует заметить, что она могла появиться в тибетском переводе ŚP (тогда эта фраза не является оригинальной частью ŚP).

<sup>71</sup> Более того, одно извлечение из пятой главы ŚKC предшествует извлечению из четвертой главы этой тантры (см.: [2, с. 81]).

<sup>72</sup> В тибетском переводе колофона к этой тантре (см.: [41, л. 237r]). Санскритский оригинал этого колофона неизвестен.

<sup>73</sup> Как отмечалось выше, структура ŚKCH и структура ŚKC идентичны.

<sup>74</sup> В тибетских переводах названий этих глав [41, л. 210, л. 214v, л. 218r, л. 231r, л. 237r].



оригинальными частями «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридаи». Таким образом, в случае этой тантры термином «mdor bsdus pa» обозначен тот же тип редакции текста, что и в случае «Шекапракрии».

«Секоддеша» также является тантрой учения Калачакра, и, согласно традиции, это также производная тантра. Как уже было указано, Сучандра просит Будду Шакьямуни изложить перечисленные темы посредством самшепы. Также было уже указано, что Наропада в отношении «Секоддеша» отмечает, что *uddeśa* здесь – *saṃkṣepa*. В тибетских переводах названного места «Секоддеша» и названного места этого комментария Наропады термин «*saṃkṣepa*» представлен термином «mdor bsdus pa». Термин «mdor bsdus pa» в переводе колофона к «Секоддеше» может быть рассмотрен как спецификатор этого сочинения. Также в отношении «Секоддеша» в переводе SUT имеется следующий тибетский перевод санскритского предложения: «*dang po'i sangs rgyas rgyud chen gyi || mdor bsdus dbang gi 'grel byas pa'i ||*» [5, л. 27v]<sup>75</sup>. Следует предположить, что в случае «Секоддеша» термин «*uddeśa*» обозначает тип текстовой редакции, который был выявлен в случаях ŚKCH и ŚP.

Термин «*bkol ba*» использован в тибетском переводе с санскрита предложения<sup>76</sup>, которое содержит объяснение метода создания «Секоддеша» на основе «Ади-Будды»: «*dang po'i sangs rgyas kyi rgyud las bkol ba || dbang mdor bstan pa zhes bya ba'i 'grel pa ||*» [5, л. 27v]. Тибетский термин «*bkol ba*» используется для передачи санскритского термина «*abhiśyāna*» [42, p. 96] («*coagulated, congealed*» [43, p. 70]). Если «Секоддеша» содержит набор фрагментов «Ади-Будды», то использование термина «*abhiśyāna*» в отношении «Секоддеша» соответствует этому случаю. Здесь также отмечу, что термин «*bkol ba*» использован в тибетском переводе с санскрита предложения<sup>77</sup>, содержащего объяснение метода создания ŚKCG на основе ŚKC. Как показано мной [2, с. 80–81], ŚKCG содержит два фрагмента двух глав ŚKC<sup>78</sup>, и только название и фраза поклонения являются оригинальными частями ŚKCG.

При определении отношения «Секоддеша» к главам «Ади-Будды» Дж. Ньюман и Дж. Орофино не провели исследование употребления в отношении тантр учения Калачакра санскритских терминов «*uddeśa*» и «*saṃkṣepa*» и тибетских терминов «mdor bsdus pa» и «*bkol ba*». Вместе с тем представленное выше такое исследование (в отношении SU, ŚKCH,

<sup>75</sup> Стандартным тибетским эквивалентом санскритского выражения «*Sekoddeśa*» является выражение «*dbang mdor bstan pa*».

<sup>76</sup> В тибетском переводе колофона к SUT (санскритский оригинал данного колофона неизвестен).

<sup>77</sup> В тибетском переводе колофона к ŚKCG (см.: [44, л. 146r]). Санскритский оригинал этого колофона неизвестен.

<sup>78</sup> ŚKC 1.1, ŚKC 4.115–129.



ŚKCG и ŚP) показывает, что употребление названных четырех терминов в отношении «Секоддеши» может указывать на это сочинение как на производный текст того же типа, что и «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридая», «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантра» и «Шекапракрия».

Дж. Ньюман и Дж. Орофино не используют важнейший источник информации об отношении «Секоддеши» к главам «Ади-Будды». Этот источник – представленный в «Вималапрабхе» список всех тем «Ади-Будды» (всего тем – 81; количество тем в главах: 24, 18, 12, 7 и 20) (см.: [4, р. 12–14]). Этот список дает представление о содержании глав «Ади-Будды».

Тема строф 70–76 «Секоддеши» (SU 70–76) соответствует 36-й теме «Ади-Будды» (12-й теме второй главы) – теме «Candrārkāgnyāriṣṭa» [4, р. 13]. Чандра-аришта, арка-аришта (также «аришта, относящаяся к рави»), и сурья-аришта) и агнья-аришта – знаки смерти (аришта), относящиеся соответственно к левому, правому и центральному каналам (nāḍī) тонкого тела. Садхупутра Шридхарананда указывает, что в SU 70 рассматривается два типа аришты (чандра-аришта и сурья-аришта) [45, л. 295v], в SU 71–72 рассматриваются характеристики сурья-аришты [45, л. 295v], в SU 73–74ab рассматривается чандра-аришта [45, л. 296v], в SU 74cd–76 рассматривается «смерть[, которая наступает с завершением] периода центрального [канала]» [45, л. 297r]. Согласно Будону<sup>79</sup>, тема «Candrārkāgnyāriṣṭa» рассматривается в строфах 60–66 второй главы «Шри-Калачакры» (ŚKC 2.60–66) [46, л. 11v].

Тема SU 77–79 соответствует 39-й теме «Ади-Будды» (15-й теме второй главы) – теме «обман смерти[, на которую] аришта [указывает], посредством [комплекса видов] радости, производимых посредством введения [ветров] в центральный [канал], и пр.» [4, р. 13]. Садхупутра Шридхарананда указывает [45, л. 297v], что в SU 77–79 обсуждается «обман аришты» (т.е. предотвращение смерти, на которую указывает аришта). Согласно Будону, эта тема рассматривается в ŚKC 2.107–124 [46, л. 12г].

В SU 77–79 и ŚKC 2.107–124 нет общих текстовых блоков. В SU 70–76 и ŚKC 2.60–66 мной обнаружен общий текстовый блок, который находится в SU 71–72 и ŚKC 2.62<sup>80</sup>.

SU 71–72:

<sup>79</sup> Будон указал, какие строфы «Шри-Калачакры» соответствуют темам «Ади-Будды».

<sup>80</sup> Как указано выше, этот результат получен мной 20 апреля 2016 г. Статья, в которой представлен этот результат, была написана на русском языке летом 2016 г. и опубликована в мае 2018 г. Теперь я представляю этот результат более подробно и в более широком контексте.



Пять, 10<sup>81</sup>, 15<sup>82</sup>, 20, 25<sup>83</sup> [суток; затем] прочие [периоды непрерывного течения праны в следующих лепестках<sup>84</sup>] – по порядку с увеличением на одни [сутки для двух следующих лепестков<sup>85</sup>] до 33 суток [в сумме для следующих четырех лепестков] – аришта в правом [канале, именуемом] «солнце».

Годы: 3, 2, 1; месяцы: 6, 3, пара, 1<sup>86</sup>; сутки: 15<sup>87</sup>, 10<sup>88</sup>, 5, 3<sup>89</sup>, 2, 1 – [время, за которое] проходит (завершается) жизнь тех, кто обладает телом.  
[24, p. 156]

ŚKC 2.62:

От [периода в] 5 суток до [периода в] 25 суток [прана непрерывно] течет [последовательно в первом – пятом лепестках] с увеличением [периода такого течения в каждом из них] на 5 [суток]. Затем [период такого течения два раза] увеличивается на одни [сутки для следующих двух лепестков, а затем для периода такого течения в сумме для следующих четырех лепестков] имеются 10 [суток], умноженные на три, и с тремя [сутками] сверх [этого]. [С завершением периода непрерывного течения праны в седьмом лепестке заканчивается] период[, называемый] «паушна». Годы: 3, 2<sup>90</sup>, 1<sup>91</sup>; месяцы: 6, 3, пара, 1<sup>92</sup>; сутки: 15<sup>93</sup>, 10<sup>94</sup>, 5<sup>95</sup>, 3<sup>96</sup>, 2, 1<sup>97</sup> – [остающееся время] жизни.

[17, p. 59]

<sup>81</sup> «Сторона света» [24, p. 156].

<sup>82</sup> «Лунные дни» (ibid.) (одна фаза луны длится 15 таких дней).

<sup>83</sup> «Tattvas» (ibid.).

<sup>84</sup> «Лепестки» здесь – каналы 3-го яруса каналов пупочной нади-чакры.

<sup>85</sup> Шестой и седьмой.

<sup>86</sup> «Луна» (ibid.).

<sup>87</sup> «Лунный день» (ibid.).

<sup>88</sup> «Сторона света» (ibid.).

<sup>89</sup> «Guṇa» (ibid.).

<sup>90</sup> «Глаз» (ibid.).

<sup>91</sup> «Содержащий (имеющий) [знак] зайца» (ibid.) (луна, число «1»).

<sup>92</sup> «Indavo» (ibid.).

<sup>93</sup> «Лунный день» (ibid.).

<sup>94</sup> «Сторона света» (ibid.).

<sup>95</sup> «Стрела» (ibid.).

<sup>96</sup> «Guṇa» (ibid.).

<sup>97</sup> «Indavo» (ibid.).



В содержании SU 71–72 и ŚKC 2.62 есть два отличия:

1) вместо фразы «ariṣṭam dakṣiṇe ravau» (SU 71d) имеется фраза «kāle rauṣṇe» (в ŚKC 2.62);

2) в SU 72 говорится об оставшемся времени жизни «тех, кто обладает телом», в ŚKC 2.62 говорится об оставшемся времени жизни.

Второе различие несущественно в отношении значения высказываний. Отсутствие фразы «ariṣṭam dakṣiṇe ravau» в ŚKC 2.62 также несущественно, поскольку эта фраза является спецификацией. Подобная спецификация имеется в комментарии в «Вималапрабхе» к ŚKC 2.62: «Объясняется сурья-аришта в правом канале» [4, р. 192].

Если принять традиционные указания, согласно которым «Секоддеша» и «Шри-Калачакра» являются извлечениями из «Ади-Будды», то при отсутствии соответствующего фрагмента «Ади-Будды» невозможно установить, была ли в ней какая-либо из двух названных фраз («ariṣṭam dakṣiṇe ravau», «kāle rauṣṇe»), или каждая из них является редакцией.

В моем переводе ŚKC 2.62с представлена интерпретация фразы «kāle rauṣṇe» в комментарии к ŚKC 2.62с в «Вималапрабхе». Здесь используется термин «rauṣṇakāla», и значение этого термина здесь «период, называемый “rauṣṇa”» (rauṣṇa – «relating or belonging or sacred to Pūṣan», «relating to the sun», «the Nakṣatra Revatī» [43, р. 652], в широко распространенной схеме накшатр, приведенной в «Вималапрабхе» [4, р. 55], эта накшатра – 27-я). Согласно «Вималапрабхе», этот период заканчивается с завершением 27-х суток непрерывного течения праны в 7-м «лепестке». В комментарии к SU 71 термин «rauṣṇakāla» имеется в SUṬ, PASSUṬ и SUP.

Однако во фразе «kāle rauṣṇe» (рассматривая термин «rauṣṇa» в значении «относящийся к солнцу») можно увидеть редакцию фразы, которая соответствует выражению «знаки смерти в правом канале “солнце”» (значения термина «kāla»: «..., time (in general), ... a period of time, ... death, time of death...» [43, р. 278]), которое представлено в SU 71 как фраза «ariṣṭam dakṣiṇe ravau».

Установленный факт наличия общего текстового блока в SU 71–72 и в ŚKC 2.62 свидетельствует в пользу традиционных указаний, в соответствии с которыми SU и ŚKC являются извлечениями из ĀV. Если не принимать эти традиционные указания, возможны следующие варианты: 1) ŚKC 2.62 является редакцией SU 71–72; 2) SU 71–72 является редакцией ŚKC 2.62. Однако данных в пользу этих вариантов нет.

Также в «Шри-Калачакре» мной выявлены редакция текста, имеющегося и в SU 12–14, и в редакции текста, который есть также в SU 145 (согласно традиции учения Калачакра, в случае обоих этих текстов речь идет о фрагментах «Ади-Будды»).



В ŚKC 3.99 представлена редакция текста, наличного также в SU 12–14<sup>98</sup>. Ф. Сферра указывает: «Nāgorā combines his comment on SU 11d–14 with part of Puṇḍarīka's glosses on ŚKC 3.99» [47, p. 95]. Однако Ф. Сферра не делает из этого никаких выводов. В ŚKC 3.99a представлена редакция текста, который есть также в SU 12abc, в ŚKC 3.99b – текста, наличного также в SU 12d–14a, в ŚKC 3.99c – текста, имеющегося также в SU 14b, в ŚKC 3.99d – текста, который имеется и в SU 14cd.

В ŚKC 5.127ab и начальной третьей части следующей пады представлена редакция текста, наличного также в SU 145. В сноске к SU 145 Ф. Сферра пишет лишь: «The same concept occurs in ŚKC 5.127 and PAJS<sup>99</sup>» [47, p. 192]. Дж. Орофино точно следует Ф. Сферре [27, p. 45, note 17]. Ф. Сферра и Дж. Орофино не видят, что в ŚKC 5.127ab и начальной трети ŚKC 5.127c представлена редакция текста, наличного также в SU 145.

В SU 159ab<sup>100</sup> и ŚKC 5.89a<sup>101</sup> есть частично совпадающие фразы<sup>102</sup>, но в целом содержание SU 159 и содержание ŚKC 5.89 различны<sup>103</sup>.

Более подробно названные редакции в ŚKC 3.99, а также в ŚKC 5.127ab и начальной трети следующей пады будут рассмотрены в отдельной статье.

\* \* \*

Систематизируем результаты представленного в настоящей статье исследования.

Если принять традиционные представления об «Ади-Будде» (см. выше) и о том, что «Секоддеша» и «Шри-Калачакра» являются извлечениями из этого текста, то получены следующие результаты:

– SU 70–76 и SU 77–79 происходят соответственно из двух блоков строф второй главы ĀV (сколько строф в каждом из них – неизвестно), первый из этих блоков посвящен 12-й теме этой главы, второй – ее 15-й теме;

– две строфы из первого названного блока строф «Ади-Будды» представлены одновременно в «Секоддеше» (SU 71–72) (вероятно, цитирование) и в «Шри-Калачакре» (в ŚKC 2.62) (редактирование с изменением

<sup>98</sup> Как указано выше, согласно традиции, «Секоддеша» является извлечением из «Ади-Будды».

<sup>99</sup> В «Вималапрабхе» – комментарий к ŚKC 5.127 [48, p. 60–103].

<sup>100</sup> SU 159ab: «na prajñā nāruurāyo'sau sahaḥ prajñāyā saha |» [24, p. 165].

<sup>101</sup> ŚKC 5.89a: «na prajñā nāruurāyaḥ sahajatanuriyaṃ dharmakāyo babhva» [17, p. 222].

<sup>102</sup> Также фраза, представленная в SU 159a, имеется во второй части одной из строф введения в четвертой главе «Вималапрабхи»: «na prajñā nāruurāyo'sau kāyaḥ svābhāviko' paraḥ ||» (см.: [23, p. 149]). В сноске к фразе «na prajñā nāruurāyo'sau» в SU 159a Ф. Сферра пишет: «Cf. VP vol. 2, p. 149 (quoted above, p. 176), and LKCT 5.89a (ŚKC 5.89a. – A. C.)» [47, p. 202].

<sup>103</sup> Содержание указанной в предыдущем примечании строфы четвертой главы «Вималапрабхи» также отличается от содержания SU 159 и ŚKC 5.89.



стихотворного размера *anuṣṭubh* на стихотворный размер *sragdhara* и с использованием синонимов, а также, возможно, с сокращениями и дополнениями);

– выявленный факт, что общий текстовый блок находится в SU 71–72 и в строфе второй главы «Шри-Калачакры» (ŚKC 2.62), свидетельствует в пользу того, что SU 71–72 происходят из второй главы «Ади-Будды», поскольку структура «Шри-Калачакры» и структура «Ади-Будды» идентичны;

– другие относящиеся к двум названным темам строфы «Секоддеша» и «Шри-Калачакры» (SU 70, SU 73–76; ŚKC 2.60–61, ŚKC 2.63–66; SU 77–79; ŚKC 2.107–124) основаны на различных строфах двух названных текстовых блоков «Ади-Будды»;

– «Секоддеша» содержит набор фрагментов «Ади-Будды», извлеченных из нескольких глав этого текста. SU 70–79 происходят из второй главы ĀV, в то время как в «Секоддеше» также рассматриваются вопросы посвящений и шаданга-йоги (эти вопросы не представлены в темах второй главы «Ади-Будды»), а также некоторые другие вопросы. Вопросы посвящений представлены в темах третьей и пятой глав «Ади-Будды», а вопросы шаданга-йоги – в темах четвертой и пятой глав этого текста. В «Шри-Калачакре» вопросы посвящений рассматриваются также в третьей и пятой главах, а вопросы шаданга-йоги рассматриваются также в четвертой и пятой главах. Как показано выше, этот метод создания текстов<sup>104</sup> был использован в случае трех производных тантр учения Калачакра (ŚKCH, ŚKCG, ŚP).

В «Секоддеше», вероятно, имеются оригинальные части. Эти оригинальные части, возможно, – название, фраза поклонения<sup>105</sup>, фраза «*sucandra āha*» [24, р. 149] (перед SU 1), SU 1, фраза «*bhagavānāha*» [24, р. 149] (перед SU 2), SU 2 и SU 174. Название, фраза поклонения, вводная часть (SU 1–2 с указаниями «*sucandra āha*» и «*bhagavānāha*») и заключение (SU 174) могли быть добавлены к группе цитат для создания отдельного текста.

Если принять традиционные указания на то, что коренной текст учения Калачакра существовал как комплектный текст с описанными характеристиками, и что SU и ŚKC являются извлечениями из ĀV<sup>106</sup>, то

<sup>104</sup> Производный текст содержит набор фрагментов нескольких глав исходного текста и имеет оригинальные части, которые малы по отношению к объему всего производного текста (о возможности наличия в «Секоддеше» оригинальных частей см. ниже).

<sup>105</sup> Первый вариант фразы поклонения – «*om namaḥ kīlacakrāya*» [24, р. 149]. Второй вариант фразы поклонения – «*dpal rdo rje sems dpa' la phyag 'tshal lo*» [36, л. 14r].

<sup>106</sup> В то же время ŚKC имеет оригинальные части (см.: [2, с. 76]), а SU, вероятно, имеет оригинальные части.





шесть тантр учения Калачакра (ĀB, SU, ŚKC, ŚKCH, ŚKCG, ŚP) образовывали иерархическую трехуровневую систему текстов<sup>107</sup>.

Объективно установлены следующие факты:

1) в двух фрагментах «Шри-Калачакры» (ŚKC 1.1a и начальная треть следующей пады; ŚKC 1.2abc и начальные два слога следующей пады) представлена редакция четырех строф, отнесенных в «Вималапрабхе» к «Ади-Будде»;

2) «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридая» являет собой (исключая название сочинения, части названий его глав и несколько фрагментов строф) набор 88 фрагментов всех пяти глав «Шри-Калачакры» (подробно об этом см.: [2, с. 78–80]);

3) «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантра» являет собой (исключая название сочинения и фразу поклонения) набор двух фрагментов двух глав «Шри-Калачакры» (подробно об этом см.: [2, с. 80–81]);

4) «Шекапракрия» являет собой (исключая название сочинения, фразу поклонения и фразу-пояснение) набор пяти фрагментов трех глав «Шри-Калачакры» (подробно об этом см.: [2, с. 81]);

5) выявление указанных способов создания «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридай» и «Шекапракрии» позволило определить значение тибетского термина «mdor bsdus pa» (в переводе «Секоддеша» передает санскритский термин «saṃkṣera») при употреблении в качестве спецификатора в отношении «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридай» и глав этого сочинения, а также в отношении «Шекапракрии»;

6) тибетский термин «bkol ba» (употребляется при передаче санскритского термина «abhiśyāna» – «coagulated, congealed») использован для описания способа создания и «Секоддеша» и «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантры»;

7) в SU 71abc и SU 72, а также в ŚKC 2.62 – за исключением фразы «kāle rauṣṇe»<sup>108</sup> – представлен общий текстовый блок;

8) согласно информации, представленной в «Вималапрабхе» (главный источник информации об «Ади-Будде»), и информации, представленной в комментарии Садхупутры Шридхарананды к «Секоддеша», – как показано на основе перекрестного анализа этих традиционных текстов<sup>109</sup>, – источником SU 70–79 является вторая глава «Ади-Будды»;

9) в ŚKC 3.99 представлена редакция текста, наличного в SU 12–14;

10) в ŚKC 5.127ab и начальной третьей части следующей пады представлена редакция текста, наличного в SU 145.

<sup>107</sup> Как отмечалось выше, истинность или ложность этих указаний не может быть установлена в отсутствие ĀB как комплектного текста.

<sup>108</sup> Выше была обсуждена возможность того, что фразы «kāle rauṣṇe» и «ariṣṭaṃ dakṣiṇe gavaḥ» восходят к одному выражению, но как факт на основе имеющихся данных это недоказуемо.

<sup>109</sup> Также были использованы комментарии Будона к «Вималапрабхе».



Первый факт свидетельствует в пользу традиционных представлений о том, что «Шри-Калачакра» является извлечением из «Ади-Будды».

Второй – четвертый факты подтверждают традиционные указания на то, что «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридая», «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантра» и «Шекапракрия» являются извлечениями из «Шри-Калачакры» и определяют характер этих извлечений. Из этих трех фактов следует, что четыре базовых текста учения Калачакра (ŚKC, ŚKCH, ŚKCG, ŚP) образуют иерархическую двухуровневую систему текстов.

Тибетский термин «mdor bsdus pa» использован в качестве спецификатора в отношении двух производных текстов (ŚKCH, ŚP), представляющих собой (исключая небольшие по объему оригинальные части) набор фрагментов нескольких глав исходного текста (пятый выявленный факт). Вместе с тем в первой строфе «Секоддеша» Сучандра просит изложить перечисленные им темы посредством самкшепы (в тибетском переводе – «mdor bsdus pa»). В ответе Сучандре Будда Шакьямуни сообщает, что изложит перечисленные уже им темы посредством уддеша. Согласно Наропаде, в отношении «Секоддеша» уддеша (спецификатор этого сочинения, указывающий – согласно Наропаде – на то, что этот текст – лагху-тантра) – самкшепа. В переводе колофона к «Секоддеше» термин «mdor bsdus pa» может быть рассмотрен в отношении этого сочинения как спецификатор. Также тибетский термин «bkol ba» использован для описания способа создания и «Секоддеша», и производного текста указанного типа – «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантры» (шестой выявленный факт). Такое употребление в отношении «Секоддеша» терминов «uddeśa», «saṃkṣepa», «mdor bsdus pa» и «bkol ba» может указывать на это сочинение как на производный текст названного типа (в том числе в «Секоддеше» имеются фрагменты – они указаны в настоящей статье, – которые вполне могут быть оригинальными частями этого сочинения).

Из седьмого выявленного факта следует, что пять базовых текстов учения Калачакра (SU, ŚKC, ŚKCH, ŚKCG, ŚP) образуют иерархическую двухуровневую систему текстов (при этом указанная выше система текстов – включает в себя ŚKC, ŚKCH, ŚKCG и ŚP – является ее подсистемой)<sup>110</sup>.

Седьмой, девятый и десятый факты свидетельствуют в пользу традиционных представлений о том, что «Секоддеша» и «Шри-Калачакра» являются извлечениями из «Ади-Будды».

На основе традиционной информации о коренном тексте учения Калачакра (ĀB) и выявленных фактов в отношении связей между пятью его наличными тантрами (SU, ŚKC, ŚKCH, ŚKCG, ŚP) посредством применения методов теории множеств был построен графический образ связей между шестью названными текстами, представляющий собой систему

<sup>110</sup> SU и ŚKC имеют общие части. Почти полностью каждый из трех текстов (ŚKCH, ŚKCG и ŚP) состоит из определенного набора фрагментов ŚKC. ŚKCG и ŚP не имеют общих частей, но каждый из этих текстов имеет общие части с ŚKCH (см.: [2, с. 78–83]).



шести точечных множеств (см.: [18, с. 76–79]). Благодаря этому графическому образу некоторые аспекты выявленных связей между пятью указанными наличными тантрами были представлены наглядно, поскольку кардинальные числа всех шести точечных множеств были соотнесены друг с другом как объемы<sup>111</sup> шести текстов (ĀВ и указанные пять наличных тантр без их оригинальных частей). Пересечения точечных множеств также были представлены в соответствии с отношением объемов общих частей текстов к объемам текстов.

Представленное в статье исследование открыло новый этап в изучении базовых текстов учения Калачакра. Результаты этого исследования<sup>112</sup> раскрыли процесс создания производных тантр учения Калачакра и процесс формирования корпуса его базовых текстов, а также позволили исправить ошибки в трех производных тантрах этого учения (ŚKCH, ŚKCG и ŚP) и открыли путь для понимания и перевода этих текстов<sup>113</sup>, что создало новые задачи в изучении тантр учения Калачакра. В то же время был обнаружен ряд неизвестных до этого науке ценных традиционных источников (текстов). Представленное исследование вносит вклад в источниковедение в области учения Калачакра, как в аспекте методологии (применены методы теории систем и методы теории множеств, предложен и применен метод поиска общих текстовых блоков в сочинениях, называемых традицией извлечениями из текста, не представленного целиком), так и в аспектах выявления фактов и выявления традиционных представлений.

### Список сокращений

- ĀВ – «Ади-Будда» (*Ādibuddha*)  
PASSUṬ – «Парамартха-санграха-нама-секоддеша-тика» (*Paramārthasamgrahanāmasekoddeśaṭikā*). Автор – Наропада (*Nāropāda*)  
SU – «Секоддеша» (*Sekoddeśa*)  
SUP – «Секоддеша-панджика» (*Sekoddeśapañjikā*)  
SUṬ – «Секоддеша-тика» (*Sekoddeśaṭikā*). Автор – Калачакрапада (*Kālacakrapāda*)  
SUṬippanī – «Секоддеша-типпани» (*Sekoddeśaṭippanī*). Автор – Садхупутра Шридхарананда (*Sādhuputra Śrīdharānanda*)  
ŚKC – «Шри-Калачакра-нама-тантра-раджа» (*Śrīkālacakranāmatantrarāja*)  
ŚKCG – «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантра» (*Śrīkālacakragarbhānāmatantra*)  
ŚKCH – «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридая» (*Śrīkālacakratantrottara-tantrahridaya*)

<sup>111</sup> Объемы текстов измерялись в слогах.

<sup>112</sup> Помимо настоящей статьи – в соответствии с ее ссылками – также см.: [12; 13; 2; 18; 20].

<sup>113</sup> Благодаря выявлению исходных текстов на санскрите для этих сочинений и открытию возможности использовать в отношении данных сочинений комментарии к ŚKC.



ŚKCTUTH – «Шри-Калачакра-тантроттара-тантра-хридая» (*Śrīkālacakratantrōttaratantraḥriḍaya*)

ŚP – «Шекапракрия» (*Śekaparakriya*)

VP – «Вималапрабха» (*Vimalaprabhā*)

### Литература

1. Стрелков А. М. *Легенда о Шамбале буддийского учения Калачакра*. Улан-Удэ: Удумбара, 2010.

2. Стрелков А. М. Корпус базовых текстов учения Калачакра. *Восток (Oriens)*. 2015;4:72–84.

3. Стрелков А. М. *Моление о рождении в северной Шамбале*. Улан-Удэ: Удумбара; 2013.

4. *Vimalaprabhā*. Vol. 1. Critically Edited & Annotated with Notes by Jagannatha Upādhyāya. Bibliotheca Indo-Tibetica. Series XI. Sarnath–Varanasi: Central Institute for Higher Tibetan Studies; 1986.

5. dBang mdor bstan pa'i rgya cher 'grel pa zhes bya ba (Тибетский перевод «Секоддеша-тики» Калачакрапады). In: *sDe dge bstan 'gyur* (Данджур Дэргэ). Т. 13. Л. 1r–27v.

6. Newman J. R. The Paramādibuddha (the Kālacakra mūlatantra) and Its Relation to the Early Kālacakra Literature. In: *Indo-Iranian Journal*. 1987. Vol. 30. P. 93–102.

7. Ko zhul Grags pa 'byung gnas, rGyal ba Blo bzang mkhas grub. *Gangs can mkhas grub rim byon ming mdzod = Кошул Дагба Джуннэй, Джалва Лобсан Кэйдуб. Словарь, содержащий жизнеописания тибетских буддийских учителей*. Lan Zhou (Ланьчжоу), 1992. (На тибет. яз.).

8. Dung dkar Blo bzang 'prin las. *Dung dkar tshig mdzod chen mo = Дунгар Лобсан Принлай. Большой словарь «Белая раковина»*. Pe cin (Пекин), 2002. (На тибет. яз.).

9. *Bu ston Rin chen grub. Bu ston chos 'byung gsung rab rin po che'i mdzod = Будон Ринчендуб. История буддизма Будона – Хранилище драгоценных правачан*. Zi ling = Синин; 1991. (На тибет. яз.).

10. Sekoddeśaṭīkā of Nadapāda (Nāropā). The Sanskrit Text edited for the first time with an introduction in English by Mario E. Carelli, Gaekwad's Oriental Series XC, Oriental Institute. Baroda, 1941.

11. Sferra F. Sanskrit sources of the SU. In: Sferra F, Merzagora S. (ed.) *The Sekoddeśaṭīkā by Nāropā (Paramārthasaṅgraha)*. Serie Orientale Roma, VXCIX. Rome: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente; 2006.

12. Стрелков А. М. «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридая» – экстракт учения Калачакра. Открытие двух ранних изданий тибетского перевода памятника. *Восток (Oriens)*. 2010;3:5–17.

13. Strelkov A. M. *An essence of the Kālacakra teaching in the Śrīkālacakralaghuta ntrarājahṛdaya. Discovery of two early Tibetan translations*. Ulan-Ude: Udumbara; 2011. (На рус. и англ. яз.).

14. dPal dus kyi 'khor lo bsdus pa'i rgyud kyi rgyal po'i snying po zhes bya ba = Тибетский перевод «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридай». Ra rgya bKra shis 'byung gnas = Раджя Даший Джуннэй. In: Strelkov A. M. *An Essence of the*



*Kālacakra teaching in the Śrī-kālacakra-laghu-tantra-rāja-hṛdaya. Discovery of two early editions of the Tibetan translation.* Ulan-Ude; 2011. P. 209–233.

15. dPal dus kyi 'khor lo bsdus pa'i rgyud kyi rgyal po'i snying po zhes bya ba (Тибетский перевод «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридаи». sKu 'bum Byams pa gling = Гумбум Джамба лин. In: Strelkov A. M. *An Essence of the Kālacakra teaching in the Śrī-kālacakra-laghu-tantra-rāja-hṛdaya. Discovery of two early editions of the Tibetan translation.* Ulan-Ude; 2011. P. 235–263.

16. A Critical edition of the Tibetan translation of the Śrī-kālacakra-laghu-tantra-rāja-hṛdaya. In: Strelkov A. M. *An Essence of the Kālacakra teaching in the Śrī-kālacakra-laghu-tantra-rāja-hṛdaya. Discovery of two early editions of the Tibetan translation.* Ulan-Ude; 2011. P. 131–207.

17. Banerjee B. (ed.) *A Critical edition of Śrī Kālacakratantra-rāja (Collated with the Tibetan version).* Bibliotheca Indica. Ser. 311. 1985.

18. Стрелков А. М. Методы теории систем и теории множеств в источниковедении. Анализ корпуса базовых текстов учения Калачакра. В: Байкалов Н. С. (ред.) *Январские исторические чтения, посвященные памяти Юрия Петровича Шагдурова: материалы междунар. науч.-практ. конф., Улан-Удэ, 19 января 2017 г.* Улан-Удэ: Бурят. гос. ун-т; 2017. С. 74–79.

19. Стрелков А. М. (пер.) Пятая глава «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридаи». *Буддизм России*. 2012;(44):4–22.

20. Стрелков А. М. Открытие наличия в «Секоддеше» и «Лажху-тантре» общего текстового блока и получение новых данных об отношении «Секоддеш» к «Мула-тантре». В: Леонтьева Е. В. (ред.) *Буддизм Ваджраяны в России: На перекрестке культур.* М.: Алмазный путь; 2018. С. 260–266.

21. Bahulkar S. S. Fragments of the Sekoddeśa. In: *Dhīḥ. Journal of Rare Buddhist Texts Reasarch Project.* Vol. XVII. Sarnath–Varanasi: Central Institute for Higher Tibetan Studies; 1994. P. 149–154.

22. Wayman A. *Yoga of the Guhyasamājatantra.* New Delhi: Motilal Banarsidass; 1977.

23. *Vimalaprabhā.* Vol. 2. Critically edited & Annotated with Notes by Vrajavallabha Dwivedi and S. S. Bahulkar, Rare Buddhist Texts. Series XII. Sarnath–Varanasi: Central Institute for Higher Tibetan Studies; 1994.

24. Gnolli R. (ed.) Sekoddeśaḥ. In: *Journal of Rare Buddhist Texts Reasarch Project.* No. XXVIII. Sarnath–Varanasi: Central Institute for Higher Tibetan Studies; 1999. P. 146–166.

25. Nang gi le'u'i 'grel mchan. In: *The Collected works of Bu-ston.* Part 2 (Kha). Ed. by L. Chandra. Śata-piṭaka Series. Vol. 42. New Delhi; 1965.

26. Orofino G. Introduction. In: Orofino G. (ed.) *Sekoddeśa: A Critical Edition of the Tibetan Translations.* Serie Orientale Roma 72, Roma: Istituto Italiano per L'Africa e L'Orientale; 1994. P. 11–52.

27. Orofino G. The Mental Images and the Nature of Supreme Immutable Wisdom in the Sekoddeśa and its Commentary by Nāropa. In: *As Long as Space Ends: essays on the Kālacakra Tantra in Honor of H.H. the Dalai Lama.* New York; 2009. P. 27–49.

28. Andersen J. *Kālacakra: textual and ritual perspectives.* Unpublished PhD dissertation. Harvard University. Massachuset; 1997.



29. Cicuzza C., Sferra F. Brief Notes on the Beginnig of the Kālacakra Literature. In: *Dhīḥ. Journal of Rare Buddhist Texts Reasarch Project*. Vol. XXIII. Sarnath-Varanasi: Central Institute for Higher Tibetan Studies; 1997. P. 113–126.

30. Sferra F. The Concept of Purification in some Texts of late Indian Buddhism. In: *Journal of Indian Philosophy. Special issue. Guruvandana: Essays in Indology in Honour of K. Bhattacharya*. Vol. 27.1–2, 1999. P. 83–103.

31. Sferra F. Preface. In: *The Sekoddeśaṭīkā by Nāropā (Paramārthasaṃgraha)*. *The Sekoddeśaṭīkā by Nāropā (Paramārthasaṃgraha)*. Critical Edition of the Sanskrit Text by Francesco Sferra and Critical Edition of the Tibetan Translation by Stefania Merzagora. Serie Orientale Roma 99. Roma: Istituto Italiano per L’Africa e L’Orientale; 2006. P. 11–12.

32. Gray D. B. The Influence of the Kālacakra: Vajrapāṇi on Consort Meditation. In: *As Long as Space Ends: essays on the Kālacakra Tantra in Honor of H. H. the Dalai Lama*. New York; 2009. P. 193–202.

33. Nishioka S. Index to the Catalogue Section of Buston’s “History of Buddhism” (III)’. In: *Annual Report of the Institute for the Study of Cultural Exchange, The University of Tōkyō* 6, 1983. P. 47–201.

34. Bu ston Rin chen grub. dBang mdor bstan gyi sa bcaḍ = Будон Ринчендуб. Структура «Секоддеши». In: Chandra L. (ed.) *The Collected works of Bu-ston*. Part 3 (Ga). Śata-piṭaka Series. Vol. 43. New Delhi; 1965. (На тибет. яз.)

35. Karma bDe legs. *Dus ’khor phyogs bsgrigs chen mo’i dkar chag* = Карма Дэлэг. Перечень текстов Большого калачакринского сборника. IHa sa (Лхаса), 2012. (На тибет. яз.)

36. dBang mdor bstan pa. In: *sDe dge bka’ ’gyur gyi rgyud ’bum sde* = Отдел Сто тысяч тантр Ганджура Дэргэ. Т. 1. Л. 14r–21r (Тибетский перевод «Секоддеши»).

37. Bu ston Rin chen grub. dBang mdor bstan pa’i rnam bshad bsḍus pa’i snying po rab tu gsal ba zhes bya ba. *Bu ston thams cad mkhyen pa’i bka’ ’bum* = Комментарию Будона к «Секоддеше». In: Chandra L. (ed.) *The Collected works of Bu-ston*. Part 3 (Ga). Śata-piṭaka Series. Vol. 43. New Delhi; 1965. (На тибет. яз.)

38. *The Sekoddeśaṭīkā by Nāropā (Paramārthasaṃgraha)*, Critical Edition of the Sanskrit Text by Francesco Sferra and Critical Edition of the Tibetan Translation by Stefania Merzagora. Serie Orientale Roma 99. Roma: Istituto Italiano per L’Africa e L’Orientale; 2006.

39. dBang mdor bstan pa’i ’grel bshad don dam bsḍus pa zhes bya ba = Тибетский перевод «Парамархта-санграха-нама-секоддеша-тики» Наропады. In: *sDe dge bstan ’gyur* = Данджур Дэргэ. Т. 12. Л. 220v–289r.

40. dBang gi rab tu byed pa = Тибетский перевод «Шекапракрии». In: *sDe dge bka’ ’gyur gyi rgyud ’bum sde* = Отдел Сто тысяч тантр Ганджура Дэргэ. Т. 1. Л. 146r–150r.

41. dPal dus kyi ’khor lo bsḍus pa’i rgyud kyi rgyal po’i snying po zhes bya ba = Тибетский перевод «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридаи». In: *IHa sa bka’ ’gyur gyi rgyud sde* = Ганджур лхасской редакции. Т. 1. Л. 209r–237v.

42. Candra L. *Tibetan-Sanskrit Dictionary*. Kyoto; 1971.

43. Monier-Williams M. *A Sanskrit-English dictionary*. Delhi; 1995.



44. dPal dus kyi 'khor lo zhes bya ba'i rgyud gyi snying po = Тибетский перевод «Шри-Калачакра-гарбха-нама-тантры». In: *sDe dge bka' 'gyur gyi rgyud 'bum sde = Отдел Сто тысяч мантр Ганджура Дэргэ*. Т. 1. Л. 144v–146r.

45. dBang mdor bstan pa'i mdor bshad = Тибетский перевод «Секоддеша-типпани» Садхупутры Шридхарананды. In: *sDe dge bstan 'gyur = Данджур Дэргэ*. Т. 12. Л. 289r–302v.

46. Bu ston Rin chen grub. mChan = Будон Ринчендуб. Построчные примечания. 'Jig rten khams kyi le'u'i 'grel bshad dri med pa 'od mchan bcas = Тибетский перевод первой главы «Вималапрабхи» с построчными примечаниями Будона. In: Chandra L. (ed.) *The Collected works of Bu-ston*. Part 1 (Ka). Śāta-piṭaka Series. Vol. 41. New Delhi; 1965.

47. Sferra F. Footnotes. In: *The Sekoddeśaṭīkā by Nāropā (Paramārthasamgraha)*. Critical Edition of the Sanskrit Text by Francesco Sferra and Critical Edition of the Tibetan Translation by Stefania Merzagora, Serie Orientale Roma 99. Roma: Istituto Italiano per L'Africa e L'Oriente; 2006. P. 13–207.

48. *Vimalaprabhā*. Vol. 3. Critically edited & Annotated with Notes by Vrajavallabha Dwivedi and S. S. Bahulkar. Rare Buddhist Texts Series 13. Sarnath-Varanasi: Central Institute for Higher Tibetan Studies; 1994.

49. Orofino G. The Mental Images and the Nature of Supreme Immutable Wisdom in the Sekoddeśa and its Commentary by Nāropa". In: *As Long as Space Ends: essays on the Kālacakra Tantra in Honor of H.H. the Dalai Lama*, New York; 2009. P. 27–49.

## References

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

2. Strelkov A. M. Base texts of the Kalachakra teaching. A corpus. *Vostok (Oriens)*. 2015;4:72–84. (In Russ.)

3. Strelkov A. M. *The prayer about a birth in the Northern Shambala*. Ulan-Ude: Udumbara; 2013. (In Russ.)

4. *Vimalaprabhā*. Vol. 1. Critically Edited & Annotated with Notes by Jagannatha Upādhyāya. Bibliotheca Indo-Tibetica. Series XI. Sarnath-Varanasi: Central Institute for Higher Tibetan Studies; 1986.

5. dBang mdor bstan pa'i rgya cher 'grel pa zhes bya ba = The Tibetan translation of the *Sekoddeśaṭīkā* by Kālacakrapada. In: *sDe dge bstan 'gyur = Danjur Derge*. Vol. 13. Fol. 1r–27v.

6. Newman J. R. The Paramādibuddha (the Kālacakra mūlatantra) and Its Relation to the Early Kālacakra Literature. In: *Indo-Iranian Journal*. 1987. Vol. 30, pp. 93–102.

7. Ko zhul Grags pa 'byung gnas, rGyal ba Blo bzang mkhas grub = Koshul Dagba Djunnei, Djalva Lobsan Keydub. *Gangs can mkhas grub rim byon ming mdzod = Dictionary containing biographies of Tibetan Buddhist teachers*. Lan Zhou; 1992. (In Tibet.)

8. Dung dkar Blo bzang 'prin las. *Dung dkar tshig mdzod chen mo = Dungar Lobsan Prinlei. A Big Dictionary "The White Shell"*. Pe cin (Beijin), 2002. (In Tibet.)



9. Bu ston Rin chen grub. *Bu ston chos 'byung gsung rab rin po che'i mdzod = Budon Rinchendub. A History of Buddhism by Budon – The Vault of the Precious Pravachanas*. Si ling (Sinin), 1991. (In Tibet.)

10. *Sekoddeśāṭikā of Nadapāda (Nāropā)*. The Sanskrit Text edited for the first time with an introduction in English by Mario E. Carelli, Gaekwad's Oriental Series XC, Oriental Institute. Baroda; 1941.

11. Sferra F. Sanskrit sources of the SU. In: Sferra F, Merzagora S. (transl.) *The Sekoddeśāṭikā by Nāropā (Paramārthasaṃgraha)*. Serie Orientale Roma, VXCIX. Rome: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente; 2006.

12. Strelkov A. M. The Śrīkālācakralaghutantrarājahṛdaya – an extract from the teaching by Kalachakra. A discovery of two earlier editions of the Tibetan translation. *Vostok (Oriens)*. 2010;3:5–17. (In Russ.)

13. Strelkov A. M. *An essence of the Kālācakra teaching in the Śrīkālācakralaghutantrarājahṛdaya. Discovery of two early Tibetan translations*. Ulan-Ude: Udumbara; 2011. (In Russ. and Eng.)

14. dPal dus kyi 'khor lo bsdus pa'i rgyud kyi rgyal po'i snying po zhes bya ba = A Tibetan translation of the Śrīkālācakralaghutantrarājahṛdaya. Ra rgya bKra shis 'byung gnas = Radja Dashij Djunnei monastery. In: Strelkov A. M. *An Essence of the Kālācakra teaching in the Śrī-kālācakra-laghu-tantra-rāja-hṛdaya. Discovery of two early editions of the Tibetan translation*. Ulan-Ude; 2011, pp. 209–233.

15. dPal dus kyi 'khor lo bsdus pa'i rgyud kyi rgyal po'i snying po zhes bya ba. sKu 'bum Byams pa gling = A Tibetan translation of the Śrīkālācakralaghutantrarājahṛdaya, a fac-simile publication of the xylograph from the Gumbum Djamba Lin monastery. In: Strelkov A. M. *An Essence of the Kālācakra teaching in the Śrī-kālācakra-laghu-tantra-rāja-hṛdaya. Discovery of two early editions of the Tibetan translation*. Ulan-Ude; 2011, pp. 235–263.

16. A Critical edition of the Tibetan translation of the Śrī-kālācakra-laghu-tantra-rāja-hṛdaya. In: Strelkov A. M. *An Essence of the Kālācakra teaching in the Śrī-kālācakra-laghu-tantra-rāja-hṛdaya. Discovery of two early editions of the Tibetan translation*. Ulan-Ude; 2011, pp. 131–207.

17. Banerjee B. (ed.) *A Critical edition of Śrī Kālācakantra-rāja (Collated with the Tibetan version)*. Bibliotheca Indica. Ser. 311. 1985.

18. Strelkov A. M. An application of the system theory and the set theory in the source critical studies. An analysis of the corpus of the base texts of the Kalachakra teaching. *The "Historians' January meeting" conference held in the memory of Yuri Petrovich Shagadurov: Proceedings of the international scholarly and practical meeting (Ulan-Ude, 19 of January 2017)*. Ulan-Ude; 2017, pp. 74–79. (In Russ.)

19. Strelkov A. M. (transl.) The Chapter 5 from the Śrīkālācakralaghutantrarājahṛdaya. *Buddhism in Russia*. 2012;44:4–22. (In Russ.)

20. Strelkov A. M. A discovery of the common text bloc in the *Sekoddeśāḥ* and the *Laghutantra*. The relationship between the *Sekoddeśāḥ* and the *Mūlatantra*. In: Leontieva E. V. (ed.) *The Varjajana Buddhism in Russia. The crossroad of cultures*. Moscow: Almaznyi put; 2018, pp. 260–266. (In Russ.)





21. Bahulkar S. S. Fragments of the Sekoddeśa. In: *Dhīh. Journal of Rare Buddhist Texts Reasarch Project*. Vol. XVII. Sarnath–Varanasi: Central Institute for Higher Tibetan Studies; 1994, pp. 149–154.

22. Wayman A. *Yoga of the Guhyasamājantra*. New Delhi: Motilal Banarsidass; 1977.

23. *Vimalaprabhā*. Vol. 2. Critically edited & Annotated with Notes by Vrajavallabha Dwivedi and S. S. Bahulkar, Rare Buddhist Texts. Series XII. Sarnath–Varanasi: Central Institute for Higher Tibetan Studies; 1994.

24. Gnolli R. (ed.) Sekoddeśaḥ. In: *Journal of Rare Buddhist Texts Reasarch Project*. No. XXVIII. Sarnath–Varanasi: Central Institute for Higher Tibetan Studies; 1999, pp. 146–166.

25. bsDus pa'i rgyud kyi rgyal po dus kyi 'khor lo'i 'grel bshad | rtsa ba'i rgyud kyi rjes su 'jug pa stong phrag bcu gnyis pa dri med pa 'od ces bya ba. *Bu ston thams cad mkhyen pa'i bka' 'bum = Collected Works by Budon*. Vol. 2: A Tibetan translation of the *Vimalaprabhā*, ed. by Budon together with his interlinear comments; Chapter two.

26. Orofino G. Introduction. In: Orofino G. (ed.) *Sekoddeśa: A Critical Edition of the Tibetan Translations*. Serie Orientale Roma 72, Roma: Istituto Italiano per L'Africa e L'Oriente; 1994, pp. 11–52.

27. Orofino G. The Mental Images and the Nature of Supreme Immutable Wisdom in the Sekoddeśa and its Commentary by Nāropa. In: *As Long as Space Ends: essays on the Kālacakra Tantra in Honor of H.H. the Dalai Lama*. New York; 2009, pp. 27–49.

28. Andersen J. *Kālacakra: textual and ritual perspectives*. Unpublished PhD dissertation. Harvard University. Massachusetts; 1997.

29. Cicuzza C., Sferra F. Brief Notes on the Beginnig of the Kālacakra Literature. In: *Dhīh. Journal of Rare Buddhist Texts Reasarch Project*. Vol. XXIII. Sarnath–Varanasi: Central Institute for Higher Tibetan Studies; 1997, pp. 113–126.

30. Sferra F. The Concept of Purification in some Texts of late Indian Buddhism. In: *Journal of Indian Philosophy. Special issue. Guruvandana: Essays in Indology in Honour of K. Bhattacharya*. Vol. 27.1–2, 1999, pp. 83–103.

31. Sferra F. Preface. In: *The Sekoddeśaṭīkā by Nāropā (Paramārthasamgraha)*. *The Sekoddeśaṭīkā by Nāropā (Paramārthasamgraha)*. Critical Edition of the Sanskrit Text by Francesco Sferra and Critical Edition of the Tibetan Translation by Stefania Merzagora. Serie Orientale Roma 99. Roma: Istituto Italiano per L'Africa e L'Oriente; 2006, pp. 11–12.

32. Gray D. B. The Influence of the Kālacakra: Vajrapāṇi on Consort Meditation. In: *As Long as Space Ends: essays on the Kālacakra Tantra in Honor of H. H. the Dalai Lama*. New York; 2009, pp. 193–202.

33. Nishioka S. Index to the Catalogue Section of Buston's "History of Buddhism" (III)'. *Annual Report of the Institute for the Study of Cultural Exchange, The University of Tōkyō* 6, 1983, pp. 47–201.

34. Bu ston Rin chen grub. dBang mdor bstan gyi sa bcad (Budon Rinchendub. The structure of the *Sekoddeśa*). In: Chandra L. (ed.) *The Collected works of Bu-ston*. Part 3 (Ga). Śata-piṭaka Series. Vol. 43. New Delhi; 1965. (In Tibet.)



35. Karma bDe legs. *Dus 'khor phyogs bsgrigs chen mo'i dkar chag* = Karma Delag. *A list of the texts from the large collection of the Kālacakra teaching texts*. lHa sa (Lhasa, 2012. (In Tibet.)

36. dBang mdor bstan pa. In: *sDe dge bka' 'gyur gyi rgyud 'bum sde* = A section "One hundred thousand Tantras" of Gandjur Derge. Vol. 1, fol. 14r–21r (A Tibetan translation of the *Sekoddeśa*).

37. Bu ston Rin chen grub. dBang mdor bstan pa'i rnam bshad bsdu pa'i snying po rab tu gsal ba zhes bya ba. Bu ston thams cad mkhyen pa'i bka' 'bum (Budon's Commentary on the *Sekoddeśa*). In: Chandra L. (ed.) *The Collected works of Bu-ston*. Part 3 (Ga). Śata-piṭaka Series. Vol. 43. New Delhi; 1965. (In Tibet.)

38. *The Sekoddeśaṭīkā by Nāropā (Paramārthasaṃgraha)*, Critical Edition of the Sanskrit Text by Francesco Sferra and Critical Edition of the Tibetan Translation by Stefania Merzagora. Serie Orientale Roma 99. Roma: Istituto Italiano per L'Africa e L'Oriente; 2006.

39. dBang mdor bstan pa'i 'grel bshad don dam bsdu pa zhes bya ba. *sDe dge bstan 'gyur* = *Dandjur Derge*. Vol. 12, fol. 220v–289r (A Tibetan translation of the *Paramārthasaṃgrahanamasekoddeśaṭīkā* by Naropada).

40. dBang gi rab tu byed pa. *sDe dge bka' 'gyur gyi rgyud 'bum sde*. = A section "One hundred thousand Tantras" by Gandjur Derge. Vol. 1, fol. 146r–150r (A Tibetan translation of the *Śekaprakria*).

41. dPal dus kyi 'khor lo bsdu pa'i rgyud kyi rgyal po'i snying po zhes bya ba. *lHa sa bka' 'gyur gyi rgyud sde* = *Gandjur in the Lhasa edition*. Vol. 1, fol. 209r–237v (A Tibetan translation of the Śrīkālācakralaghutantrārājahṛdaya).

42. Candra L. *Tibetan-Sanskrit Dictionary*. Kyoto; 1971.

43. Monier-Williams M. *A Sanskrit-English dictionary*. Delhi; 1995.

44. dPal dus kyi 'khor lo zhes bya ba'i rgyud gyi snying po. *sDe dge bka' 'gyur gyi rgyud 'bum sde* = A section "One hundred thousand Tantras" by Gandjur Derge. Vol. 1, fol. 144v–146r (A Tibetan translation of the Śrīkālācakragarbhanamatantra).

45. dBang mdor bstan pa'i mdor bshad. *sDe dge bsTan 'gyur* = *Dandjur Derge*. Vol. 12, fol. 289r–302v (A Tibetan translation of the *Sekoddeśaṭīpaṇī* by Sadhuputra Śrīdharānanda).

46. Bu ston Rin chen grub. mChan = Budon Rinchendub. The interlinear comments. bsDus pa'i rgyud kyi rgyal po dus kyi 'khor lo'i 'grel bshad | rtsa ba'i rgyud kyi rjes su 'jug pa stong phrag bcu gnyis pa dri med pa 'od ces bya ba = A Tibetan Translation of the *Vimalaprabhā* in Budon's edition accompanied by his interlinear comments. In: Chandra L. (ed.) *The Collected works of Bu-ston*. Part 1 (Ka). Śata-piṭaka Series. Vol. 41. New Delhi; 1965.

47. Sferra F. Footnotes. In: *The Sekoddeśaṭīkā by Nāropā (Paramārthasaṃgraha)*. Critical Edition of the Sanskrit Text by Francesco Sferra and Critical Edition of the Tibetan Translation by Stefania Merzagora, Serie Orientale Roma 99. Roma: Istituto Italiano per L'Africa e L'Oriente; 2006, pp. 13–207.

48. *Vimalaprabhā*. Vol. 3. Critically edited & Annotated with Notes by Vrajavallabha Dwivedi and S. S. Bahulkar. Rare Buddhist Texts Series 13. Sarnath–Varanasi: Central Institute for Higher Tibetan Studies; 1994.



49. Orofino G. The Mental Images and the Nature of Supreme Immutable Wisdom in the Sekoddeśa and its Commentary by Nāropa". In: *As Long as Space Ends: essays on the Kālacakra Tantra in Honor of H.H. the Dalai Lama*, New York, 2009, pp. 27–49.

### **Информация об авторе**

**Стрелков Андрей Михайлович**, кандидат исторических наук, генеральный директор, издательство «Удумбара», г. Улан-Удэ, Российская Федерация.

### **Information about the author**

**Andrey M. Strelkov**, Ph. D. (Hist.), Director General of the Publishing House «Udumbara», Ulan-Ude, 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: 21 октября 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 11 ноября 2019 г.  
Принята к публикации: 18 ноября 2019 г.

### **Article info**

Received: October 21, 2019  
Reviewed: November 11, 2019  
Accepted: November 18, 2019

## **Сведения об истории государств Шан и Чжоу в *Шу-цзин* («Канон записей»)**

**Г. С. Попова**

*Институт востоковедения РАН, Москва, Российская Федерация*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5319-0288>; e-mail: [gmercury@rambler.ru](mailto:gmercury@rambler.ru)

**Резюме:** данная статья посвящена выделению и систематизации содержащихся в *Шу-цзин* («Канон записей») сведений исторического характера, а также выявлению целей, которые преследовали авторы глав этого памятника. Исследование показало, что отбор сведений об истории этих периодов преследовал цели: оправдать насильственное смещение законного правителя (концепция «небесного повеления» *тянь-мин* 天命), показать невозможность для правителя управления государством без активного участия мудрых сановников, оправдать перенесение столицы в 771 г. до н.э. на примере более ранних прецедентов.

**Ключевые слова:** Канон записей; Чунь-цю; *Шу-цзин*

**Для цитирования:** Попова Г. С. Сведения об истории государств Шан и Чжоу в *Шу-цзин* («Канон записей»). *Ориенталистика*. 2019;2(4):874–889. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-874-889.

## **Historical data from *Shu-jing* regarding the states Shang and Zhou (“The Canon of Writings”)**

**G. S. Popova**

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5319-0288>; e-mail: [gmercury@rambler.ru](mailto:gmercury@rambler.ru)

**Abstract:** this article offers definition and systematization of historical information as preserved in *Shu-jing* («The Canon of Writings»). Its aim is also to provide help in understanding the reasons and purposes pursued by the authors, who contributed to this work. The study showed that the selection of historical information regarding these periods was aimed as follows: to justify the removal by force the legitimate ruler (following the concept of the «heavenly command» *tianming* 天命), to show by using earlier precedents that the ruler was not in a position without previous consulting wise dignitaries, to justify the transfer of the capital in 771 BC.



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





**Keywords:** Chun-qiю; *Shu-jing*; The Canon of Writings

**For citation:** Popova G. S. Historical data from *Shu-jing* regarding the states Shang and Zhou (“The Canon of Writings”). *Orientalistica*. 2019;2(4):874–889. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-874-889.

## Введение

*Шу-цзин* – один из наиболее значимых для китайской культуры письменных памятников общественной мысли Древнего Китая, входящий в *У-цзин* 五經 («Пятиканоние») и *Ши-сань-цзин* 十三經 («Тринадцатиканоние»). Дошедший до наших дней вариант *Шу-цзина* восходит к тексту памятника, высеченному по приказу императора Вэнь-цзуна (827–840) на каменных стелах в 837 г. Он состоит из четырех частей: *Юй-шу* 虞書 («Записи о [временах Шуня из] Юй») – пять глав, *Ся-шу* 夏書 («Записи [государства] Ся») – четыре главы, *Шан-шу* 商書 («Записи [государства] Шан») – 11 глав и *Чжоу-шу* 周書 («Записи [государства] Чжоу») – 30 глав. Основная часть глав сборника была записана в первой половине периода Чунь-цю (770–453 гг. до н.э.). Более поздними произведениями рубежа Чунь-цю – Чжань-го (453–221 гг. до н.э.) являются главы первой части, а также глава 4.4 *Хун фань*.

Большинство глав *Шу-цзина* являются литургическими произведениями категории «записи» (*шу* 書), т.е. представляют собой прозаические литургические произведения, декламировавшиеся в ходе религиозных и дворцовых церемоний. Они включают речи монархов, произнесенные по поводу событий государственной важности: переселения или постройки новой столицы, начала или завершения войны, пожалований титулов, назначений на должности и пр. Они составлялись на основе неких «документов», создававшихся представителями жречества перед проведением государственно значимых церемоний. Примерами наиболее ранних *шу* могут служить фрагменты надписей на бронзовых сосудах периода Западного Чжоу (1027–771 гг. до н.э.) [1].

Таким образом, источником сведений о западножоуском периоде истории могли служить произведения, создававшиеся для проведения государственных ритуалов. Что касается произведений, содержащих сведения об истории враждебного чжоусцам государства Шан, то источником для них могли послужить исторические предания о государях древности, бытовавшие в среде этнических шанцев.

*Шу*, сохранившиеся в составе *Шу-цзина*, были записаны в конце Западного Чжоу – начале Чунь-цю. Они являются ценным историческим источником. Поскольку большая часть вошедших в *Шу-цзин* произведений представляет собой речи, посвященные либо описанию принципов управления государством, либо оправдывающие насильственное смещение законного правителя, в них очень мало исторических повествований, т.е. развернутых рассказов, описывающих конкретное историческое



событие [2, с. 113]. Исторические сведения (упоминание имен правителей, событий и дат) очень кратки, играют вспомогательную роль, являясь доказательной базой рассуждений, нравоучительным примером для будущих правителей и преамбулой к речам, вложенным в уста исторических персонажей. В некоторых случаях интерпретация имеющихся в главах *Шу-цзина* сведений возможна только при сопоставлении с другими письменными памятниками: «Предисловиями к записям» (*Шу-сюй* 書序)<sup>1</sup> или «Историческими записками» (*Ши-цзи* 史記). Тем не менее именно в качестве исторического источника *Шу-цзин* воспринимался в течение длительного времени уже начиная с периода Чжань-го: многие авторы этой эпохи, включая и труд Сыма Цяня, говорили о событиях Шан и Западного Чжоу именно так, как они представлены в *Шу-цзине*.

Данная статья посвящена выделению и систематизации содержащихся в главах *Шу-цзина* сведений исторического характера, сохранившихся в шанском и чжоуском разделах сборника, а также расположению их в хронологической последовательности.

\* \* \*

Выбор исторических сведений авторами глав был подчинен необходимости аргументировать определенные идеи. Одной из них было оправдание насильственного смещения законного правителя. Истоки этой моральной проблемы для чжоусцев кроются в двух событиях: убийстве последнего шанского вана в 1027 г. и убийстве чжоуского Ю-вана (795–771 гг. до н.э.). События 1027 г. спровоцировали зарождение концепции «небесного повеления» (*тянь мин* 天命), о чем свидетельствуют фрагменты надписей на бронзовых сосудах Западного Чжоу. Например, в надписи на сосуде *Да-юй-дин* 大盂鼎 периода правления Кан-вана (1004–984 гг. до н.э.) сказано: «Инь утратило повеление [Неба]» [4, с. 352]. В надписи на сосуде *Ши-сюнь-гуи* 师询簋 периода правления И-вана II (887–857 гг. до н.э.) также указано: «Ослепительные ваны Вэнь и У получили небесное повеление и покарали Инь... Достоправные Вэнь-ван и У-ван получили небесное повеление и распространили свою власть на четыре стороны света» [5, с. 145, 208].

В *Шу-цзине* представлен более завершённый вариант этой концепции. Ее суть состоит в следующем: каждая правящая династия основывается исключительно добродетельным человеком, который в момент бедственного положения народа получает «небесное повеление» – разрешение управлять государством, для чего необходимо свергнуть существующего государя, который является причиной бедствий народа. Небо

<sup>1</sup> «Предисловия к записям» (*Шу-сюй* 書序) – набор из 67 кратких аннотаций к имеющимся и считающимся утраченными главам памятника, дополняющих и поясняющих их содержание. Составлены предположительно в период Чжань-го [3].



оберегает государство и монарха, пока он добродетелен, однако у добродетели есть свойство со временем ослабевать, поэтому каждый последующий носитель высшей власти менее добродетелен. Видя ослабление добродетели государя, Небо ниспосылает стихийные бедствия в качестве предупреждения, и в этом случае у того есть возможность исправить ситуацию. Когда добродетель иссякает полностью, Небо передает повеление более добродетельному человеку, и он получает право низложить законного правителя и занять его место. Таким образом, единственным гарантом благополучия государства и сохранения власти является добродетель государя и выполнение им заветов основателя династии, который обладал наивысшей добродетелью. Большая часть исторических сведений, содержащихся в *Шу-цзине*, приводится в подтверждение этой концепции.

Количество глав, посвященных речам и деяниям мудрых сановников *ванов* прошлого, указывает на стоявшую перед авторами задачу показать невозможность единоличного управления государством для *вана* вне зависимости от его добродетельности. Это является свидетельством некоего социального запроса усиливавшейся с конца Западного Чжоу аристократии, претендовавшей на более активную роль в управлении государством.

В *Шу-цзине* историческая информация представлена в следующих формах<sup>2</sup>.

1. «Упоминание» – перечисление имен правителей и их помощников. Некоторые «упоминания» ценны тем, что в них указываются имена правителей в хронологической последовательности. Например, в главе 4.15 сказано: «иньские Чжун-цзун, Гао-цзун, Цзу-цзя и чжоуский Вэнь-ван были мудры».

2. «Краткое сообщение» – сообщения, в которых называется одно историческое событие, в некоторых случаях указывается его дата. Как правило, «краткие сообщения» ограничиваются одним предложением. Источником подобных сведений, если исходить из их структуры и содержания, могли быть «хроники». Совместив несколько «кратких сообщений», касающихся одного и того же исторического события, но находящихся в разных главах, можно получить его развернутое описание.

3. «Историческое повествование» – описание исторического события, состоящее из нескольких предложений и имеющее несколько этапов. «Историческое повествование» образовано последовательностью «кратких сообщений» в пределах одного фрагмента текста.

4. «Характеристика» – развернутое описание моральных или административных качеств правителя или его помощника. Основное внима-

<sup>2</sup> Классификация осуществлена на основе исследования М. Ю. Ульяновым *Чунь-цю Цзо-чжуань* (см.: [2, с. 113]).



ние уделено правителям Шан и первым правителям Чжоу. Характеристика правителей в *Шу-цзине* повлияла на представление об этих людях в более поздний период и служила политическим целям дискредитации правителей путем ссылки на исторические прецеденты.

## **Сведения об истории государства Шан (ок. 1300–1027 гг. до н.э.)**

### **1. Чэн-тан 成湯**

Первый шанский ван Чэн-тан, в соответствии с концепцией «небесного повеления», охарактеризован в *Шу-цзине* как добродетельный правитель. Например, в главе 3.2 сказано: «[Чэн-тан] избегает [непристойной] музыки и красивых [женщин], не накапливает алчно [ценные] вещи. [Когда] добродетель [его] чиновников прекрасна, [он] поощряет [их, если их] заслуги прекрасны, [он] награждает [их. Он] руководит людьми [так, как руководил бы] собой, исправляет ошибки, не стыдясь [этого. Он] великодушен, человечен и искренен с несметным народом».

По сведениям, содержащимся в главах 3.4 и 4.16, его помощником был И-инь 伊尹: «когда Чэн-тан получил [небесное] повеление, у него был такой [помощник как] И-инь» (глава 4.16). Он занимал должность *э-хэна* 阿衡 (глава 3.5). Один из фрагментов главы 3.8 свидетельствует о том, что занимаемая им должность также называлась *бао-хэн* 保衡.

Столицей Шан в тот период был город Бо 亳 (глава 3.4).

В правление Чэн-тана состоялось несколько военных походов. По-видимому, наиболее крупным был поход против правителя государства Ся – Цзе 桀. Согласно сведениям, содержащимся в главе 3.5, государство Ся находилось к западу от Шан. Сражение между войсками Шан и Ся произошло при Минтяо 鳴條 (глава 3.4). Победенный правитель Ся был сослан Чэн-таном в Наньчао 南巢 (глава 3.2).

По-видимому, позднее Чэн-тан совершал походы на юг и восток. Это следует из фрагмента главы 3.2: «[Когда он] направился на восток, возроптали западные *и*, [когда он] направился на юг, возроптали северные *ди*<sup>3</sup>». Чэн-таном был предпринят еще один поход против одного из удельных правителей Гэ-бо 葛伯. В качестве повода к военным действиям указано пренебрежение к жертвоприношениям. В главе 3.2 сказано: «Когда Гэ-бо воспротивился [принесению жертвенных] угощений, [Чэн-тан] покарал [правителя] Гэ<sup>4</sup>».

<sup>3</sup> *Ди* 狄 – обобщенное название группы народов, живших к северу от *хуася* [6, с. 562].

<sup>4</sup> Возможность перевода данного предложения с акцентом на ритуальной сфере предоставляет текст *Мэн-цзы* (глава *Тэн-вэнь-гун* 滕文公), где сказано, что поход Чэн-тана против Гэ-бо был спровоцирован его пренебрежением к совершению жертвоприношений [7, с. 93–94].





## 2. Тай-цзя 太甲

Имя следующего за Чэн-таном *вана* не упоминается в текстах глав шанского раздела (если не считать названия главы 3.5 *Тай-цзя*), однако поскольку в главе 4.16 говорится: «У Тай-цзя был такой [помощник как] *бао-хэн* [И-инь]», можно с уверенностью утверждать, что вторым правителем Шан назван Тай-цзя. В посвященных времени его правления главах 3.4–3.6 говорится только об обстоятельствах его восшествия на престол и получения власти, т.е. о событиях, имевших место в течение первых трех лет его правления.

В главе 3.4 указывается дата его вступления на престол: «[В день] *и-чоу* 12-го месяца первого года [правления нового вана] И-инь совершил жертвоприношение (*цы*<sup>5</sup>) прежним ванам. [Он] поддержал наследника вана в [храме], почтительно представляя его предкам (*цзу*)». Однако вскоре после этого И-инь, по-видимому, на некоторое время захватил власть, сославшись на недобродетельное поведение молодого вана, а его самого отправил в ссылку: «Ван-наследник не слушался [наставлений] *э-хэна*... [И-инь] ограничил [его свободу, поместив] в покои в Тун» (глава 3.5). Через три года он вернул власть Тай-цзя: «В новолуние 12-го месяца третьего года [правления Тай-цзя] И-инь преподнес вану-наследнику церемониальную одежду и вернул [его в столицу] Бо» (глава 3.5); «И-инь вернул управление [страной] своему владыке» (глава 3.6). Эти сведения являются наиболее ярким подтверждением усиления власти знати в период создания большей части глав *Шу-цзина*.

## 3. Тай-у 太戊 (Чжун-цзун 中宗)

Сведения об этом *ване* содержатся в главах 4.15 и 4.16. В главе 4.16 названы имена его помощников: «У Тай-у были такие [помощники как] И-чжи и Чэнь-ху... жрец (*у*) [по имени] Сянь (*咸*) регулировал [отношения внутри] рода вана». Автор главы 4.16, перечисляя имена шанских *ванов*, называет его имя после имени Тай-цзя. Другое имя этого правителя, Чжун-цзун, упоминается в главе 4.15, там же указывается длительность его правления, однако понять, что оба эти имени принадлежат одному вану, невозможно без сопоставления со сведениями из других письменных памятников, например, «Исторических записок» Сыма Цяня [8, с. 171].

В главе 4.15 сказано: «Некогда Чжун-цзун был ваном в Инь... Чжун-цзун 75 лет совершал жертвоприношения (*сян*) в [качестве главы] государства». Там же дается его характеристика: «добросовестно исполнял [свой долг, испытывал] благоговейный трепет перед [Небом], совершенствовал себя, [чтобы сохранить] небесное повеление, управлял народом,

<sup>5</sup> Жертвоприношение *цы* 祠 – весеннее жертвоприношение [6, с. 1002].



[испытывая] благоговейный страх [перед могуществом Неба], не смел быть легкомысленным и спокойным».

#### 4. Цзу-и 祖乙

Единственное упоминание об этом ване в главе 4.16 позволяет сказать о том, что он правил до У-дина, и назвать имя его помощника: «У Цзу-и был такой [помощник как] жрец [по имени] Сянь (賢)». Согласно сведениям, имеющимся в «Предисловиях к записям», Цзу-и правил до Пань-гэна.

#### 5. Пань-гэн (ок. 1300 г. до н.э.) 盤庚

В главе 3.7 упоминается событие, имевшее место в правление Пань-гэна – перенос столицы. Пань-гэн намеревался перенести столицу в Инь 殷, находившееся на противоположном от прежнего города берегу Хуанхэ: «Пань-гэн [хотел] переселить [шанцев] в Инь<sup>6</sup>», «Переселяя народ, Пань-гэн начал переправу [через Хуан]хэ». Увещевая подданных, недовольных его действиями, он аргументирует необходимость переселения, указывая на уже имевшие место исторические прецеденты: «К настоящему времени [наши правители] уже пять [раз переселяли жителей] удела».

#### 6. У-дин 武丁 (Гао-цзун 高宗)

Сведения о правлении У-дина можно найти в главах 3.8, 4.15 и 4.16. В шанском разделе в главе 3.8 его имя не названо, однако сопоставление сведений, содержащихся в главах 3.8, 4.15 и 4.16, позволяет связать воедино все упоминания о нем. В главе 4.15 представлена его характеристика, включая длительность правления: «Гао-цзун долго трудился за пределами [двора] и там [общался] с простыми людьми. [Когда] он вззошел на престол, то, [чтобы] показать [свою сыновнюю почтительность, жил] в шалаше у могилы [отца] и три года не разговаривал. [Когда он наконец] заговорил, то [его речь] была гармоничной. [Он] не смел быть легкомысленным и спокойным, [он] осчастливил и умиротворил удел Инь. Никто из его подданных не роптал. Поэтому Гао-цзун 59 лет совершал жертвоприношения (сян) в [качестве главы] государства». Сходные сведения есть и в главе 3.8: «Ван пребывал в трауре по [своему отцу], искренне [горюя, он жил] в шалаше у [его] могилы три года. [Когда ван] снял траур, он [все еще] не разговаривал».

<sup>6</sup> Положение слова «Инь» в данном предложении свидетельствует о том, что автор текста воспринимал его в качестве географического объекта. Исследование, проведенное М. Е. Кузнецовой-Фетисовой, доказало, что термин «Инь» не имел отношения к определенной местности, в которой находилась столица в последний период существования государства Шан [9, с. 43].



В качестве его помощников упоминаются Юэ 說 (глава 3.8) и Гань-пань 甘盤 (глава 4.16: «У У-дина был такой [помощник как] Гань-пань»). В главе 3.8 Гао-цзун говорит о себе: «Я <...> учился у Гань-паня, потом удалился в безлюдные земли и обосновался на [берегу Хуан]хэ. Оттуда [я] направился в Бо».

### 7. Цзу-цзя 祖甲

Имеющиеся о нем сведения в главе 4.15 указывают на возможность нарушения порядка престолонаследия: «Цзу-цзя не должен был стать ваном, [он] долго был простолудином. Он взшел на престол, зная, что является опорой простого народа, поддерживал народ [Шан] и сочувствовал [ему], не смел обижать вдовцов и вдов. Поэтому Цзу-цзя 33 года совершал жертвоприношения (*сян*) [в качестве главы] государства».

### 8. Ди-и 帝乙

Имя Ди-и в *Шу-цзине* упоминается в главах 4.10, 4.14 и 4.18. О нем говорится как о последнем добродетельном шанском ване: «С Чэн-тана и до Ди-и все [ваны] были совершенны» (глава 4.10); «Все [правители] от Чэн-тана до Ди-и выявляли добродетельных и поддерживали [порядок] совершения жертвоприношений» (глава 4.14); «Вплоть до Ди-и не было [правителей], не постигших добродетель» (глава 4.18).

### 9. Шоу 受

Характеристика последнего шанского вана в *Шу-цзине*, в соответствии с концепцией «небесного повеления», отрицательная: «Шанский ван Шоу непочтительно [относится] к верховному Небу, [которое за его преступления] ниспосылает бедствия простому народу. [Он] предается пьянству и окружает [себя] красивыми [женщинами], осмеливается действовать излишне жестоко, наказывает людей вместе с родственниками, [назначает] чиновниками людей [только за заслуги их] предков. [Его желание соорудить] дворцовые покои, вышки на башнях, пруды и водоемы, [иметь] роскошную одежду вредит [представителям ста] родов десяти тысяч [областей. Он казнит] сожжением искренних и [пытает] огнем благородных, вспарывает [животы] беременным женщинам» (глава 4.1).

В его правление наблюдалось усиление государства Чжоу, проявившееся в расширении его военной экспансии: Си-бо 西伯 (будущий Вэнь-ван) захватил царство Ли 黎 (глава 3.10). Это единственный случай упоминания титула Си-бо в главах *Шу-цзина*, поэтому установить связь между именами Си-бо и Вэнь-ван можно только при сопоставлении с другими произведениями.



\* \* \*

Таким образом, сведения об эпизодах истории Шан содержатся как в шанском, так и чжоуском разделах *Шу-цзина*. В основном они касаются упоминания имен и краткой характеристики шанских *ванов*, для трех из них указывается продолжительность правления (Тай-у, Гао-цзун и Цзу-цзя). Много внимания также уделено перечислению имен помощников шанских *ванов*. Сведения о военных действиях относятся только к правлению Чэн-тана. Степень достоверности приводимых сведений разная. К примеру, шанские гадательные надписи подтверждают часть имен упомянутых в *Шу-цзине* шанских правителей и их помощников: это имена Чэн-тана, И-иня, Тай-цзя, Цзу-и, Пань-гэна, У-дина [10; 11, с. 43].

## **Сведения об истории Западного Чжоу (1027–771 гг. до н.э.)**

### **1. Ранние правители Чжоу**

Самые хронологически ранние сведения о правителях государства Чжоу восходят к упоминанию предков чжоуского Вэнь-вана в главах 4.3 и 4.6: Гун-лю 公劉, Тай-вана 太王 и Ван-цзи 王季. Из «Исторических записок» Сыма Цяня известно, что Гун-лю был одним из родоначальников чжоуского дома, Тай-ван – одним из ранних правителей, а Ван-цзи – отцом Вэнь-вана [12, с. 180, 306, прим. 23]. Тай-ван и Ван-цзи охарактеризованы как правители, которые «могли обуздать [свои желания] и трепетать перед [могуществом Неба]» (глава 4.15). В главе 4.3 говорится об их деяниях: «Гун-лю постарался [завершить] подвиги предков, но именно Тай-ван заложил основы следования [пути прежних] *ванов*, [затем] Ван-цзи трудился на [благо] рода вана».

### **2. Вэнь-ван 文王 (Си-бо 西伯)**

Вэнь-ван охарактеризован в *Шу-цзине* как идеальный правитель: «Вэнь-ван в скромной одежде трудился [во имя] благоденствия [народа, обрабатывая] поля. [Он был] прекрасен, кроток, совершенен и почтителен, [он] жалел и поддерживал простой народ, сочувствовал немногочисленным вдовцам и вдовам. С утра до второй половины дня [он] не имел свободного времени для отдыха и еды, [поскольку, забыв о себе], умиротворял народ десяти тысяч [уделов]. Вэнь-ван не смел предаваться развлечениям и охоте» (глава 4.15).

В главе 4.15 говорится о продолжительности его правления: «Вэнь-ван получил [небесное] повеление в среднем возрасте, он 50 лет совершал жертвоприношения в [качестве главы] государства». Его помощниками были Го-шу 虢叔, Хун-яо 閼夭, Сань И-шэн 散宜生, Тай-дянь 泰顛 и Нань-гун Гуа 南宮括 (глава 4.16).



Среди его заслуг указывается основание государства в «западных землях» (глава 4.10). В его правление состоялся успешный военный поход против царства Ли 黎 (глава 3.10).

### 3. У-ван 武王 (Фа 發 1027–1025 гг. до н.э.)

Единственным событием правления У-вана, представлявшим интерес для авторов глав *Шу-цзина*, являлся организованный им военный поход против Шан. Хронику событий похода можно составить из «кратких сообщений» в разных главах.

«В [день] *жэнь-чэнь* первого месяца приближалось [время] убывания луны. Утром на следующий день *гуй-сы* ван выступил из Чжоу, [чтобы] напасть на Шан» (глава 4.3).

«Весной 13-го года [состоялся] великий съезд в Мэнцзинь» (глава 4.1).

«[В день] *у-у* ван остановился на северном [берегу Хуан]хэ. Съезд государей [областей] вместе с войсками был завершен» (глава 4.1).

«[В день] *у-у* войско переправилось через Мэнцзинь. [В день] *гуй-хай* [войско] выстроилось в предместье [города] Шан, ожидая благословенного повеления Неба. В предрассветный час [дня] *цзя-цзы* Шоу возглавил свои подобные лесу отряды и собрал [их] в Муе» (глава 4.3).

«В предрассветный час [дня] *цзя-цзы* ван прибыл в Муе, [находившееся] в предместье шанской [столицы]» (глава 4.2).

«В четвертом месяце, в новолуние, ван вернулся из Шан, прибыл в Фэн<sup>7</sup>» (глава 4.3).

Указанные в главах *Шу-цзина* датировки отдельных событий могут отличаться от сведений, содержащихся в других произведениях, что говорит об одновременном бытовании различных вариантов описания похода. Например, в главе 40 *Ши-фу-цзе* 世俘解 И-Чжоу-шу сказано: «В [день] *бин-чэнь* первого месяца приближалось [время] убывания луны, утром дня *дин-сы* ван выступил из Чжоу, [чтобы] напасть на шанского вана Чжоу[-синя]». Данное предложение почти дословно повторяет соответствующий фрагмент главы 4.3, однако указанные в них дни не совпадают.

### 4. Чэн-ван 成王 (1024–1005 гг. до н.э.)

В начале правления Чэн-вана произошел мятеж младших братьев У-вана и наместника в Шан под предлогом узурпации власти регентом Чжоу-гуном: «[После того как] У-ван умер, Гуань-шу<sup>8</sup> и его младшие

<sup>7</sup> Фэн 豐 – чжоуская столица времен У-вана, находилась к западу от реки Фэншуй 豐水 (приток реки Вэйшуй 渭水), к северо-западу от г. Чанъань в уезде Ху 戶 совр. пров. Шэньси [12, с. 308, прим. 33; 13, с. 224, прим. 6, 302].

<sup>8</sup> Гуань-шу 管叔 – младший брат У-вана, один из «трех наместников» (*сань цзянь* 三監) [12, с. 301, прим. 127].



братья распространили слух по стране. [Они] говорили: “[Чжоу]-гун не [принесет] пользы старшему сыну [У-вана]”. <...> Чжоу-гун пребывал на востоке в течение двух лет, [пока] преступники не были схвачены» (глава 4.6); «Ничтожный [правитель] Инь<sup>9</sup> кичится [своим] своеволием, [он] осмеливается устанавливать свои порядки... [он] говорит: “Я восстановлю [свою власть]!”» (глава 4.7).

В главе 4.17 перечислены имена заговорщиков и назначенные им наказания: «Когда Чжоу-гун занимал пост *чжун-цзяя*... дядья [вана] распространили [безосновательные] слухи о [нем]. Это привело к казни Гуань-шу, [правившего] в Шан; заключению Цай-шу в темницу в Голинь<sup>10</sup> вместе с [приближенными, поместившимися] на семи повозках; низведению Хо-шу<sup>11</sup> в простолоюдины и исключению [его имени в записях] на три года. Цай-чжун был почитителен и добродетелен, [поэтому] Чжоу-гун возвел [его в ранг] *цин-ши*. [После того как Цай]-шу был устранен, [ван] повелел ему<sup>12</sup> управлять уделом Цай».

В *Шу-цзине* действия Чжоу-гуна в данной ситуации описываются как пассивные, в *И-Чжоу-шу*, напротив, именно он подавил мятеж: «Чэн-ван унаследовал [престол, но, поскольку он] был молод и неопытен, то не мог выполнять [обязанности] сына Неба. Чжоу-гун временно замещал [его] и управлял Поднебесной. [Он] пресек [попытку] мятежа и через шесть лет полностью упорядочил Поднебесную» (глава 55).

Основное внимание в главах, относящихся ко времени правления Чэн-вана, сосредоточено на строительстве новой чжоуской столицы в 2018 г. до н.э. В новую столицу должны были переселиться шанцы, о чем говорится в главах 4.14 и 4.24: «[Чжоу-гун] остерегался неразумного народа Инь, [поэтому] переселил [их] в Лои» (глава 4.24). Ритуальные и административные действия сановников Чэн-вана описываются подробно и с датировками. Хроника событий может быть составлена из фрагментов «исторических повествований» и «кратких сообщений» разных глав:

«Во втором месяце, утром [дня] *и-вэй* через шесть дней [после наступления] полнолуния ван выехал из Чжоу<sup>13</sup> и прибыл в Фэн. Великий хранитель (*тай-бао*) до [прибытия] Чжоу-гуна выбрал гаданием [место] для строительства [нового города]. Через три месяца в [день] *бин-у* на [небе

<sup>9</sup> Имеется в виду У-гэн 武庚 – старший сын шанского Чжоу-синя.

<sup>10</sup> Местонахождение Голинь 郭鄰 неизвестно [14, с. 358, прим. 4].

<sup>11</sup> Хо-шу 霍叔 – один из младших братьев У-вана, являвшийся одним из «трех наместников» (*сань цзянь* 三監), по версии Чунь-цю Цзо-чжуань [12, с. 301].

<sup>12</sup> Видимо, Цай-чжуну.

<sup>13</sup> Имеется в виду Хаоцзин 鎬京 (также Цзунчжоу 宗周) – чжоуская столица времен У-вана, находившаяся к юго-западу от совр. г. Сиань, в 12,5 ли от прежней столицы Фэн, она же считалась Западной столицей Сиду 西都 [14, с. 305; 8, с. 320, прим. 113].



появилась] молодая луна. Через три дня утром в [день] *у-шэнь* великий хранитель (*тай-бао*) прибыл на [берег реки] Ло[шуй, выбрал] гаданием (*бу*) место для [нового города]. Получив [результаты] гадания (*бу*), [он начал] размечать границы [будущего города]. Через три дня в [день] *гэн-сюй* великий хранитель (*тай-бао*) вместе с иньскими [аристократами начал] заниматься [разметкой] расположения [города] в излучине [реки] Ло[шуй]. Через пять дней в [день] *цзя-инь* [работа над разметкой] была завершена. Утром на следующий день *и-мао* Чжоу-гун прибыл на [берег] Ло[шуй] и осмотрел разметку границ нового города. Через три дня в [день] *дин-сы* в предместье принесли в [жертву] двух быков. На следующий день *у-у* в новом городе на алтаре (*шэ*) были принесены в жертву бык, баран и свинья. Через семь дней утром [дня] *цзя-цзы* Чжоу-гун согласно записи (*шу*) повеления [вана] для иньских [аристократов различных] уделов, [имеющих титулы] *хоу*, *дянь*, *нань* и *бо*, приказал им и простому [народу] Инь приступить к [строительству]» (глава 4.12).

«Чжоу-гун выбрал гаданием [место] в восточных землях... “Утром в [день] *и-мао* я прибыл в местность на [берегу] Ло[шуй]. Я совершил гадание (*бу*) к северу от [Хуан]хэ около [реки] Лишуй<sup>14</sup>, затем я совершил гадание (*бу*) к востоку от [реки] Цзяньшуй<sup>15</sup> и к западу от [реки] Чаньшуй<sup>16</sup>. [Гадание] указало на Ло[шуй]. Я снова совершил гадание (*бу*) к востоку от Чаньшуй, и снова [получил указание] на Ло[шуй]”» (глава 4.13).

«В третьем месяце в [период] убывания луны Чжоу-гун приступил к строительству нового великого города в восточной [части] государства на [берегу реки] Ло[шуй]» (глава 4.9).

«Ван повелел Чжоу-гуну остаться [в Лои], сделать запись (*цэ*) об [этих событиях] и обнародовать обращение. [Это произошло] в 12-м месяце... седьмом году [правления Чэн-вана]» (глава 4.13).

«В третьем месяце Чжоу-гун начал [править] в новом городе Ло» (глава 4.14).

Сведения о военных действиях в период правления Чэн-вана имеютс в главе 4.20: «Успокоив десять тысяч уделов, чжоуский ван объехал с [осмотром] уделы, находящиеся под управлением] *хоу* и *дянь*, [совершил] четыре карательных похода против не явившихся ко двору и умиротворил свой несметный народ. Владыки шести владений (*фу*) подчинились [влиянию его] добродетели. [Затем ван] вернулся в Цзунчжоу».

<sup>14</sup> Лишуй 黎水 (также Сюньшуй 潞水) – река, образованная слиянием рек Вэйхэ 衛河 и Цишуй 淇水 в районе древнего города Лиян 黎阳, находившегося на северо-востоке уезда Сюнь 潞 совр. пров. Хэнань [14, с. 316, прим. 8].

<sup>15</sup> Цзяньшуй 澗水 – приток Лошуй, его исток находится на северо-востоке уезда Мянчи 澗池 совр. пров. Хэнань в горах Байшишань 白石山 [14, с. 316, прим. 9].

<sup>16</sup> Чаньшуй 灋水 – приток реки Лошуй, его исток находится к северо-западу от г. Лоян совр. пров. Хэнань [14, с. 316, прим. 9].



Заключительные сведения о Чэн-ване относятся к концу его жизни и передаче престола его сыну Чжао (Кан-ван). Они содержатся в главе 4.22. «В четвертом месяце в [период] убывания луны вана [охватила] печаль. [В день] *цзя-цзы* ван [совершил обряд] омовения водой. <...> Затем [он] призвал великого хранителя (тай-бао) Ши, Жуй-бо, Тун-бо, Би-гуна, Вэй-хоу, Мао-гуна, *ши-ши*\*, *ху-чэнь*, сто правителей (*инь*) и *юй-ши*. Ван сказал: “О, недуг распространился по всему [телу, моя жизнь] в опасности, немощ с каждым днем усиливается. [Я] скоро умру и боюсь, что не смогу [произнести] речь о [передаче престола] наследнику, поэтому я [дам] подробное наставление и повелеваю вам [сделать это вместо меня]. <...> почтительно поддержите [моего] старшего сына Чжао”».

### 5. Кан-ван 康王 (Чжао 釗 1004–967 гг. до н.э.)

К периоду правления Кан-вана относятся главы 4.23 и 4.24. Первая содержит его речь сразу же после восшествия на престол, вторая – речь о назначении некоего Би-гуна управлять жителями восточного предместья Чэнчжоу. Второе событие, по-видимому, произошло через 36 лет после строительства Лои, т.е. в 982 г. до н.э., о чем свидетельствует фрагмент текста главы 4.24: «[Чжоу-гун] остерегался неразумного народа Инь, [поэтому] переселил [их] в Лои, [чтобы они], находясь рядом с домом вана и [имея] пример для подражания, усвоили наставления [чжоуских ванов. С тех пор] уже прошло три периода по [12 лет]».

События, упоминаемые в дальнейших главах *Шу-цзина*, очевидно, относятся к правлению более поздних *ванов*, поскольку в главе 4.25 упоминаются имена четырех *ванов*: Вэнь-ван, У-ван, Чэн-ван и Кан-ван. Содержание глав 4.25–4.30 не позволяет установить период описываемых в них событий без сопоставления этих сведений с другими источниками, в частности, с «Предисловиями к записям» и «Историческими записками». Примечательно, что в *Шу-цзинь* отсутствуют главы, посвященные событиям правления последнего *вана* Западного Чжоу Ю-вана (781–771 гг. до н.э.), получившего негативную характеристику историографов в соответствии с концепцией «небесного повеления» в других произведениях.

\* \* \*

Таким образом, большая часть чжоуского раздела посвящена событиям периодов правления первых трех *ванов* Западного Чжоу: У-вана, Чэн-вана и Кан-вана. Оставшиеся главы без сопоставления со сведениями из других источников не представляется возможным отнести к определенному периоду.

Основное внимание в чжоуском разделе уделено двум событиям: походу У-вана против Шан (главы 4.1–4.3) и строительству новой чжоуской столицы (главы 4.9, 4.12–4.13): их описания изобилуют датировками и перечислением действий их участников. Несмотря на то что наи-





большее количество глав чжоуского раздела касаются времени правления Чэн-вана (4.7–4.22), значительный объем содержащихся в них сведений относится к Чжоу-гуну и подчеркивает его роль как добродетельного сановника.

## Заключение

Количество сведений исторического характера в *Шу-цзине* обусловлено поставленными перед авторами задачами, самой главной из которых является обоснование концепции небесного повеления, оправдывающего смещение законного правителя. Значительная часть сведений исторического характера приводится в доказательство этой теории: например имена, характеристика и длительность правления шанских и чжоуских ванов; подробности военных походов.

Требованиям времени также соответствует желание авторов глав доказать невозможность успешного управления государством без опоры правителя на мудрых сановников. Количество внимания, уделенного сановнику Чэн-тану – И-иню, регенту малолетнего Чэн-вана – Чжоу-гуну, а также перечисление помощников шанских Тай-у, Цзу-и, У-дина и чжоуского Вэнь-вана свидетельствуют об ослаблении власти чжоуского вана и увеличении роли аристократии в управлении государством на рубеже Западного Чжоу – Чунь-цю.

Перенос чжоуской столицы в 771 г. до н.э., по-видимому, сопровождался недовольством населения. Следствием этого стало включение в сборник произведений, содержащих сведения о перенесении столицы при шанском Пань-гэне (ок. 1300 г. до н.э.) и чжоуском Чэн-ване (1024–1005 гг. до н.э.).

Фрагментарность приводимых авторами глав сведений и их тесная связь с особенностями политической обстановки конца Западного Чжоу – начала Чунь-цю свидетельствуют о том, что элементы исторической информации в *Шу-цзине* являются не описанием прошлого, а «инструкцией» по определению и пониманию исторической реальности. Исторические сведения настолько фрагментарны, что даже будучи систематизированы, дают весьма отрывочные сведения о государстве Шан и немного более подробные о начале существования государства Чжоу и правлении двух первых ванов.

## Литература

1. Попова Г. С., Ульянов М. Ю. Этапы истории шу 書 («Записей [речей государей]») и ши 詩 («Стихов»): от литургии до канона (XI–III вв. до н.э.). *Общество и государство в Китае*. 2018;48(2):332–367.

2. Ульянов М. Ю. Структура и содержание повествований в Чуньцю Цзочжуань («Комментарий Цзо к “Веснам и осеням”»): к характеристике исторической прозы в древнекитайской литературе. В: *Проблемы литератур Дальнего*



Востока: сборник материалов VI Междунар. науч. конф., Санкт-Петербург, 25–29 июня 2014 г. СПб.; 2014. Т. 2. С. 110–126.

3. Попова Г. С. Исследование, перевод и комментарий «Предисловия к записям» (Шу-суй). *Общество и государство в Китае*. 2015;45(1):565–601.

4. Крюков М. В. Хуан Шуин. *Древнекитайский язык*. М.: Главная редакция восточной литературы; 1978.

5. Крюков М. В. *Ритуальная коммуникация в Древнем Китае*. М.; 1997.

6. Хань-юй да цзы-дянь 漢語大字典 = Большой словарь китайского языка. Сычуань цышу чубаньшэ 四川辭書出版社; 1992.

7. Меньшиков Л. Н. (ред.), Колоколов В. С. (пер.) *Мэн-цзы*. СПб.: Петербургское Востоковедение; 1999.

8. Попова Г. С. Шу-цзин = Канон записей. В: *Большая российская энциклопедия*. Т. 35. М.: Большая российская энциклопедия; 2017. С. 163.

9. Кузнецова-Фетисова М. Е. «Великий город Шан» (XIV–X вв. до н.э.) и его значение в древней истории Китая. М.: Наука; Восточная литература; 2015.

10. Кучера С. Древнекитайские тексты: цзягувэнь и Шаншу – зеркало истории и культов Китая эпох Шан-Инь. Часть вторая. *Восток (Oriens)*. 2004;(2):29–30.

11. Кучера С. Древнекитайские тексты: цзягувэнь и Шаншу – зеркало истории и культов Китая эпох Шан-Инь. Часть первая. *Восток (Oriens)*. 2003;(1):42–52.

12. Сыма Цянь. *Ши-цзи = Исторические записки*. Т. 1. М.; 2001.

13. Хуан Хуай-синь 黃懷信. *Ичжоушу хуэйцзяо цзичжэ* 逸周書匯校集注 = Сводный комментарий к сверенному тексту И-Чжоу-шу. Шанхай; 1995.

14. Цзинь гувэнь шаншу цюань 今古文尚書權譯 = Полный перевод [версий] новых и древних писем Шан-шу. Пер. и коммент. Цянь Цзун-у 錢宗武. Гуйчжоу; 1990.

## References

1. Popova G. S., Ulyanov M. Yu. Stages of shu (“Records [of Rulers’ Speeches]”) and shi (“Songs”): from liturgical texts to canon (XI–III cc. BC). *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae*. 2018;48(2):332–367. (In Russ.)

2. Ulyanov M. Yu. Structure and Contents of Narrations in Chun Qiu Zuo Zhuan (The commentary of Zuo on the Spring and Autumn Annals): Characteristics of Historical Prose in the Ancient Chinese Literature. In: *Issues of far eastern literatures. Book of papers of the 6<sup>th</sup> International scientific conference. St Petersburg, June 25–29, 2014*. St Petersburg: St Petersburg State University; 2014. Vol. 2, pp. 110–126. (In Russ.)

3. Popova G. S. Research, translation and comments of *Shu-xu* (“The preface to shu”). *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae*. 2015;45(1):565–601. (In Russ.)

4. Kryukov M. V. *Huang Shu-ying. The Ancient Chinese language*. Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury; 1978. (In Russ.)

5. Kryukov M. V. *The ritual communication in Ancient China*. Moscow; 1997. (In Russ.)

6. Hànyǔ dàzìdiǎn = *The Great Dictionary of Chinese Language*. sì chuān cí shū chū bǎn shè; 1992.

7. Menshikov L. N. (ed.), Kolokolov V. S. (transl.) *Meng-zi*. St Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie; 1999. (In Russ.)



8. Popova G. S. *Shu-jing* – Canon of Writings. In: *Great Russian Encyclopedia*. Vol. 35. Moscow: Bolshaya rossiiskaya entsiklopediya; 2017, pp. 163. (In Russ.)

9. Kuznetsova-Fetisova M. E. «*The Great City of Shang*» (14<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> cent BC) and its role in the History of Ancient China. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura; 2015. (In Russ.)

10. Kuchera S. The Ancient Chinese: Jiaguwen Texts and Shang Shu: A Mirror of the History and Cults of China of the Shang-Yin Epoch. Part 2. *Vostok (Oriens)*. 2004;(2):29–30. (In Russ.)

11. Kuchera S. The Ancient Chinese: Jiaguwen Texts and Shang Shu: A Mirror of the History and Cults of China of the Shang-Yin Epoch. Part 1. *Vostok (Oriens)*. 2003;(1):42–52. (In Russ.)

12. Syma Tsian. *Shi-zi = Historical records*. Vol. 1. Moscow; 2001. (In Russ.)

13. Huáng huái xìn. *Yì Zhōushū huì jiào/xiào jízhù = A union commentary to the edited text of Yì Zhōushū*. Shanghai; 1995.

14. Qián Zōng Wǔ (transl.) *Jīngǔwén shàngshū quán yì = A complete translation of the versions of the new and Ancient Texts Shàngshū*. Guizhou; 1990.

#### **Информация об авторе**

Попова Галина Сергеевна, младший научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

#### **Information about the author**

Galina S. Popova, Researcher of the China Department, 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: 21 октября 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 11 ноября 2019 г.  
Принята к публикации: 18 ноября 2019 г.

#### **Article info**

Received: October 21, 2019  
Reviewed: November 11, 2019  
Accepted: November 18, 2019

### Вклад Н. К. Рериха в науку о Востоке

А. М. Шустова

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

*ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7130-1762>; e-mail: [parinama@yandex.ru](mailto:parinama@yandex.ru)*

**Резюме:** статья посвящена известному российскому художнику и общественно-му деятелю Н. К. Рериху. Внимание акцентируется на деятельности Рериха в области наук о Востоке. Н. К. Рерих обучался в Петербургском университете на юридическом факультете, но одновременно активно посещал лекции на историческом факультете. Его интерес к истории был воплощен на практике во многих его научных исследованиях в области археологии, этнографии, фольклора, а также общей истории Востока и культурологии. Н. К. Рерих вел научную работу на территории Алтая, Монголии, Китая, Индии и Тибета. Он организовал и совершил две большие экспедиции – в Центральную Азию и Маньчжурию. Работал также в нескольких малых экспедициях в районе Западных Гималаев (Индия) в рамках созданного семьей Рерихов в долине Кулу Института гималайских исследований. Н. К. Рерихом был собран большой материал, который был оформлен не только в виде его собственных публикаций, но и научных статей его старшего сына – востоковеда Юрия Рериха. Исследовательский метод Н. К. Рериха совмещал в себе академическое научное знание и художественное видение.

**Ключевые слова:** археология; Индия; Н. К. Рерих; экспедиции в Центральную Азию; Тибет; фольклор; этнография

**Благодарности:** автор выражает благодарность Музею Николая Рериха в Нью-Йорке за предоставление архивных фотографий.

**Для цитирования:** Шустова А. М. Вклад Н. К. Рериха в науку о Востоке. *Ориенталистика*. 2019;2(4):890–915. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-890-915.

### N. K. Roerich's Contribution to the Knowledge of the East

A. M. Shustova

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

*ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7130-1762>; e-mail: [parinama@yandex.ru](mailto:parinama@yandex.ru)*

**Abstract:** the article deals with activities of a famous Russian artist and public figure Nikolai K. Roerich in the field of Oriental studies. N.K. Roerich read law at the St Petersburg University, however he also attended the lectures at the faculty of history. His genuine interest in history later revealed in numerous studies in archaeology, ethnography, folklore, general and cultural history of the Eastern counties. As a scholar, he visited Altay, Mongolia, India and Tibet, lived there and conducted his



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





research. He was also instrumental in organizing two complex research expedition to Central Asia and Manchuria. Besides he took part in short term expeditions to Western Himalaya as part of the work of the Himalayan Research Institute. This Institute was founded by the Roerich family and was based in the Kullu valley (India). During his expeditions he collected vast material, which comprised historical sources of different art and nature. This material was subsequently researched by himself as well as by his elder son the Orientalist scholar George (Yurii) Roerich. Nikolaj Roerich developed a unique research method, which combined purely academic and artistic approach.

**Keywords:** India; Roerich George (1902–1960); Roerich, Nikolai (Nicholas) K. (1874–1947); Roerich, Nikolai, Central Asia, archaeology of; Roerich, Nikolai, Central Asia, ethnography of; Roerich, Nikolai, Central Asia, folklore of; Roerich Nikolai, Central Asia, his travels in; Tibet

**Acknowledgements:** Author thanks the Museum of Nicholas Roerich in New York for the archive photos.

**For citation:** Shustova A. M. N. K. Roerich's Contribution to the Knowledge of the East. *Orientalistica*. 2019;2(4):890–915. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-890-915.

В 2019 г. исполнилось 145 лет со дня рождения Н. К. Рериха, 140 лет со дня рождения его жены Е. И. Рерих и 115 лет со дня рождения их сына С. Н. Рериха.

Семья Рерихов уникальна. Каждый из ее членов оставил глубокий след в истории российской культуры и науки. Более того, все Рерихи представляли собой единый творческий коллектив, действующий в одном смысловом поле, при этом каждый работал в своем специфическом направлении.

Николай Константинович Рерих (1874–1947) – известный русский художник, академик живописи – занимался масштабной культурно-просветительной работой по всему миру, инициировав несколько значительных культурных проектов, главным из которых является Пакт Рериха о защите культурных ценностей и сопутствующее ему движение Знамени мира. Продвигать эти проекты были призваны основанные им культурные организации в США, Европе и в китайском Харбине.

За этими направлениями деятельности Н. К. Рериха незаслуженно ушла в тень его другая ипостась – ученого. А в области науки он также успел сделать немало в таких отраслях знания, как всеобщая история, история искусств, археология, культурология, этнография, фольклор. Он автор нескольких десятков книг, где собраны статьи, очерки, а также научная публицистика. Н. К. Рерих состоял членом более чем 50 культурных и научных учреждений и организаций по всему миру.

Елена Ивановна Рерих (1879–1955) более 30 лет работала над составлением учения Живой этики – тексты, относящиеся к этому ее труду, опубликованы на русском языке в 14 томах и переведены на многие языки. По своему характеру это учение является синтетическим, оно



творчески вбирает в себя многие идеи восточных и западных этико-философских школ. Кроме того, в нем содержится ряд положений о природе человека и космоса применительно к современным условиям мира. Е. И. Рерих много занималась переводами, она – автор нескольких книг. Ее труд «Основы буддизма» [1] был высоко оценен специалистами и ввел ее в историю отечественной индологии.

Е. И. Рерих вела большую разъяснительную работу по учению Живой этики. Написанные ею комментарии по этой теме собраны в объемные девять томов ее писем [2]. В них также содержится разъяснение трудных мест некоторых концепций восточной философии. Помимо этого, Е. И. Рерих занималась идейной стороной руководства рериховскими учреждениями в Америке, Европе и Китае.

Старший сын Рерихов – Юрий Николаевич Рерих (1902–1960) стал многогранным специалистом по Востоку. Он был знатоком ряда древних и современных восточных языков и диалектов. В 1930-е гг. Юрий занимал пост директора Института гималайских исследований «Урусвати», основанного Рерихами в долине Кулу (Индия). В 1957 г. он вернулся в Россию. Работал в Институте востоковедения АН СССР, воспитал плеяду замечательных ученых – индологов, тибетологов, монголоведов.

Младший сын Николая и Елены – Святослав Николаевич Рерих (1904–1993), помимо художественного творчества, занимался ботаническими, зоологическими и минералогическими исследованиями в Институте «Урусвати». Он много сделал для сближения России и Индии, работал над продвижением в Индии Пакта Рериха. Святослав Рерих проявил себя также как теоретик искусства [3] и культуролог. Его статьи, лекции и интервью, а также воспоминания о нем собраны в объемный двухтомник [4].

Значительная часть жизни Рерихов прошла в Индии. С 1928 г. и до ухода из жизни Н. К. Рериха семья проживала в местечке Наггар в долине Кулу. Святослав после женитьбы на индийской киноак-



**Рис. 1.** Н. К. Рерих, Е. И. Рерих, Ю. Н. Рерих, С. Н. Рерих. Наггар, Индия. 1932–1933. Архив Музея Н. Рериха в Нью-Йорке (далее – Архив МНР)

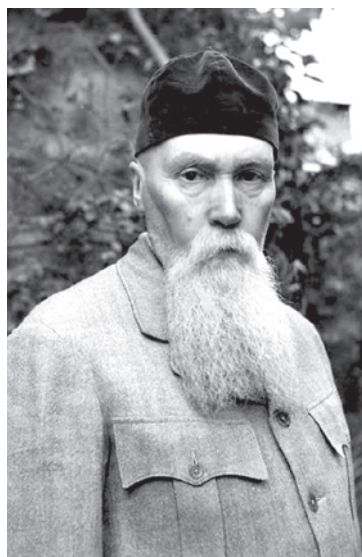
**Fig. 1.** N. K. Roerich, H. I. Roerich, G. N. Roerich, S. N. Roerich. Naggar, India. 1932–1933. Archive of the Museum of Nicholas Roerich in New York (later – Archive MNR)



трисе Девике Рани стал жить близ Бангалора. Елена Ивановна с Юрием провела свои последние годы в Калимпонге. После ее смерти Ю. Н. Рерих вернулся на родину и обосновался в Москве.

Все Рерихи много сделали для популяризации знаний о Востоке, их деятельность явилась своеобразным мостом между культурами России и Индии. Совсем недавно, в ходе Восточного экономического форума 4 сентября 2019 г., президент Российской Федерации Владимир Путин, обсуждая с премьер-министром Индии Нарендрой Моди гуманитарные связи наших двух стран, сказал о вкладе Н. К. Рериха в дело сближения культур России и Индии. Он отметил, что творчество художника и сейчас почитается в Индии<sup>1</sup>. Показом картин Н. К. Рериха началось открытие Восточного экономического форума во Владивостоке в 2018 г.<sup>2</sup>

Наследие Н. К. Рериха, как, впрочем, и всех членов этой выдающейся семьи, является культурной ценностью как России, так и Индии. Необычайно велик вклад Рерихов и в развитие отечественного востоковедения. Деятельность Ю. Н. Рериха как известного ученого-востоковеда надо рассматривать отдельно, и уже имеются публикации на эту тему (см., например: [5–10]). Но и его знаменитый отец – художник Н. К. Рерих – был в то же время не менее замечательным исследователем Востока.



**Рис. 2.** Н. К. Рерих. Наггар, Индия. 1936–1942. Архив МНР

**Fig. 2.** N. K. Roerich. Naggar, India. 1936–1942. Archive MNR

### **Особенности научного метода Н. К. Рериха**

Н. К. Рерих известен прежде всего как художник. Но он не замыкался в сугубо артистической среде. Для историков науки его деятельность также представляет интерес. Конечно, он не был тем академическим ученым, к образу которого мы привыкли. Он не писал статьи и книги в сугубо академическом стиле. Этим занимался его старший сын Юрий. Тем не менее Н. К. Рерих был мыслителем, и выдвинутые им идеи имели несомненную научную ценность. Ему нельзя отказать в креативности мышления, прозрении в суть проблемы, интуитивном видении, синтетическом понимании, частом использовании научной методологии в своих размышлениях – во всем том, что отличает подлинного исследователя, человека гуманитарного знания.

<sup>1</sup> См.: <https://tass.ru/kultura/6841137> (дата обращения 1.10.2019).

<sup>2</sup> См.: <https://www.youtube.com/watch?v=asATRYEWi44> (дата обращения 1.10.2019).



Н. К. Рерих и как ученый был фигурой масштабной, он одинаково успешно мог мыслить в совершенно разных научных областях. Его особенность заключалась в том, что он мог эти совершенно разные области знания соединить в единую картину, найти многочисленные общие элементы там, где, казалось бы, их не может быть. Художественные работы Рериха всегда наполнены философским смыслом и часто воплощали художественное отражение его исследовательской деятельности. Более того, они всегда имели исторический контекст, поэтому искусствоведы называют живопись Н. К. Рериха исторической.

Методология его рассуждений была основана на замечательном принципе – принципе культуры. Культура для Рериха была неким «волшебным» веществом, которое связывало все стороны жизни человека, все направления его творчества. И наука, и искусство, и религия, и весь прогресс в истории человечества – это всё достижения культуры. Концепция культуры Н. К. Рериха заключается в том, что она является базисом существования человечества. Цивилизации приходят и уходят, а культура как достояние разума и духа человека остается вечно. По мнению Рериха, именно по уровню культуры надо судить о развитии той или иной цивилизации. Культура делает человека человеком – существом, кардинально отличным от животного. И именно в культуре как средстве нравственного и духовного возвышения заключается спасение человечества от вырождения и упадка.

Н. К. Рерих писал: «Прошлое наполнено ужасающими и непоправимыми разрушениями. Мы видим, что не только во время войны, но и при всех прочих заблуждениях сокровища человеческого гения беспощадно разрушались. В то же время избранные человечества понимают, что никакая эволюция невозможна без этих накоплений культуры. Мы понимаем, насколько несказуемо трудны пути культуры, но тем заботливее мы должны охранять доступы, к ней ведущие. Наша неотложная обязанность создавать для молодого поколения традиции культуры. Там, где культура, там и мир. Там и подвиг, там и правильное решение труднейших социальных проблем. Культура есть накопление высочайшей Благодати, высочайшей Красоты, высочайшего Знания. Человечество ни в какой мере не может гордиться, что оно сделало достаточно для расцвета культуры. После невежества мы достигаем цивилизации, затем мы получаем образование, затем следует интеллигентность, затем утончение и после этого синтез открывает врата высокой культуры» [11, с. 74].

Разработка концепции культуры, ее отличия от цивилизации является достойным вкладом Н. К. Рериха в развитие культурологии. Он много работал над вопросом соотношения науки и гуманизма, доказав необходимость включения этического принципа в научно-исследовательскую работу.





Н. К. Рерих не только выдвигал идеи, но и старался воплощать их на практике. Инициированный им Пакт Рериха о защите культурных достижений является хорошим примером реализации его культурологических воззрений. Продвигал он и другие прогрессивные идеи, каковыми являются его культурно-социальные проекты во время миссии к московским большевикам в 1926 г. и его тибетского похода в 1927–1928 гг. (об этом подробнее см.: [12]).

По масштабам личности Н. К. Рериха можно сравнить с гениями эпохи Возрождения. Они творили во многих областях культуры и науки, а также заботились о продвижении человечества по пути всеобщего прогресса. Таков был Леонардо да Винчи, оставивший как великолепные образцы художественного творчества, так и достижения в области различных наук. Н. К. Рерих, так же, как и Да Винчи, был достаточно плодовитым художником, ему принадлежит более 5 тыс. художественных работ. И для науки он сделал немало. И мы не должны сбрасывать со счетов то обстоятельство, что все Рерихи творили сообща, и мысли Н. К. Рериха частично были оформлены в виде научных статей уже Ю. Н. Рерихом. При одновременном изучении наследия всех членов семьи Рерихов мы можем обнаружить, что зачастую об одном и том же предмете сказано, но в разной форме, у всех Рерихов. В этом заключается один из феноменов их творчества.

### **Н. К. Рерих как археолог**

Н. К. Рерих, помимо обучения в Академии художеств, окончил юридический факультет Петербургского университета. Во время учебы он посещал лекции и на историческом факультете. Тогда же его увлекла археология, которой он стал серьезно заниматься. Н. К. Рерих стал пожизненным членом Русского Археологического общества, являвшегося главным координатором археологических работ на территории России. Он был прочно интегрирован в научное сообщество, выступал с докладами, общался со многими светилами исторической науки. По большому счету Рерих занимался археологией на протяжении всей своей жизни. Начал он с археологии северо-востока Евразии, а продолжил изучением археологии Востока. Исследования он проводил в России, Финляндии, странах Балтии, и позже – на территории Алтая, Монголии, Китая, Индии и Тибета. Исследовательский метод Рериха отличался гармоничным сочетанием научного подхода и художественного видения объекта изучения. Во главу угла он ставил поиск единства и взаимовлияния культур.

В России Н. К. Рерих занимался археологией каменного века и Средневековья. О результатах своих изысканий он неоднократно докладывал на заседаниях Археологического общества и опубликовал ряд статей (см., например: [12–17]).



Свою научную деятельность Рерих сочетал с чтением лекций по археологии в Санкт-Петербургском археологическом институте. Читал он лекции и в Московском археологическом институте. Его вклад в теорию и практику археологической науки существенен. Н. К. Рерих усовершенствовал методику поиска археологических объектов, предложив наряду с разведочными работами производить изучение письменных и архивных источников, а также заниматься опросом местного населения, а при обработке археологического материала привлекать данные естественных наук. В процессе раскопок он впервые применил метод просеивания культурного слоя, что позволяло находить мелкие объекты, которые давали более полную картину исследования.

Н. К. Рерих не считал, что археология – занятие только для замкнутого круга ученых, специалистов в этой области, он мыслил археологию более широко – как науку, способствующую даже такому, казалось бы, далекому от археологии делу, как установление мирных отношений между странами. Н. К. Рерих и в этом продемонстрировал подход человека, мыслящего глобально. Он писал: «Археология как наука, основанная на вещественных памятниках, сейчас является пособником в очень многих научных и общественных соображениях. Также и в вопросе о цене мира археология может принести много ценнейших признаков. Из давно забытых развалин, из заброшенных погребений, останков дворцов и твердынь могут быть принесены вещественные доказательства мирных международных сношений» [18, с. 567].

Как известно, древний Новгород в XX в. стал крупнейшим объектом археологических изысканий – своего рода Меккой советских археологов. А первый шаг в его археологическом изучении сделал как раз Н. К. Рерих.

Отечественная археология дала вкладу Н. К. Рериха в эту науку высокую оценку. Академик А. П. Окладников в статье «Рерих и археология» писал: «В историю русской археологической науки прочно вошли полевые работы Н. К. Рериха... На уровне археологической техники того времени его раскопки представляли передовое достижение, и как археолога Н. К. Рериха по праву нужно числить в ряду крупных исследователей русской археологической науки» [19, с. 8].

Археолог В. Е. Ларичев так писал об археологических работах Н. К. Рериха: «Археология – многолика. Иные из написанных адептами ее страницы привлекают интерес лишь очень узкого круга специалистов. Но есть и такие тексты, которые вызывают широкое общественное воодушевление. И так случается всегда, когда пишет не унылый в серости прагматик-вещевед, а романтик и оригинальный мыслитель. Н. К. Рерих был в археологии и трепетным романтиком и нетрадиционным мыслителем. Думаю, поэтому многое из написанного им по поводу отошедшего в прошлое останется навеки наполненным жизнью, а значит – востребованным...» [20, с. 8].



Анализу вклада Н. К. Рериха в археологию была посвящена кандидатская диссертация на соискание звания кандидата исторических наук (см.: [21]), а также монография О. В. Лазаревич, В. И. Молодина, П. П. Лабцецкого «Н. К. Рерих – археолог» [20]. Изучением вклада Н. К. Рериха в археологию занимались также Е. П. Маточкин [22] и В. Л. Мельников [23].

### **Вклад Н. К. Рериха в археологию Востока**

Для Н. К. Рериха опыт археологических исследований на территории России стал хорошим базисом для изучения памятников старины на Востоке. Даже там, где нельзя было вести раскопки по объективным причинам, научная интуиция и художественное видение позволяли Н. К. Рериху делать важные открытия.

Н. К. Рерих совершил две большие экспедиции в Центральную Азию. Первая заняла около пяти лет (1924–1928). Началась она в Сиккиме. Затем ее маршрут пролегал по древней караванной дороге Великого шелкового пути через Кашмир, Ладакх, Каракорум, через оазисы Таримской впадины и Джунгарию к озеру Зайсан и далее к российскому Омску. По направлению к Монголии экспедиция посетила Алтай. Из Улан-Батора начался тибетский этап экспедиции, проходивший через Гоби, Цайдам, Тибет и далее через трансгималайские перевалы в Сикким.

Экспедиция Н. К. Рериха вошла в историю русских экспедиций в Центральную Азию как значительная веха. Еще никто не проходил подобным маршрутом из Улан-Батора в Сикким через нагорья Центрального Тибета. Путевые записки Н. К. Рериха, а также других членов экспедиции являются весьма ценным источником информации для исследователей истории Центральной Азии.

Одной из целей проведения обеих больших экспедиций Н. К. Рериха были археологические изыскания. Так, Ю. Н. Рерих, неизменный участник всех походов отца, в книге «По тропам Срединной Азии» писал, что одна из задач экспедиции «состояла в проведении археологической разведки, с тем чтобы подготовить основу для дальнейших серьезных исследований этих малоизученных районов Внутренней Азии» [24, с. 4].

Вторая большая экспедиция Н. К. Рериха, Маньчжурская, была направлена в 1934–1935 гг. в Северо-Восточный Китай и во Внутреннюю Монголию. В ее рамках были проведены археологические исследования городища Наран-обо.

Археологией Н. К. Рерих занимался также в Пондишери во Французской Индии. Там он и его сын Юрий встретились с известными французскими археологами Жуве-Дюбрейлем и Фоше, с которыми обсудили проблемы археологии доисторических поселений Южной Индии. Н. К. Рерихом и его сыном Юрием были исследованы несколько мест массовых захоронений в виде глиняных урн. Ю. Н. Рерих писал матери из



Пондишери: «Вчера мы посетили интересное древнее поселение и раскопали несколько глиняных урн, с остатками костей и железных мечей. Вся коллекция будет передана нашему Институту. В ней есть также гончарные изделия и отполированные каменные топоры» [25, с. 85]. Описание результатов раскопок погребальных урн в Пондишери было помещено в отчете Института за 1929–1930 г. [26, с. 199].

В 1928 г. Рерихами в долине Кулу был учрежден Институт гималайских исследований «Урусвати». В его научную программу входили как одно из направлений деятельности археологические исследования в районе Западных Гималаев. В 1931–1932 гг. в рамках этого института Н. К. Рерих проводил археологическое изучение курганов, а также других видов захоронений, расположенных в долине рек Бхага и Чандра [26, с. 209–211].

В изучении истории и культуры Центральной Азии и Индии Н. К. Рерих выделяет добуддийский и буддийский периоды. Такое деление имело для него принципиальное значение. Н. К. Рерих считал, что с принятием буддизма у народов Центральной Азии произошел значительный сдвиг в их культурном развитии. Буддизм не только привнес новые элементы в их духовную и материальную культуру, но и способствовал развитию синтетических направлений, каким явились греко-бактрийский, ирано-буддийский, индо-ирано-буддийский, индийско-китайский, индийско-тибетский и монголо-тибетские стили в искусстве. Буддизм стал своеобразным каналом, по которому древняя культура Индии распространилась далеко на север, вплоть до России<sup>3</sup>.

В древнейшей истории человечества Н. К. Рериха интересовали проблемы, связанные с так называемым переселением народов, с проникновением культуры Востока на Запад, в том числе и в Россию. В целом он был увлечен идеей поиска единых корней культуры в рамках всего человечества. В одной из своих статей он писал: «Проблема великих миграций – самая привлекательная в истории человечества. Какой дух двигал целыми народами и бесчисленными племенами? Какие катаклизмы гнали орды из родимых степей? Какое новое счастье и преимущества угадывали они в голубой дымке необъятной пустыни? На скалах в Дардистане мы видели древние росписи. Мы также видели рисунки такого типа на скалах около Брамапутры, а также на скалах Орхона в Монголии и в курганах Минусинска в Сибири. И наконец, мы ясно видели ту же творческую философию в халристинингарах Швеции и Норвегии. И позже мы стояли в изумлении перед мощными знаками раннего романского стиля, который, как мы выяснили, основывался на тех же творческих устремлениях великих переселенцев» [28, с. 149].

<sup>3</sup> Подробнее об этом см.: [27, с. 210–226].



Н. К. Рерих считал, что «великие переселения народов не случайность. Не может быть случайностей в мировых постоянных явлениях. Эту особенностью закаляются наиболее живые силы народов. В соприкосновении с новыми соседями расширяется сознание и куются формы новых рас. Потому живая передвигаемость есть один из признаков мудрости. В глубинах Азии – этой колыбели всех духовных и созидательных движений – в давние времена передвижение рассматривалось как завершение образования. Еще и теперь мы встречаем остатки преданий о том же просвещенном начале» [29, с. 110].

В какой бы части мира Н. К. Рерих ни находился, он повсюду искал общие культурные черты, видя в человечестве не разрозненные племена и народы, а единую человеческую семью, хранящую в глубине своего сознания извечную память об общей для всех людей прародине. Такой взгляд помогал ему видеть то, чего многие не замечали. Его идеи и выводы иногда находились в стороне от общепринятой точки зрения, но развитие науки потом подтверждало его прозрения.

Поставленные Н. К. Рерихом проблемы, каковыми являются, например, история великих миграций древности, а также поиск общих корней евразийских народов, остались в сфере внимания современных российских ученых. Подобные исследования, например, проводились новосибирскими археологами в районах Алтая и Монголии (см.: [30, с. 86–119; 31; 32, с. 86–100; 33]), а также петербургским археологом А. А. Ковалёвым в районах Алтая, Монголии, Китая и Казахстана [34].

Наиболее значимым открытием Н. К. Рериха в археологии добуддийского периода стала культура звериного стиля у кочевников Северного Тибета. Она была обнаружена в ходе Центральноазиатской экспедиции на пустынных нагорьях Тибета, где веками проживали кочевые племена. Культура звериного стиля Северного Тибета была представлена погребениями в виде каменных могил и курганов, мегалитическими памятниками, а также предметами в зверином стиле. Футляры огнив, пояса, фибулы, нагрудные бляхи, ножны мечей, футляры для амулетов покрывались звериным орнаментом в стиле скифо-сибирского искусства. Подробное описание этого открытия было сделано в монографии Ю. Н. Рериха «Звериный стиль у кочевников Северного Тибета» [35].

Обнаружение в Северном Тибете культуры звериного стиля стало значительным явлением в археологии. Это открытие отодвинуло границу распространения культуры звериного стиля дальше на юг, вплоть до Трансгималаев. Ранее считалось, что такая граница проходит по районам Южной России, Алтая, Тывы, Бурятии и Северной Монголии. Н. К. Рерих писал о схожести археологических находок следующим образом: «Мечи северян, жителей Трансгималаев, могли быть выбраны из готской могилы в южно-русских степях» [36, с. 413].



Свидетельства Н. К. Рериха являются важным источником информации для ученых. Как известно, Тибет был долгое время закрыт не только для исследователей, но и вообще для посещения его западными путешественниками. Н. К. Рериху удалось выявить неожиданное обилие научных фактов, требующих дальнейшего исследования. Он стал первопроходцем в области археологии Тибета. Конечно, в условиях одной экспедиции трудно было провести полномасштабное изучение и раскопки. Такая задача на будущее была поставлена в рамках учрежденного семьей Рерихов Института. Перспективы археологического изучения Тибета были намечены в статье Ю. Н. Рериха «Проблемы археологических исследований Тибета» [37, с. 25–34].

Что касается буддийского периода истории Центральной Азии начиная с VII в., то объектами изучения здесь являются такие памятники, как храмы, монастыри, ступы, мендонги, каменные рельефы, предметы буддийского культа, а также внутреннее убранство храмов и содержание их библиотек.

Изучение буддийских монастырей началось в Сиккиме. Здесь Рерихи совершили большую поездку по монастырям. Они посетили Пемайанцзе, Ташидинг, Дубди, Санга Челлинг, Далинг, Роблинг, а также монастыри Дарджилинга, где изучали особенности строений, интерьера, узнавали, какие реликвии хранят храмы и какие предания с ними связаны.

В изучении монастырей Сиккима Н. К. Рерих опирался на богатый опыт своих полевых работ в России. Он четко знал, в каком направлении вести исследование, что спрашивать у местного населения и монастырских лам. Несмотря на то что по религиозным причинам раскопки производить было невозможно, тем не менее был собран интересный исторический материал, а также произведения буддийского искусства: тханки, предметы религиозного культа, бронзовые скульптуры, а также буддийские книги. Многие экспонаты из собранной Рерихом коллекции буддийского искусства составили экспозицию



**Рис. 3.** Н. К. Рерих в буддийском зале Музея Н. Рериха в Нью-Йорке. 1929 Архив МНР

**Fig. 3.** N. K. Roerich in Buddhist Hall of the Museum of Nicholas Roerich in New York. 1929 Archive MNR



буддийского зала в Музее Николая Рериха в Нью-Йорке, а также экспонировались на выставках в США.

Работа по изучению буддийского наследия была продолжена и дальше: в Ладакхе, Китайском Туркестане, Монголии, в Центральном Тибете.

В Ладакхе были обследованы монастыри Мульбекх (Mulbekh), Ламаюру, Алчи, Селджанг, Спитуг, Хемис, Шей, Тиксе. Также осматривались ступы, мендонги, каменные рельефные изображения.

В исследованиях Ладакха Н. К. Рерих опирался на работы немецкого тибетолога А. Г. Франке (1870–1930), в основном на его монографию «Древности индийского Тибета» («Antiquities of Indian Tibet») [38].

Ведущим началом в исследовании буддийских памятников Ладакха для Н. К. Рериха было изображение Майтрейи. Почти все монастыри Ладакха имели такое изображение, и это, как он подметил, не было простой случайностью. Древние мастера таким образом отмечали пророчество о грядущем веке – веке Майтрейи, веке всеобщего блага, завещанного Буддою. Н. К. Рерих замечал: «Только Майтрейя прочно связы-

вает махаяну с хинаяной, включая Цейлон. В этом почитании соединились желтая и красная секты. Есть величие в этом почитании будущего» [36, с. 125].

Образы Майтрейи стали священными знаками, свидетельствующими о древних путях распространения буддизма. В работе «Экспедиция академика Рериха в Центральную Азию» Юрий Рерих писал: «Интересно отметить связь, существующую между сооружением огромных каменных фигур Майтрейи и проповедью буддизма махаяны. Согласно тибетской исторической традиции, через Ладакх проследовали многие индийские пандиты, шедшие проповедовать учение махаяны в Тибет, и вдоль всего их пути мы находим изваяния Майтрейи, предвещающие распространение Учения» [39, с. 238].

Что касается традиции устанавливать статуи Майтрейи как провозвестника светлого будуще-



**Рис. 4.** Статуя Майтрейи. Мульбекх, Ладакх. 1925. Архив МНР

**Fig. 4.** The Statue of Maitreya. Mulbekh, Ladakh. 1925. Archive MNR



*Рис. 5. Н. К. Рерих в Ладакхе. 1925.  
Архив МНР*

*Fig. 5. N. K. Roerich in Ladakh. 1925.  
Archive MNR*

го, то она сохранилась до сих пор. 22 сентября 2019 г. в Калмыкии на территории буддийского монастырского комплекса «Лагань Даргъелинг Хурул» была воздвигнута 15-метровая статуя Будды Майтрейи – самая высокая в Европе<sup>4</sup>.

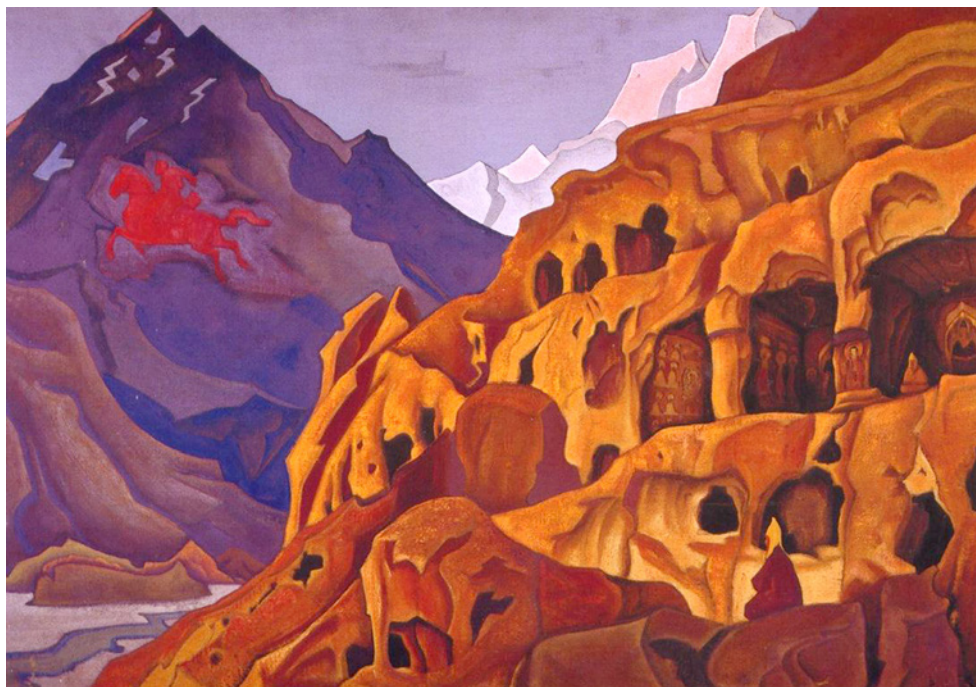
В ладакхских храмах Н. К. Рерих замечает еще одну особенность – это часто встречаемое сочетание изображений Майтрейи, богини Дуккар и Авалоки-тешвары. В путевом дневнике он оставил следующую запись: «Запомните такое сочетание этих трех символов. Это сочетание не было отмечено и объяснено» [36, с. 134]. Согласно Рериху, оно свидетельствует о сокровенной связи этих образов друг с другом как выразителей чаяний всех буддистов.

Была замечена и особенность ладакхских ступ, которые имели у основания роспись по штукатурке фигурками крылатых лошадей, львов, павлинов или лебедей. Кроме ступ исследовались изображения на фресках и свитках. Был сделан вывод о том, что «общий уровень живописи здесь выше, чем в Сиккиме. Большое влияние Ташилунпо» [36, с. 136].

Как заметил Н. К. Рерих, богат Ладакх памятниками и добуддийского периода. Это так называемые стародардские могилы, камни с изображением креста, а также изображения оленей, горных козлов и коней. Он писал: «Изображения на скалах можно отнести к трем периодам: неолит, древняя вера бон-по, суеверия более позднего времени. В самой технике изображений можно отличить твердую, сочную стилизацию древности и более сухую, резкую линию поздних рисунков» [36, с. 133]. Про изображения крестов Н. К. Рерих отмечал: «По всему Ладакху рассеяны камни с изображением креста, вероятно, друидическими или несторианскими. Эта древнейшая и теперь заброшенная страна хранит знаки друидов и всевозможные позднейшие символы... имеются древнейшие могилы. Их называют “древнедардскими” могилами. Время их, конечно, значительно старше тысячелетия» [36, с. 138].

<sup>4</sup> См.: <http://savetibet.ru/2019/09/25/maitreya-statue-in-lagan.html> (дата обращения 01.10.2019).





**Рис. 6.** Н. К. Рерих. *Мощь пещер*. 1925.  
Нижегородский государственный художественный музей

**Fig. 6.** N. K. Roerich. *The Power of the Caves*. 1925.  
The State Art Museum in Nizhni Novgorod (Russia)

На участке пути в Китайском Туркестане Н. К. Рерих везде ищет следы бывшего буддийского присутствия. По его мнению, буддизм в свое время принес сюда процветание, но во время экспедиции было отмечено лишь состояние упадка. Буддизм давно покинул эти края. Ислам не только вытеснил его, но уже и его памятники превратились в древности. Однако пронизательный взгляд Рериха все же находит искомое. Даже мусульманские сооружения напоминают ему буддийские строения. Он записывал: «Проходим несколько мазаров, то есть почитаемых мусульманских могил. Можно подумать, что их полусферическое покрытие и вышка в центре – не что иное, как форма древнего буддийского чортена» [36, с. 165].

Вдоль русла реки Каракаш экспедиция обнаружила комплекс буддийских пещер в несколько этажей. Входы к большинству пещер были разрушены, так что исследовать их не представлялось возможным. Н. К. Рерих сравнивает их с пещерами Дуньхуана.

Буддийских пещер на пути экспедиции в Китайском Туркестане встречалось много. Везде, где это возможно, Н. К. Рерих производил их



осмотр и описание. Он задумывается о бывшем величии и современной судьбе пещерных построек. «Нужно представить себе все эти пещерные молельни не ободранными, с почерневшими стенами и сводами, а ярко, бодро расписанными. В нишах надо представить унесенные теперь фигуры Благословенного и Бодхисатв. В одной пещере остались следы изображения тысячи Будд. В другой пещере осталось ложе Будды и часть плафона. Низ стен испещрен мусульманскими надписями. Под полом часто чувствуется пустота. Очевидно, имеется ряд нижних, не вскрытых помещений. Вряд ли можно считать раскопку законченной, если ясно звучат пустоты скрытых помещений. Не ламаизм, но следы истинного буддизма звучат в молчании этих пещер. Конечно, прекрасно, что образцы фресок разлетелись по музеям Европы, но ведь стены-то пещер остались голыми, но ведь подлинный вид молелен исчез – остались лишь скелеты» [36, с. 265].

Н. К. Рериху небезразлична судьба разрушенных памятников. Он со студенческой скамьи задумывался о сохранении культурных сокровищ прошлого. В 1903–1904 гг. Н. К. Рерих вместе с супругой предпринял большое путешествие по древнерусским городам, стараясь запечатлеть старинные крепости, башни, храмы, а также другие древние сооружения. Он старался зарисовать их тогдашний облик, а Е. И. Рерих фотографировала. Так возникло множество этюдов, было сделано несколько сотен фотографий, многие из них были опубликованы в альбоме И. Э. Грабаря «История русского искусства» [40].

Впоследствии некоторые из зарисованных Н. К. Рерихом памятников старины были разрушены. Таким образом, его эскизы с изображением внешнего облика разрушенных памятников стали хорошим подспорьем для реставраторов. Тогда же Рерих начал вынашивать большую идею о международном договоре о сохранении культурного достояния человечества. В 1935 г. такой договор, названный Пактом Н. К. Рериха, был подписан в США в присутствии президента Ф. Д. Рузвельта.

Н. К. Рерих выражал свою обеспокоенность сохранностью найденных памятников буддизма следующим образом: «В пути думалось: не правы европейцы, разрушая монументальные концепции Ближнего и Дальнего Востока. Вот мы видели ободранные и ободранные пещеры. Но когда придет время обновления Азии, разве она не спросит: “Кто же это обобрал наши сокровища, сложенные творчеством наших предков?”. Не лучше было бы во имя знания изучить эти памятники, заботливо поддерживать их и создать условия истинного бережливого охранения? Вместо того фрагменты фресок перенесены в Дели, на погибель от индусского климата. В Берлине целые ящики фресок были съедены крысами. Иногда части монументальных сооружений нагромождены в музее, не передавая их первоначального назначения и смысла... Пусть свободно обращаются по нашей планете отдельные предметы творчества. Но глу-



боко обдуманная композиция сооружений не должна быть разрушаема. В Хотане мы видели части фресок из храмов, исследованных Стейном, а остальные куски увезены им в Лондон и Дели. Голова Бодхисаттвы – в Лондоне, а расписные сапоги его – в Хотане. Где же тут беспристрастное знание, которое прежде всего очищает и сберегает, и восстанавливает? Что же сказал бы ученый мир, если бы фрески Гоццоли или Мантеньи были бы распределены таким “научным” образом по различным странам?» [36, с. 297–298].

### **Н. К. Рерих как этнограф и исследователь фольклора Востока**

Н. К. Рерих не мыслил занятие археологией без внимания к древним сказаниям, легендам и мифам. Поэтому наряду с археологическими исследованиями он интересовался народным фольклором. Все его литературное творчество наполнено записями легенд и преданий. Как уже упоминалось, Н. К. Рерих считал опросы местного населения важной частью при проведении археологических работ. Он писал: «В каждом городе, на каждой стоянке Азии я пытался узнать, какие воспоминания сохранились в памяти народной. Через эти охраняемые и сохраняемые предания вы можете узнать реальность прошлого. В каждой искорке фольклора есть капля великой Правды, украшенной или искаженной. Совсем еще недавно мы пренебрегали этими сокровищами фольклора. “Что могут знать эти неграмотные люди”. Но потом мы узнали, что даже великие Риг-Веды были написаны в сравнительно недавнем прошлом и, вероятно, в течение многих столетий они передавались из уст в уста» [28, с. 149].

В странствиях по глубинам Азии Н. К. Рериху удалось собрать множество легенд. Причем часто оказывалось, что повествования об одном и том же существовали не только в отдаленных друг от друга уголках Азии, но и в России, и даже в Западной Европе. Подобной легендой является предание о странствующем священном камне. В индо-тибетской традиции его называли камнем Чинтамани, на Руси это был камень Алатырь, а на Западе его представляли чашей Грааля. Этот камень связывался с обладанием сокровенными знаниями, он имел свойство наделять своего владельца удивительными способностями: лечить болезни, прозревать будущее, защищаться от врагов. В Азии можно было услышать легенды о коне Гимавата (в Монголии это конь Эрдени Мори), который несет в своем седле сверкающий камень Чинтамани для спасения человечества (см. об этом: [41]).

В Монголии Н. К. Рерих столкнулся с живым бытованием этой легенды. В экспедиционный лагерь приехал человек из местных со странной просьбой – не тревожить камень с медным поясом, если таковой будет найден. Н. К. Рерих был так впечатлен происшествием, что даже написал очерк на эту тему [42, с. 605–607].



Интересна легенда и о чаше Будды, которую Рерих услышал в Карашаре. В ней говорится, что чаша Благословенного на протяжении веков хранилась с почестями и в некоторое время оказалась в Пешаваре. Для нее был специально выстроен монастырь. Затем она была перенесена в Карашар. Оттуда чаша Будды исчезает, чтобы снова быть найденной при наступлении времени Шамбалы<sup>5</sup>. На Западе, писал Рерих, есть свое аналогичное сказание – о чаше Грааля, а на Руси встречалась легенда о чаше Соломона. Н. К. Рерих внимательно изучал тексты с упоминанием о священной чаше. В работе «Шамбала» он пересказывает предание о ней из «Лалитавистары» [44, с. 117].

Интересовало Н. К. Рериха и тибетское учение о Шамбале и ее владыке Ригден Джапо. Ученый проводил параллели тибетского сказания о Шамбале с распространенной в среде старообрядцев Алтая и Сибири легенде о Беловодье. Эта легенда, как отмечал Н. К. Рерих, настолько сильно была укоренена в сознании людей, что они и по одиночке, и группами уходили на поиски Беловодского царства [45].

В работе «Шамбала Сияющая» Н. К. Рерих повествует об этой священной стране в форме диалога автора со знающим ламой. Шамбала – это одновременно и великая небесная обитель, и земное царство, где были осуществлены мечтания человечества о справедливости и добре. Н. К. Рерих упоминает тибетолога Чома де Кёреши и исследователя Альберта Грюнведеля, которые писали о Шамбале, а последний перевел книгу Третьего Таши-ламы Палден Еше «Путь в Шамбалу». Упоминает он и учение Калачакры, связанное с Шамбалой. Он говорит и о скором наступлении времени Шамбалы: «Воистину, наступает время, когда Учение Благословенного опять придет с Севера на Юг. Слово Истины, которое начало свой великий путь в Бодх-гайе, вновь вернется в те же места. Мы должны смириться с этим: истинное Учение покинет Тибет и вновь явится на Юге. Заветы Будды будут явлены во всех странах» [46, с. 8].

Примечательно, но сделанное Н. К. Рерихом еще в 1928 г. предсказание об уходе учения Будды из Тибета и распространении его по миру сбылось. В силу драматических событий оно вынужденно было покинуть Тибет (север) и вернуться на свою родину в Индию (юг). Также справедливо оказалось и его прозрение, что буддизм разойдется по всему миру. Тибетская диаспора, поддерживающая это учение, ныне существует и в Европе, и в Америке. Тысячи западных людей занимаются теперь изучением и практикой буддизма. Заветы Будды, как и предсказывал Рерих, стали достоянием всего мира.

Культура Востока неразрывно связана с почитанием героев. Множество эпических сказаний повествует о героях, борющихся со злом. Особое место занимает возникшее еще в добуддийский период в Азии

<sup>5</sup> О чаше Будды см., например: [43].



сказание о Гесэре. Наиболее распространенным оно было среди кочевников. В этом древнейшем эпосе переплелось множество смысловых уровней. В нем присутствует и древний культ почитания природы, времен года, солнца, луны, звезд, и рассказ о древнем царе, который побеждает могущественного врага. Содержится в нем и ожидание светлого будущего, наступления царства справедливости, которое должно наступить с новым пришествием Гесэра.

Много материала для анализа образа Гесэра было найдено Н. К. Рерихом в Ладакхе. Здесь существует достаточно длительная традиция почитания этого героя. Н. К. Рерих замечал, что, несмотря на то что Ладакх уже давно был преимущественно буддийским, добуддийский образ Гесэра продолжал прочно присутствовать в жизни ладакхцев. Весною проводился праздник, посвященный Гесэру, со стрельбой из лука и исполнением песен о нем местными бардами. Н. К. Рерих писал: «Весною в Ладакхе бывает праздник Гесэра с пеньем и стрельбой из лука. Из названий песен сплетается целый Венок Гесэра. Запомним названия: Гесэр – победитель, Гесэр и клад великанов... Четыре победы Гесэра, Молитва Гесэра на вершине Шрар, Гесэр – владыка молнии, Победная песнь Гесэра, Хвала Гесэру. Одни названия являют путь народного сознания и народного достоинства и мечту о герое свободы» [36, с. 132]. Одну из таких песен Н. К. Рерих приводит в книге «Алтай – Гималаи» [36, с. 131–132].

Помимо уже упомянутых преданий о камне Чинтамани, чаше Будды, Шамбале и Гесэре, распространенных в Азии, Н. К. Рерих собирал и изучал также сказания о подземных жителях, о затерянных племенах, об ушедших под воду или землю городах, о великанах. Он отметил внутреннее единство смыслов и достаточно большой ареал распространения таких легенд. Он писал, что при внимательном изучении можно узнать «родственные связи в фольклоре Тибета, Монголии, Китая, Туркестана, Кашмира, Персии, Алтая, Сибири, Урала, Кавказа, русских степей, Литвы, Польши, Венгрии, Германии, Франции; от самых высоких гор до самых глубоких океанов» [28, с. 150].

Вместе с занятием археологией и собиранием фольклора Н. К. Рерих вел и этнографические исследования. Изучение быта и повседневной жизни народностей Азии, их материальной культуры и языка было неотъемлемой частью его научной работы, связанной с историей и культурой Востока. На протяжении многих веков сохранялись древние традиции. В особенности это было присуще кочевникам, которые вели привычный для них образ жизни из поколения в поколение на протяжении многих веков. Это удивительное свойство сохранности народной культуры поражало Н. К. Рериха во время его странствий. Он писал: «В одиноких юртах кукунорских монголов особенно поражает бедность обиходной утвари. Костюмы их очень эффектны. Их кафтаны напоминают сво-



ими живописными складками итальянские фрески Гоццоли. Женщины с многими косичками, с бирюзой и серебром ожерелий, в их красных конических шапочках необыкновенно декоративны» [44, с. 63].

Н. К. Рерих, хорошо знавший историю искусств, которую преподавал в Академии художеств, часто сравнивал увиденное в странствиях с тем, что было известно ему по произведениям искусства. Он поражался схожести облика современных ему кочевников с внешним видом древних людей. Он записывал: «Около нас ехала киргизская стража. Те же скифы, те же шапки и кожаные штаны, и полукафтаны, как на Куль-Обской вазе» [36, с. 353].

В особенности его поразили головные уборы женщин, живших на затерянных гималайских нагорьях. Н. К. Рерих задается вопросом: как, каким образом эти элементы костюма могли существовать в таких далеких друг от друга местах, как российские деревни и жилища тибетских кочевников? Он замечал: «В той местности Трансгималаев, называемой Доринг – Длинный Камень, очевидно, от древних менгиров, мы встретили совершенно необычайный для Тибета женский головной убор. Убор представлял собою ярко выраженный славянский кокошник, обычно красного цвета, украшенный бирюзой, серебряными монетами или унизанный бусами. Ни к северу, ни к югу подобный убор уже не был встречен. Очевидно, в этом месте находились остатки какого-то бывшего особого племени» [44, с. 83].

### **Н. К. Рерих как исследователь истории и культуры Тибета**

Рерих глубоко интересовался историей и культурой Тибета. Тибет привлекал его не только как страна высоких заветов буддизма, но и как страна, стоящая на историческом перепутье. С начала XX в. мир стал бурно меняться, а Тибет словно застыл в Средневековье. Он продолжал оставаться феодальной теократией, закрытой для внешних влияний. Многие здоровые устои жизни были давно утрачены, а тибетское государство переживало глубокий кризис.

Культуре и современному состоянию тибетского буддизма Н. К. Рерих посвящает несколько работ. В статье «Искусство Тибета» он характеризует культуру Тибета как синтетическую, замечая, насколько много вобрал в себя Тибет от сопредельных стран – Индии, Китая, Непала, Персии, а также древней культуры кочевников Евразии. В свое время тибетские мастера сумели создать прекрасные образцы искусства. Но современное состояние Тибета отличалось, по наблюдениям Н. К. Рериха, не только упадком культуры, но и отсталостью всего жизненного обихода. Он отмечал механическое поклонение старине, отсутствие желания меняться, в то время как в других странах Востока Рерих видел устремление к новому порядку вещей. Н. К. Рерих писал: «Не замечается признаков возрождения Тибета. Странно видеть это окаменение



целой страны – точно мертвый город среди сияющих волн разбуженного океана» [47, с. 71].

Рерих подверг критике также современное ему состояние тибетского буддизма. Во время экспедиции он столкнулся с многочисленными примерами вырождения буддийской веры в Тибете. Его поразило состояние буддийских монастырей, которые были грязны, с убогим убранством, где наряду с почитанием Будды можно было видеть отправление и самых низких ритуалов. Он писал: «Храмы чаще грязные и зловонные, и у самых их стен идет торговля и даются взятки. Сколь одинокими являются несколько достойных лиц на этом рынке невежества! Сколько монастырей лежит в руинах; так много стен уже обвалилось!» [48, с. 59].

В особенности Н. К. Рерих подвергает критике состояние института лам в Тибете. Он отмечает их невежественность, грубость, лживость, суеверие, продажность, занятие шаманизмом и магией. Он вспоминал: «Мы видели множество лам, угольно-черных от грязи. Когда вы смотрите на эти лица и руки, черные и блестящие, как если бы их отполировали, высовывающиеся из грязных красных лохмотьев, вы можете связать их с чем угодно, но никогда – с буддизмом. Кажется невозможным, что они могут утверждать, будто Будда и Дзонкапа завещали им эту невероятную грязь» [48, с. 60].

Н. К. Рерих проводит четкую границу между буддизмом, завещанным Буддой, и той формой буддизма, которая сложилась в Тибете к началу XX в. и уже по сути являлась определенной стадией деградации буддийской религии. Он называл ее «ламством». Обновление Тибета Н. К. Рерих связывал с необходимостью обновления тибетского буддизма. Бегство Таши-ламы из Тибета в 1923 г., по его мнению, подтверждало неблагоприятную обстановку в стране. В статье «Буддизм в Тибете» он писал: «Лишившись своего духовного руководителя, Тибет стал жертвой интриг консервативных ламаистских группировок. Решившись на уход, Таши-лама проявил силу духа и глубокое проникновение в суть ситуации, сложившейся к тому времени в Тибете» [48, с. 56].

Н. К. Рерих пришел к выводу, что в современном ему Тибете существовала глубокая пропасть между высокими идеалами буддизма и так называемым народным ламством. Подлинная ценность тибетского буддизма была утрачена. Тибет превратился в пыльную кладовую когда-то прекрасных буддийских сокровищ знания, религии и искусства. И что важнее, он перестал быть цитаделью живого буддизма. Конечно, еще оставались высокие учителя, аскеты и подвижники, но их число по сравнению с невежественной массой монахов было ничтожным. И распространять их святость на весь Тибет было уже неправомерно.

Н. К. Рерих был первым, кто так остро поднял вопрос о состоянии буддизма в Тибете, описав все его неприглядные стороны. Он говорил



о насущности не только обновления буддизма, который должен был вернуться к заветам Будды и великих учителей буддизма, но и о необходимости обновления всего уклада жизни в Тибете.

Последующие события во многом показали справедливость выводов Н. К. Рериха. Тибетский буддизм вынужден был пройти через трансформацию, и процесс этот был весьма болезненным. Далай-лама, как до него Таши-лама, также покинул Тибет. Вместе с его уходом прекратилась деятельность большинства монастырей. Далай-лама обосновался в Индии, где были воссозданы все главные тибетские монастыри. Принципиально изменился и подход к практике религии буддизма. Далай-лама призывает теперь в большей мере следовать философской и этической основам буддизма, опираясь на школу мысли великих буддийских учителей университета Наланда. Он говорит, что буддизм XXI в. – это просвещенный буддизм, а буддийские монахи должны не только хорошо разбираться в философии буддизма, но и знать положения современной науки. Это как раз то, к чему призывал Н. К. Рерих, описывая упадок буддизма в Тибете в начале XX в.

Проведенный Н. К. Рерихом анализ современного ему состояния тибетского буддизма является ценным вкладом в понимание сложных процессов, происходивших в Тибете в начале прошлого века.

## **Заключение**

Творческое наследие Н. К. Рериха обширно и многогранно. Исследователи любой отрасли знаний найдут в нем полезные для себя идеи. Мир рериховской мысли теперь принято, вслед за Леонидом Андреевым, называть державой, настолько мощно звучит его философская основа.

Особое место в державе Рериха занимает Восток. Н. К. Рерих относился к тем редким людям, для которых Восток, Азия, и в частности близкая ему по духу Индия, были не только частью его художественных и научных интересов. Они были частью его личности, ее глубинной внутренней сути. Н. К. Рерих сумел глубоко прочувствовать тонкости восточного менталитета, понять пути исторического развития Востока, приняв всем сердцем его культуру. Поэтому он был назван индийцами махариши – великим учителем.

## **Литература**

1. Рерих Е. И. (Рокотова Наталия). *Основы буддизма*. Рига, М.: Угунс; 2002.
2. Рерих Е. И. *Письма*. Т. 1–9. М.: МЦР; 1999–2009.
3. Рерих С. Н. *Искусство и Жизнь*. М.: Международный Центр Рерихов; 2004.
4. Рерих С. Н. *«Будите в себе Прекрасное...»: к 110-летию со дня рождения С. Н. Рериха*. Т. 1–2. М.: Международный Центр Рерихов; 2015–2016.





5. Шустова А. М. Становление Ю. Н. Рериха – востоковеда. *Азия и Африка сегодня*. 2010;(5):60–65.
6. Шустова А. М. Юрий Рерих в Ладакхе. *Восток (Oriens)*. 2012;(5):124–130.
7. Шустова А. М. Ю. Н. Рерих о роли буддизма в культурном единении Азии. *Восток (Oriens)*. 2014;(6):116–123.
8. Шустова А. М. Юрий Рерих как исследователь тибетской живописи. В: *Юрий Рерих: Живое наследие*. М.: ГМВ, Фонд Дельфис; 2017. С. 111–124.
9. Шустова А. М. Монография Ю. Н. Рериха «Звериный стиль у кочевников Северного Тибета». *Вестник ИВ РАН*. 2018;(1):188–195.
10. Шустова А. М. Монгольский язык в жизни Юрия Рериха. В: *Семья Рерихов на Востоке. Рерихи и их современники в годы Великого перелома (1917–1927): материалы Междунар. науч.-практ. конф. «Рериховское наследие»*. СПб.: ГМИСР; 2018. С. 492–502.
11. Рерих Н. К. Знамя мира. Конференция в Брюгге. В: Рерих Н. К. *Держава Света. Священный дозор*. Рига: Виета; 1992.
12. Шустова А. М. *Историческое значение экспедиции Н. К. Рериха в Центральную Азию*. М.: Дельфис; 2019.
13. Рерих Н. К. *Некоторые древности Шелонской пятины и Бежецкого конца*. СПб.; 1899.
14. Рерих Н. К. К древностям Валдайским и Водским. *Известия Императорской Археологической комиссии*. 1901;(1):60–68.
15. Рерих Н. К. *Каменный век на озере Пирос*. СПб.: Типография И. Н. Скороходова; 1905.
16. Рерих Н. К. Фигурные поделки из кремня. *ЗОРСА*. 1907;7(2):142–143.
17. Рерих Н. К. *Новгородские стены*. Отдельный оттиск доклада к 4-му Съезду Русских Зодчих. СПб.; 1911.
18. Рерих Н. К. Печати. В: Рерих Н. К. *Листы Дневника*. Т. 1. М.: МЦР; 1999.
19. Окладников А. П. Н. К. Рерих и археология. В: *Рериховские чтения. К 50летию исследований Н. К. Рериха на Алтае*. Новосибирск; 1976. С. 8–12.
20. Лазаревич О. В., Молодин В. И., Лабетский П. П. *Н. К. Рерих – археолог*. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН; 2002.
21. Лазаревич О. В. *Археология в жизни и творчестве Н. К. Рериха: дис. ... канд. ист. наук*. Новосибирск; 2001.
22. Маточкин Е. П. Археологические мотивы в искусстве Н. К. Рериха. В: *Петербургский Рериховский сборник*. Самара: АГНИ; 1999. Вып. 2–3. С. 729–744.
23. Мельников В. Л. Николай Рерих и Императорское Русское Археологическое Общество. *Санкт-Петербургский университет*. 1997;(3):19–23.
24. Рерих Ю. Н. *По тропам Срединной Азии*. Самара: Агни; 1994.
25. Рерих Ю. Н. *Письма*. Т. 1: 1919–1935 гг. М.: МЦР; 2002.
26. Отчеты директора Института Гималайских исследований «Урусвати» (1929–1935). В: Рерих Ю. Н. *Тибет и Центральная Азия*. Т. 2: Статьи. Дневники. Отчеты. М.: Рассанта; 2012.
27. Шустова А. М. Буддизм и культурное единство Азии. В: *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 1. Тибетология и буддология на стыке науки и религии. М.: ИВ РАН; 2017.



28. Рерих Н. К. Подземные жители. В: Рерих Н. К. *Шамбала*. М.: МЦР; 2000. С. 149–156.
29. Рерих Н. К. Обществу славянской культуры. В: Рерих Н. К. *Держава Света. Священный дозор*. Рига: Виеда; 1992.
30. Молодин В. И. Культурно-историческая характеристика погребального комплекса кургана № 3 памятника Верх-Кальджин II. В: *Феномен алтайских мумий*. Новосибирск: Изд-во ИАЭТСО РАН; 2000.
31. Полосьмак Н. В. *Всадники Укока*. Новосибирск: Инфолио-пресс; 2001.
32. Кубарев В. Д. Образ птицы в искусстве ранних кочевников Алтая. В: Кубарев В. Д., Черемисин Д. В. *Археология юга Сибири и Дальнего Востока*. Новосибирск; 1984.
33. Кубарев В. Д. *Курганы Уландрыка*. Новосибирск: Наука; 1987.
34. Ковалёв А. А. *Древнейшие статуи Чемурача и прилегающих территорий*. СПб.: СПб.ГБУК МИСР; 2012.
35. Рерих Ю. Н. Звериный стиль у кочевников Северного Тибета. В: *Тибет и Центральная Азия*. Самара: Агни; 1999. С. 29–55.
36. Рерих Н. К. *Алтай – Гималаи*. М.: Сфера; 1999.
37. Рерих Ю. Н. Проблемы археологических исследований Тибета. В: Рерих Ю. Н. *Тибет и Центральная Азия*. Т. II: Статьи. Дневники. Отчеты. М.: Рассанта; 2012.
38. Francke A. N. *Antiquities of Indian Tibet*. Part I: Personal Narrative. Archaeological Survey of India. New Imperial Series. Vol. XXXVIII. Calcutta; 1914.
39. Рерих Ю. Н. Экспедиция академика Рериха в Центральную Азию. В: Рерих Ю. Н. *Тибет и Центральная Азия*. Самара: Агни; 1999.
40. Грабарь И. Э. *История русского искусства*. М.: Изд. Кнебель; 1908.
41. Шустова А. М. *Сокровище Мира*. 3-е изд. М.: Дельфис; 2018.
42. Рерих Н. К. Камень. В: Рерих Н. К. *Листы дневника*. Т. 1. М.: МЦР; 1999.
43. Александрова Н. В., Русанов М. А. Первое подношение Будде: бедная трапеза и богатство смыслов. Ч. II. *Вестник ИВ РАН*. 2019;(2):143–154.
44. Рерих Н. К. Шамбала. Рерих Н. К. *Сердце Азии*. Новосибирск: Изд. Центр РОССАЗИЯ СибРО; 2008.
45. Хохлов Г. Т. *Путешествие уральских казаков в Беловодское царство*. СПб.: Императорское Русское Географическое Общество; 1903.
46. Рерих Н. К. *Шамбала Сияющая*. Новосибирск: Изд. центр. РОССАЗИЯ СибРО; 2009.
47. Рерих Н. К. Искусство Тибета. В: Рерих Н. К. *Шамбала*. М.: МЦР; 2000. С. 66–73.
48. Рерих Н. К. Буддизм в Тибете. В: Рерих Н. К. *Шамбала*. М.: МЦР; 2000. С. 53–66.

### References

1. Roerich E. I. (Rokotova Nataliya). *Foundations of Buddhism*. Riga, Moscow: Uguns; 2002. (In Russ.)
2. Roerich E. I. *Correspondence*. Vol. 1–9. Moscow: IRC; 1999–2009. (In Russ.)



3. Roerich S. N. *The Art and Life*. Moscow: International Roerich's Center; 2004. (In Russ.)
4. Roerich S. N. "Arouse the Beautiful in yourselves...": To the 110<sup>th</sup> Anniversary of S. N. Roerich. Moscow: International Roerich's Center; 2015. Vol. 1–2. (In Russ.)
5. Shustova A. M. G. N. Roerich: becoming an orientalist. *Asia and Africa today*. 2010;(5):60–65. (In Russ.)
6. Shustova A. M. G. N. Roerich in Ladakh. *Vostok (Orient)*. 2012;(5):124–130. (In Russ.)
7. Shustova A. M. G. N. Roerich about the role of Buddhism in the cultural unity of Asia. *Vostok (Oriens)*. 2014;(6):116–123. (In Russ.)
8. Shustova A. M. G. N. Roerich as a researcher of the Tibetan Painting. In: *G. Roerich. The Living Heritage*. Moscow: GMV, Fund Del'fis; 2017, pp. 111–124. (In Russ.)
9. Shustova A. M. George Roerich's Monograph "The Animal Style among the Nomads of Northern Tibet. *Journal of the Institute of Oriental Studies RAS*. 2018;(1):188–195. (In Russ.)
10. Shustova A. M. Mongolian language in the George Roerich's life. In: *Roerich's Family in the East. Roerich's and their contemporaries in years of Big turning point (1917–1927). International scientific and practical Conference "The Roerich Heritage"*. St. Petersburg: Izdanie SPbG-MISR; 2018, pp. 49–502. (In Russ.)
11. Roerich N. K. The Flame of Peace. The Conference in Bruges. In: Roerich N. K. *The Power of Light. The Sacred Patrol*. Riga: Vieda; 1992. (In Russ.)
12. Shustova A. M. *The historical meaning of N. K. Roerich's Expedition in the Central Asia*. Moscow: Del'fis; 2019. (In Russ.)
13. Roerich N. K. *Some antiquities of Shelonskaya P'atina and Bezhetskiy End*. St. Petersburg; 1899. (In Russ.)
14. Roerich N. K. To Valdaiskiy and Vodskiy antiquities. In: *Proceeding of the Imperial Archaeological Committee*. St. Petersburg; 1901. Vol. 1, pp. 60–68. (In Russ.)
15. Roerich N. K. *The Stone Age on the Piroso Lake*. St. Petersburg: Tipografiya I. N. Skorokhodova; 1905. (In Russ.)
16. Roerich N. K. Figured hand-made articles from flint. *ZORSA*. 1907;7(2):142–143. (In Russ.)
17. Roerich N. K. *The Novgorod's Walls*. The separate reprint of report to the 4<sup>th</sup> Congress of Russian Architects. St. Petersburg; 1911. (In Russ.)
18. Roerich N. K. The Stamps. In: Roerich N. K. *The Diary Sheets*. Vol. 1. Moscow: MTsR; 1999. (In Russ.)
19. Okladnikov A. P. N. K. Roerich and Archaeology. In: *Roerich Readings. To the 50<sup>th</sup> Anniversary of Roerich's studies on Altay*. Novosibirsk; 1976, pp. 8–12. (In Russ.)
20. Lazarevich O. V., Molodin V. I., Labetskiy P. P. *N. K. Roerich – Archaeologist*. Novosibirsk: Publishing of Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS; 2002. (In Russ.)
21. Lazarevich O. V. *Archaeology in N. K. Roerich's Life and Creative Works. PhD (hist.) thesis*. Novosibirsk; 2001. (In Russ.)
22. Matochkin E. P. Archaeological Motifs in N. K. Roerich's Art. In: *Petersburg's Roerich's Collection*. Samara: AGNI; 1999. Vol. 2–3, pp. 729–744. (In Russ.)



23. Mel'nikov V. L. Nikolay Roerich and Imperial Russian Archaeological Society. *St. Petersburg University*. 1997;(3):19–23. (In Russ.)
24. Roerich G. N. *Trails to Inmost Asia*. Samara: Agni; 1994. (In Russ.)
25. Roerich G. N. *Correspondence*. Vol. 1 (1919–1935). Moscow: IRC; 2002. (In Russ.)
26. Reports of Director of Urusvati Himalayan Research Institute (1929–1935). In: Roerich G. N. *Tibet and Central Asia*. Vol. II: *Articles. Diaries. Reports*. Moscow: Rassanta; 2012. (In Russ.)
27. Shustova A. M. Buddhism and cultural Unity of Asia. In: *The Works of the Institute of Oriental Studies RAS*. Vol. 1. *Tibetology and Buddhism at the Intersection of Science and Religion*. Moscow: IOS RAS; 2017. (In Russ.)
28. Roerich N. K. Underground inhabitants. In: Roerich N. K. *Shambala*. Moscow: IRC; 2000, pp. 149–156. (In Russ.)
29. Roerich N. K. To Society of Slavic Culture. In: Roerich N. K. *The Power of Light. The Sacred Patrol*. Riga: Vieda; 1992. (In Russ.)
30. Molodin V. I. Cultural and historical characteristic of the funeral complex of the burial mound No. 3 of the memorial Verkh-Kal'dzhin II. In: *The Phenomenon of Altay mummies*. Novosibirsk: Izd-vo IAETSO RAN; 2000. (In Russ.)
31. Polos'mak N. V. *The Riders of Ukok*. Novosibirsk: Infolio-press; 2001. (In Russ.)
32. Kubarev V. D. The Image of the bird in the Art of ancient nomads of Altay. In: Kubarev V. D., Cheremisin D. V. *Archaeology of Southern Siberia and Far East*. Novosibirsk; 1984. (In Russ.)
33. Kubarev V. D. *The burial mounds of Ulandryk*. Novosibirsk: Nauka; 1987. (In Russ.)
34. Kovalev A. A. *The ancient statues of Chemurchek and adjacent territories*. St. Petersburg: SPBGBUK MISR; 2012. (In Russ.)
35. Roerich G. N. The animal style among the nomads of Northern Tibet. In: Roerich G. N. *Tibet and Central Asia*. Samara: Agni; 1999, pp. 29–55. (In Russ.)
36. Roerich N. K. *Altay – Himalaya*. Moscow: Sfera; 1999. (In Russ.)
37. Roerich G. N. The Problems of archaeological study of Tibet. In: Roerich G. N. *Tibet and Central Asia*. Vol. II: *Articles. Diaries. Reports*. Moscow: Rassanta; 2012. (In Russ.)
38. Francke A. H. Antiquities of Indian Tibet. Part I: Personal Narrative. *Archaeological Survey of India*. New Imperial Series. Vol. XXXVIII. Calcutta; 1914.
39. Rerikh G. N. Expedition of the academician N. K. Roerich in the Central Asia. In: Roerich G. N. *Tibet and Central Asia*. Samara: Agni; 1999. (In Russ.)
40. Grabar' I. E. *The History of Russian Art*. Moscow: Knebel'; 1908. (In Russ.)
41. Shustova A. M. *Treasure of the Peace*. 3<sup>rd</sup> ed. Moscow: Del'fis; 2018. (In Russ.)
42. Roerich N. K. The Stone. In: Roerich N. K. *The Diary Sheets*. Vol. 1. Moscow: IRC; 1999. (In Russ.)
43. Aleksandrova N. V., Rusanov M. A. The First Offering to Buddha: a poor meal, but a wealth of meaning. Part II. *Journal of the Institute of Oriental Studies RAS*. 2019;(2):143–154. (In Russ.)
44. Roerich N. K. Shambhala. In: Roerich N. K. *The Heart of Asia*. Novosibirsk: Ed. Center of ROSSASIA SibRO; 2008. (In Russ.)



45. Khokhlov G. T. *The Travel of Ural's Cossacks in Belovod'e*. Imperial Russian Geographical Committee. St. Petersburg; 1903. (In Russ.)

46. Roerich N. K. *Shambhala Shining*. Novosibirsk: ROSSASIA SibRO; 2009. (In Russ.)

47. Roerich N. K. The Art of Tibet. In: Roerich N. K. *Shambhala*. Moscow: IRC; 2000, pp. 66–73. (In Russ.)

48. Roerich N. K. Buddhism in Tibet. In: Roerich N. K. *Shambhala*. Moscow: IRC; 2000, pp. 53–66. (In Russ.)

### **Информация об авторе**

**Шустова Алла Михайловна**, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра индийских исследований Института востоковедения РАН, Москва, Российская Федерация.

### **Information about the author**

**Alla M. Shustova**, Ph.D, senior researcher, Center for Indian studies, 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: 21 октября 2019 г.

Одобрена рецензентами: 12 ноября 2019 г.

Принята к публикации: 18 ноября 2019 г.

### **Article info**

Received: October 21, 2019

Reviewed: November 12, 2019

Accepted: November 18, 2019

### Мирза А. К. Казем-бек и восточная нумизматика в России

Е. Ю. Гончаров

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3006-1774>; e-mail: [lowvolga@inbox.ru](mailto:lowvolga@inbox.ru)

**Резюме:** статья посвящена работе А. К. Казем-бека в области восточной нумизматики. Приведены уточненные данные о его коллекции, собраны сведения о внедрении изучения мусульманских монет в подготовку студентов-востоковедов Казанского и Санкт-Петербургского университетов. В последней части описаны современные проблемы подготовки нумизматов, специалистов по мусульманским монетам.

**Ключевые слова:** востоковедение; восточные монеты; Григорьев; Казем-бек; коллекция; нумизматика, университет

**Для цитирования:** Гончаров Е. Ю. Мирза А. К. Казем-бек и восточная нумизматика в России. *Ориенталистика*. 2019;2(4):916–924. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-916-924.

### Mirza A. K. Kazembek and Oriental numismatics in Russia

E. Yu. Goncharov

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3006-1774>; e-mail: [lowvolga@inbox.ru](mailto:lowvolga@inbox.ru)

**Abstract:** the article deals with the achievements of A. K. Kazem-bek in the field of Eastern numismatics. It offers updated data on his collection of Eastern coins, provides interesting information about the place of the Eastern numismatics in the Russian University curriculum (the Kazan and St. Petersburg universities). The biography and results achieved by A.K. Kazem-bek are used in the article to discuss some modern and other issues regarding the training of specialists in Islamic coins and coinage.

**Keywords:** coins, Oriental; Grigoriev V. V. (1818–1881); Kazem bek, Mirza A. K. (1802–1870); numismatics, Oriental; studies, Oriental; University curriculum in

**For citation:** Goncharov E. Yu. Mirza A. K. Kazembek and Oriental numismatic in Russia. *Orientalistica*. 2019;2(4):916–924. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-916-924.



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





Личность Мухаммеда Али Мирзы Казем-бека<sup>1</sup> (1802–1870) не нуждается в развернутом представлении отечественным и зарубежным востоковедам, занимающимся изучением истории и культуры мусульманских стран и народов. Его роль в становлении российского востоковедения, а также многочисленные труды и общественная деятельность по праву выдвинули М. А. К. Казем-бека в плеяду отцов-основателей этой науки в России. Память о нем бережно хранится в университетах Казани, Москвы, Санкт-Петербурга, в институтах РАН, деятельность которых связана с изучением Востока. В ноябре 2013 г. в Казани прошла международная научная конференция «Наследие Мирзы Казем-бека: история и современность», а в феврале 2019 г. в Махачкале была проведена международная научно-образовательная конференция «Казембековские чтения»<sup>2</sup>.

Основным объектом приложения сил и внимания М. А. К. Казем-бека были восточные языки, рукописи и другие письменные памятники, однако в круг его интересов входили и мусульманские монеты. Данная статья посвящена обзору деятельности уважаемого ученого в области изучения *Numorum Muhammedanorum*, а также современному состоянию этой отрасли нумизматики в РФ.

Деятельность М. А. К. Казем-бека на ниве восточной нумизматики исследована в общих чертах, но недостаточно подробно. Судя по косвенным указаниям, в архивах возможно обнаружить еще (кроме уже приведенных в публикациях) сведения о работе ученого с восточными монетами, важные как для жизнеописания его как одного из основателей востоковедения в России, так и для истории восточной нумизматики в целом. Невозможно точно определить, когда именно проявился у М. А. К. Казем-бека интерес к нумизматическим памятникам. Вероятно, это произошло в казанский период его жизни, начавшийся в 1826 г. и продолжавшийся до 1846 г. К этому времени в Казанском университете уже была сформирована коллекция золотоордынских монет и был опубликован ряд трудов Христиана Даниловича Френа (1782–1851), заложившего основы изучения монет мусульманских династий в России. М. А. К. Казем-бек был знаком с Х. Д. Френом, сохранилась и опубликована их переписка, относящаяся к 1831–1846 г. [1]. Описывая историю развития восточной словесности и ее современный уровень в статье от 1836 г., А. К. Казем-бек так отозвался о Х. Д. Френе: «Труды г. Френа, этого первостепенного ориенталиста Европы, известного глубокими познаниями, уважаются ученым советом. Его исследования открыли много весьма важного по части истории Востока и истории России. Нумизматика восточная обяза-

<sup>1</sup> Встречается также русское написание его имени – Александр Касимович Казембек.

<sup>2</sup> Данная статья является переработанным докладом автора, сделанным на этой конференции.



на ему своими успехами. Россия до этого времени почти не была знакома с этим любопытным предметом, чрезвычайно полезным для ее истории» (цит. по: [2, с. 54]). Интерес А. К. Казем-бека к арабографичным монетам и его знания в этой области были замечены правлением университета: в июне 1845 г. он становится членом комитета по образованию нумизматического кабинета [3, с. 64]. В этом же году он назначается заведующим этим кабинетом и остается им по 1848 г. После переезда в Санкт-Петербург в декабре 1848 г. М. Казем-бек был избран членом-корреспондентом С.-Петербургского археологическо-нумизматического общества [3, с. 25].

У Александра Касимовича была и личная коллекция джучидских монет. Об этом свидетельствует факт дарения ее Императорскому археологическому обществу (ИАО). Неизвестно, в каком году были переданы монеты, это еще предстоит выяснить. После революции 1917 г. собрание монет ИАО наряду с другими древностями поступило в Эрмитаж и согласно правилам хранения было слито с уже существовавшим нумизматическим фондом. Возможно, в архиве Государственного Эрмитажа сохранились документы о передаче монет из ИАО, но в ту эпоху подобные документы составлялись в виде перечня, без фотографирования самих предметов. По этой причине выявить монеты, когда-то входившие в собрание ИАО, а среди них экземпляры из коллекции Казем-бека – задача вряд ли выполнимая. Тем не менее у нас есть возможность получить некоторое представление о составе этой коллекции. В 1877 г. в «Известиях Императорского археологического общества» вышла небольшая заметка известного ориенталиста и нумизмата В. В. Григорьева с описанием двадцати наиболее примечательных из подаренных А. К. Казем-беком монет [4].

Здесь нам необходимо сделать отступление и рассмотреть упомянутую выше публикацию, поскольку некоторые экземпляры в ней были определены неверно. Причины, по которым в заметку попали ошибки, неизвестны. Скорее всего, они стали следствием состояния монет (неполный прочекан, стертость, разрушение окислами) и того, что опубликованные в заметке типы и разновидности серебряных и медных монет стали известны впервые и отсутствовали в публикациях, т.е. В. В. Григорьеву не с чем было их сравнить. Большинство описаний сопровождаются текстами монетных легенд, данными арабским письмом, а два медных пула представлены рисунками. Имеются также ссылки на подобные монеты в трудах Х. Д. Френа, П. С. Савельева и самого автора заметки, что позволяет понять, о каких типах идет речь, и уточнить определения некоторых из них с уровня наших современных знаний о джучидской нумизматике.

Чтобы не разрывать изложение основных положений данной статьи, исправления и дополнения к публикации В. В. Григорьева вынесены





в Приложение. Для удобства читателей фотографии монет, о которых речь пойдет ниже, представлены на рис. 1 в конце статьи. Это две серебряные и четыре медные монеты, аналогичные тем, которые описал В. В. Григорьев из коллекции А. К. Казем-бека<sup>3</sup>.

Из материалов публикации 1877 г. (с внесенными поправками) мы видим, что в коллекции были монеты ханов Токтогу (1290–1312), Узбека (1312–1341), Джанибека (1341–1357), Бердибека (1357–1359), Кильдибека (1361–1362), Азиз-шейха (1364–1367), Абдаллаха (1363–1370), отчеканенные в Азаке, Гюлистане, Ал-Джадиде, Крыму, Мохши, Сарае и Сарае ал-Джадида. Более подробно о составе коллекции А. К. Казем-бека, вероятно, можно будет узнать из архивных документов ИАО, так как это общество вело учет поступавшим в музей древним артефактам, и отчеты по таким поступлениям издавались в «Известиях ИАО».

Восточная нумизматика интересовала М. Казем-бека не только в виде коллекционирования монет, что само по себе связано с их чтением и идентификацией. Он рассматривал ее как важную составляющую комплекса исторических и эпиграфических памятников Востока, которые было необходимо задействовать в учебном процессе для подготовки востоковедов различных специальностей. Его работа над введением нумизматики в учебный процесс началась еще во время пребывания в Казанском университете. В книге 1853 г., посвященной развитию там востоковедения, отмечалось, что «Казем-бек сыграл определенную роль в деле составления богатого собрания восточных монет, которые служили необходимым пособием для преподавания восточной нумизматики» [2, с. 7]. Помимо музейной работы, идеи ученого о необходимости знания молодыми ориенталистами восточных монет отразились в трех следующих документах.

1. В «Плане ученого путешествия по Востоку...», составленному А. К. Казем-беком для двух магистров Казанского университета в 1841 г. Им поручалось приобретение важных рукописей, книг, монет и других редкостей, могущих иметь какое-либо отношение к археологии, истории, статистике и нумизматике Востока [2, с. 76].

2. В Программе конкурса для ученых соискателей места в Императорской Академии наук 1856 г. им предписывалось основательно знать не только основные восточные языки, но «иметь сведения и в древностях, особенно же в нумизматике народов мусульманских» [5, с. 40].

3. В 1868 г. на заседании совета факультета восточных языков Казем-бек предложил обратиться к правительству с ходатайством

<sup>3</sup> Изображения монет взяты из научного архива автора этой статьи, а также из открытой базы данных по восточной нумизматике в сети Интернет: [www.zeno.ru](http://www.zeno.ru)



о выделении средств на поездки 3–4 студентов «под руководством опытного профессора, например Григорьева» на несколько месяцев в Туркестан. По его убеждению, в Самарканде, Ташкенте и других городах, помимо рукописей и надписей, «...можно раскрыть много драгоценностей по части лингвистики, по части нумизматики и по части этнографии» [6, с. 174]. Предложение было отложено на время, но так и осталось нереализованным.

Завершая данный раздел статьи, все-таки считаю необходимым отметить, что среди 74 трудов М. А. К. Казем-бека, как изданных, так и сохранившихся в рукописях [2, с. 113–115], составляющих его вклад в отечественное востоковедение, нет ни одного, в котором нумизматика являлась бы главным объектом исследования.

\* \* \*

К сожалению, в современную программу обучения востоковедов-историков нумизматика не входит. Краткий обзорный курс общей нумизматики дается по плану «Вспомогательные (или специальные) исторические дисциплины». Единичные специалисты по восточным монетам есть плоды самообразования при помощи коллег старшего поколения, которых становится все меньше. Если основные необходимые восточные языки (арабский, персидский, турецкий) преподаются в целом ряде вузов, то навыками чтения надписей на средневековых монетах приходится овладевать самостоятельно, так же, как и умением датировать нумизматические объекты, проводить лингвистический и историко-контекстуальный анализ. Подготовка таких исследователей в области востоковедения связана с палеографией, хронологией, метрологией и еще целым рядом дисциплин специализированного характера. Сложившееся положение дел привело к тому, что восточная нумизматика теряет профессионализм, ею больше занимаются собиратели монет, имеющие, в лучшем случае, историческое образование. Уже ощущается сильный недостаток музейных работников, хранящих фонды с восточными монетами. На всю огромную территорию страны, где ведутся археологические исследования, только несколько человек квалифицированно обрабатывают нумизматические находки, вводят их в научный оборот. И им приходится заниматься не только новыми находками, но и сделанными в XX в., которые пролежали неизученными по несколько десятков лет. Если определением и публикацией найденных восточных нумизматических объектов (среди которых не только монеты, но и денежные слитки, гирьки-разновесы) занимаются, помимо прочих, и археологи, получившие самообразование в рассматриваемой области, то в исследовательской, историко-нумизматической части ситуация еще сложнее. Ученые, одинаково профессионально работающие как с нумизматическими, так и с нарративными источниками,



исчисляются единицами не только в РФ, но и на всем постсоветском пространстве.

Профессиональных нумизматов-востоковедов никогда не было много. Но сейчас хорошо заметны противоположные друг другу процессы: с одной стороны, быстро нарастает количество известных монет и кладов, с другой – уменьшается число специалистов, способных профессионально описать и изучить их, в результате чего расширяется поле приложения сил нумизматов-любителей. То есть восточная нумизматика уходит в «частный» сектор. Также ослабевает здоровая научная конкуренция между ныне работающими учеными.

Чтобы дело, начатое и развитое Х. М. Френом, М. Казем-беком и целой плеядой других ученых, не кануло в Лету, не «опрофанилось», нужно уже сейчас обучать и подготавливать специалистов нумизматов-востоковедов. Среди студентов разных вузов (имеющих и восточную специализацию) обязательно найдутся несколько интересующихся нумизматикой. Но они изначально не получают базовых знаний по этой дисциплине, не знают или очень слабо представляют, что это за материал – восточные монеты, его значимость и методы работы с ним, как источниковедческие, так и исторические. Обучение по такой специальности возможно вести не только в вузах Москвы и Санкт-Петербурга, но и других городов, где особый акцент следует делать на нумизматике своего региона. А такими регионами являются, прежде всего, Среднее и Нижнее Поволжье, Северный Кавказ, Крым, Южная Сибирь, поскольку там обращались монеты различных мусульманских государств в течение многих веков.

### Приложение

Как было сказано выше, в небольшой публикации В. В. Григорьева двух десятков монет из коллекции А. К. Казем-бека [4] есть неправильно или не полностью определенные экземпляры. В приложении приведены данные, исправленные и дополненные автором настоящей статьи<sup>4</sup>.

Монета III. На оборотной стороне автор прочитал название номинала «динар», тогда как там приведено мусульманское имя хана Узбека *Гуйас ад-дунья ва-ад-дин*. Дата, 713 г. х., под названием монетного двора, Мохши, стоит только на монетах в половину данга, но на лицевой их стороне приведен другой, более полный, титул хана. Наиболее вероятно, что опубликована именно половина данга, но легенда на монету вошла не вся (рис. 1.1).

V. Тип с Символом веры. Год указан как 721, однако серебряные данги с таким оформлением и легендой чеканились с указанием 739 и 741 гг. х. (рис. 1.2).

<sup>4</sup> Поскольку данная статья не имеет специфического нумизматического характера, то ссылки на публикации монет не приводятся.



X. Определена как медная монета хана Бердибека, выпущенная в Азаке в 761 г. х. Но при этом хане в Азаке не чеканились именные пулы, также нет его монет того монетного двора с приведенным титулом. Наиболее вероятно, что описан пул хана Кильдибека, Азак, 763 г. х. со смещенными штемпелями, в результате чего легенда уместилась не полностью.

XI. На оборотной стороне пула Азиз-шейха (при условии, что имя прочитано правильно) помещена не тамга, а звезда, вокруг которой в фигурных картушах указаны место чеканки – Сарай ал-Джадида и дата – 767 г. х. У В. В. Григорьева ошибочно указана Табл. XII в книге Х. М. Френа, тогда как упомянутый им рисунок приведён в Табл. XIII.

XII. Пул хана Абдаллаха. В Сарае ал-Джадида именные пулы этого хана не выпускались. Возможно, описана монета чекана Ал-Джадида, 770 г. х.

XIII. Неверно приписанный Абдаллаху крымский пул хана Джанибека, 744 г. х. (рис. 1.4).

XIV. Пул, чеканенный в Мохши в 756 г. х. – во время правления хана Джанибека.

XVIII. Пул времени хана Узбека, чеканенный в Сарае в 721 г. х. На оборотной стороне изображение хищной птицы (рис. 1.3).



Рис. 1. Монеты, аналогичные опубликованным В. В. Григорьевым из собрания А. К. Казем-бека

Fig. 1. The coins from Mirza Kazem-bel collection identical to those published by Vasilii Grigoriev



XIX. Пул Сарая ал-Джадида последней трети 760-х гг. х. На оборотной стороне не изображение птицы, но растительный орнамент (рис. 1.6).

XX. Медная монета Гюлистана, 766 г. х., т.е. выпущена при правлении Азизшейха (рис. 1.5).

### Литература

1. Валеев Р. М. (ред.); Зяппаров Т. И., Поникаровская М. В. (пер.) *Эпистолярное наследие российских востоковедов: Письма Мирзы А. К. Казем-Бека академику Х. Д. Френу (1831–1846 гг.)*. Казань: Артефакт; 2015.

2. Рзаев А. К. *Мухаммед Али М. Казем-бек*. М.: Наука; ГЛВР; 1989.

3. Григорьев С. Е. Архивы Санкт-Петербурга о профессоре А. К. Казем-беке. В: Шайдуллин Р. В., Хайрутдинов Р. Р., Хабибуллин М. З. (ред.) *Наследие Мирзы Казем-бека: история и современность. Доклады и сообщения Международной научной конференции (г. Казань, 20–21 ноября 2013 г.)*. Баку; Казань: Фолиант; 2015. С. 54–70.

4. Григорьев В. В. Еще два десятка неописанных джучидских монет. *Известия Императорского Русского Археологического общества*. 1877;8:124–128.

5. Валеев Р. М. Профессор Мирза А. К. Казем-бек и направления развития российского востоковедения. В: Шайдуллин Р. В., Хайрутдинов Р. Р., Хабибуллин М. З. (ред.) *Наследие Мирзы Казем-бека: история и современность: доклады и сообщения Международной научной конференции (г. Казань, 20–21 ноября 2013 г.)*. Баку; Казань: Фолиант; 2015. С. 36–44.

6. Бартольд В. В. (сост.) *Материалы для истории Факультета восточных языков*. Т. 4: Обзор деятельности факультета 1855–1905. СПб.; 1909.

### References

1. Valeev R. M. (ed.); Zyapparov T. I., Ponikarovskaya M. V. (transl.) *Letters of the Russian Orientalists: Mirza A.K. Kazem-bek letters sent to the Academician Ch. Fraehn in 1831–1846*. Kazan: Artefakt; 2015. (In Russ.)

2. Rzaev A. K. *Muhammed Ali M. Kazem-bek*. Moscow: Nauka; GLVR; 1989. (In Russ.)

3. Grigoriev S. E. Information about Professor A.K. Kazem-bek preserved in St Petersburg archives. In: Shaidullin R. V., Khairutdinov R. R., Khabibullin M. Z. (eds) *The legacy of Mirza Kazem-bek: Past and Present. Reports and communications of the International Meeting (Kazan, November 20–21, 2013)*. Baku; Kazan: Foliant; 2015, pp. 54–70. (In Russ.)

4. Grigoriev V. V. Another two dozens of uncatalogued Djucid coins. *Izvestiya Imperatorskogo Russkogo Arkheologicheskogo obshchestva*. 1877;8:124–128. (In Russ.)

5. Valeev R. M. Professor Mirza A.K. Kazem-bek. Trends in development of Oriental studies in Russia. В In: Shaidullin R. V., Khairutdinov R. R., Khabibullin M. Z. (eds) *The legacy of Mirza Kazem-bek: Past and Present. Reports and communications of the*



*International Meeting (Kazan, November 20–21, 2013)*. Baku; Kazan: Foliant; 2015, pp. 36–44. (In Russ.)

6. Barthold W. V. (ed.) *Contributions for the history of the Oriental faculty of the St Petersburg University*. Vol. 4: Activities of the Oriental faculty in 1855–1955. St Petersburg; 1909. (In Russ.)

### **Информация об авторе**

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

### **Information about the author**

**Evgeny Yu. Goncharov**, Research Fellow, Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies, 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: 6 ноября 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 20 ноября 2019 г.  
Принята к публикации: 25 ноября 2019 г.

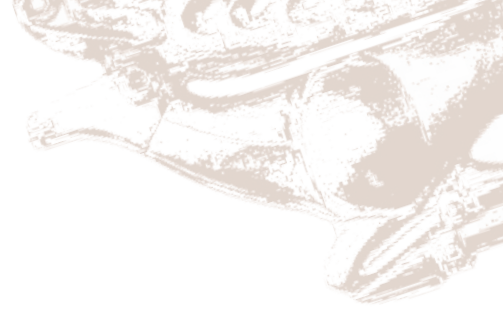
### **Article info**

Received: November 6, 2019  
Reviewed: November 20, 2019  
Accepted: November 25, 2019

# PHILOSOPHY



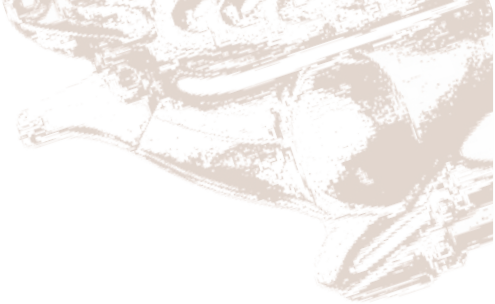
- **Philosophy of Religion and Religious Studies**
- **Philosophy and History of Religion, Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture**



# ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ



- **Философия религии и религиоведение**
- **Философия и история религии, философская антропология, философия культуры**





### Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: что такое метафизика?

Н. В. Ефремова

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>; e-mail: [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru)

**Резюме:** в настоящей части статьи, первая часть которой была опубликована в предыдущем номере журнала, продолжается анализ деятельности Ибн-Сины (Авиценны, 980–1037) по переработке аристотелевской метафизики, ее науказации и монотеизации. В центре внимания – вводные главы к разделу «Теология» авиценновской энциклопедии «Исцеление», в которых излагается взгляд философа на сущность метафизики как науки, прежде всего на ее объект и предмет.

**Ключевые слова:** Авиценна; Аристотель; Ибн-Сина; метафизика; «Метафизика», аристотелевская; онто-теология; теология; «Теология» авиценновского «Исцеления»; фальсафа

**Для цитирования:** Ефремова Н. В. Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: что такое метафизика? *Ориенталистика*. 2019;2(4):927–953. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-927-953.

### On Avicennian Reform of Aristotle's *Metaphysics*: what is metaphysics?

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](mailto:salamnat@mail.ru)

**Abstract:** this is the second part of the article (the first part see in *Orientalistica* [1]). It comprises the analysis of the approach made by Ibn Sina (Avicenna, 980–1037) to the «*Metaphysics*» by Aristotle. This approach was aimed to reconsider the work by Aristotle from the point of view of monotheism and shape the metaphysics as rigorous scientific discipline. The author focuses on the analysis of the introductory chapters to the «*Theology / Metaphysics*» (*al-Ilāhiyyāt*) of Avicennian encyclopedia «*The Healing*» (*ash-Shifā*), which sets out the philosopher's attitude on the essence of metaphysics as a science, primarily its subject matter and goal to achieve.



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





**Keywords:** Aristotle; Aristotle, *Metaphysics*; Aristotle, teaching of; Avicenna, metaphysics, *Ilahiyyat*; Islam, peripatetics, teaching of; Kitab ash-Shifa; ontotheology; Sina, ibn, Abu Ali (Avicenna)

**For citation:** Efremova N. V. On Avicennian Reform of Aristotle's *Metaphysics*: what is metaphysics? *Orientalistica*. 2019;2(4):927–953. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-927-953.

Изложенные в первой части данной статьи [1] базисные установки авиценновской редакции философии Аристотеля ярче всего прослеживаются в начальных главах «Теологии», в которых мыслитель раскрывает сущность метафизики, ориентируясь на традиционную прологическую схему, которая в культуре классического ислама первоначально была характерна для перипатетической школы (фальсафы), но впоследствии получила значительное распространение и за ее пределами.

## 1. Какая из наук

### 1.1. Введение: о прологической схеме

Согласно этой схеме, вводное пояснение к той или иной дисциплине / книге призвано освещать «восемь<sup>1</sup> главных [тем]» (*ар-ру'ус ас-самāнийя*): (1) цель (*гарад, гāйя*), иначе говоря, – предмет («вопросы / искомые» данной науки); (2) полезность (*манфа'а*); (3) название (*сима, унūāн*); (4) автор (*мусанниф, му'аллиф*); (5) к какой науке принадлежит (*мин айй 'ильм хўва*); (6) порядок (*мартаба*) ее изучения в соотношении с другими дисциплинами; (7) разделение (*кысма*) на части и главы, т.е. структура; (8) аспекты рассмотрения (*анхā' та'лīmийя*) в ней, т.е. какими из выявленных в логике методов исследования она оперирует<sup>2</sup>.

Такого рода схема встречается в комментариях античных неоплатоников к аристотелевским сочинениям, у которых чаще всего отмечаются шесть (без № 5 и 8) или семь (без № 8) тем (см.: [2, с. 21–29; 3, с. 19–21])<sup>3</sup>. Об указанной выше восьмичленной схеме как устоявшейся в философско-комментаторской традиции упоминает глава багдадской перипатетической школы времен Ибн-Сины, арабо-христианский философ Ибн-ат-Таййиб (ум. 1043) в своем введении и к «Исагоге» Порфирия [8, с. 27], и к «Категориям» Аристотеля [9, с. 46–7].

О том, что автор «Теологии» следует означенной схеме, явствует из его слов в начале гл. 3, в связи с рассуждением о пользе данной дисциплины: «...при рассмотрении главных [вводных тем] того или иного трактата (*ру'ус аль-кутуб*) под “пользой” наук понимается...» [10, с. 17].

<sup>1</sup> А не только шесть-семь, как это можно понять из передачи И. Адо [2, с. 22] и А. Бертолаччи [4, с. 169].

<sup>2</sup> См., например: [5, с. 98–100; 6, с. 14–17].

<sup>3</sup> Схожая восьмичленная схема фигурирует у Давида Анахта (ум. в первой половине VI в.), в его комментарии к «Исагоге» Порфирия [7, с. 103].



Правда, Ибн-Сина не определяет здесь число таких тем и не приводит их перечень. Обращает на себя внимание и тот факт, что таким прологом он фактически снабжает только раздел по метафизике, как бы в очередной раз подчеркивая ее особый, главенствующий статус.

Первая тема (о цели) и пятая (о месте среди наук) освещаются им в гл. 1–2, в рамках заявленного рассуждения об «объекте» (*маўдӯ*) данной науки, вторая (о пользе), шестая (о порядке изучения) и третья (о названии) – в гл. 3; седьмая (о структуре) – в гл. 4. На восьмой теме (об авторе) философ не останавливается, скорее, потому, что он излагает метафизику вообще, а не комментирует соответствующее сочинение Аристотеля. По мнению же Садрадина аш-Ширази (Муллы Садры, ум. 1640), этот вопрос не затрагивается, поскольку подлинным автором означенной науки выступает Бог, через откровение даровавший такое знание пророкам, от которых оно перешло к древним философам, а Аристотель придал ему наиболее полную и систематизированную форму [5, с. 99].

Что касается восьмой темы, то, как разъясняет тот же комментатор, под «асpekтами рассмотрения» преимущественно подразумеваются следующие четыре: 1) деление (*кысма*), т.е. умножение (*таксир*) сверху вниз [переход от более общего к менее общему], в частности деление рода на виды, виды – на типы (*аснāф*, ед. ч. *сынф*), или деление самостоятельного [признака] (*зātū*) на род, вид и дифференцию (видовое отличие), акцидентального (*арады*) – на собственное (*хāсса*) и общую акциденцию (*арад āмм*); 2) анализ (*тахлиль*) – умножение снизу вверх [например, деление понятия «Иван» на человека и животное, а «человека» – на животное и тело]; 3) [сущностное] определение, дефиниция (*тахдид*); 4) [силлогическое] доказательство, аподиктика (*бурхāн*). Эта тема не обсуждается Ибн-Синою, ибо подразумевается, что в данной науке используются все указанные методы исследования [5, с. 100].

### **1.2. И мудрость, и первофилософия, и теология**

Первая из двух глав, посвященная установлению объекта и предмета метафизики, носит название «Начало поиска объекта (*маўдӯ*) первофилософии (*аль-фальсафа аль-ўля*) с целью выяснения ее специфики (*инниййа*) среди наук». В арабо-мусульманской философской литературе термин *инниййа* обычно употребляется в том же смысле, что и термин *вуджӯд* («бытие, существование»), но в случае с первым подразумевается не «бытие» вещи вообще (в смысле просто наличия), а ее собственное бытие, в котором отражается ее идентичность, посему мы передаем этот термин как «специфика». Но, как указывают комментаторы (см., например: [11, с. 11–12; 12, с. 3]), наряду с чтением *инниййа* имеется и другая версия – *аййиййа*, «каковость» (от вопросит. частицы *айй* – «какая?»), по которой речь скорее идет о пятой теме в прологической схеме.



Разъяснение места метафизики среди философских дисциплин Ибн-Сина начинает с напоминания о классификации наук, приведенной им в начале логической части «Исцеления» [13, с. 12–14], – о делении философии на теоретическую и практическую, с последующим делением теоретической философии на физическую, математическую и теологическую<sup>4</sup> (*илъхиййа*), а практической – на политику, домохозяйство и этику. Развивая аристотелевский тезис [14, с. 181–182], автор «Теологии» указывает, что объектом для физики служат тела постольку, поскольку они движутся и покоятся. Для математики объект – это или количество (*камм*), само по себе свободное от материи, или [объект], имеющий количество, но в данной науке исследуются именно те его модусы, которые сопутствуют количеству как количеству, т.е. когда понятия / дефиниции (*худūd*) этих модусов не включают в себя чего-либо ни из рода материи, ни из рода способности к движению – покою<sup>5</sup>. Теология же изучает вещи, которые от материи отделены и по своему бытию / конституции (*кывām*), и по понятию / дефиниции. Об этой дисциплине было сказано также, что именно в ней исследуются первопричины (*асбāб ѓлйā*) естественного и математического бытия, а также Причина причин (*мусаббиб аль-асбāб*) и Принцип принципов (*мабда' аль-мабāди'*) – Бог (*Аллāх*) [10, с. 3–4].

Но наряду с теологией, пишет далее Ибн-Сина, упоминают также о некоей «подлинной философии» (*фальсафа би-ль-хакъика*), «первофилософии» (*фальсафа ѓлйā*), которая дает верификацию (*тасхйх*) принципов прочих наук и которая есть «подлинная мудрость» (*аль-хикма би-ль-хакъика*). Также «мудрость» (*хикма*) описывается как (1) наидостойнейшее (*афдал*) знание (*'ильм*) о наидостойнейшем познаваемом<sup>6</sup>, или (2) знание (*ма'рифа*), которое есть наиболее верное (*асахх*) и наиболее совершенное (*аткан*) постижение (*ма'рифа*), или (3) знание (*'ильм*) о первичных причинах всего.

Философ намерен ниже показать, во-первых, что означенные три описания не представляют собой различные дисциплины, каждая из которых именуется мудростью, а являются разными характеристиками одной-единственной дисциплины; во-вторых, что эта дисциплина, первофилософия, абсолютная (*мутлака*) мудрость и теология – одна и та же наука [10, с. 4–5]. Так Ибн-Сина фактически<sup>7</sup> отвечает на пятый из восьми вопросов прологического перечня.

<sup>4</sup> Об этом обозначении метафизики будет сказано ниже.

<sup>5</sup> Первый разряд представляют объекты арифметики и геометрии, второй – астрономии и музыки.

<sup>6</sup> О Боге, ангелах, пророках и т.п.

<sup>7</sup> Данная оговорка связана, во-первых, с упомянутым выше двояким чтением соответствующего слова *инниййа* / *аййиййа*; во-вторых, с отсутствием уверенности в принадлежности наименований глав самому Ибн-Сине.



О трех указанных обозначениях метафизики, а также о других ее обозначениях (в частности «метафизика»), преимущественно восходящих к Аристотелю, будет сказано ниже, в рамках обсуждения вопроса о названии данной науки (§ 3.3). Здесь же отметим, что в аристотелевской «Метафизике» нечетко установлена связь между «мудростью», рассматриваемой в первой ее книге, и «первофилософией» и «теологией», обозначенных в четвертой и шестой книгах.

Более важным является следующее. В высказываниях о том, что мудрость «исследует» первые начала и причины [14, с. 67], [метафизика] – сущее как таковое, присущие ему [модусы] и его первые причины [14, с. 119, 180], первофилософия – неподвижное и имматериальное [14, с. 182], а теология – извечное / божественное [14, с. 182], Стагирит, словно игнорируя требования эпистемологии «Второй аналитики», никак не уточняет, изучаются ли эти вещи как объект данной науки, бытие которого постулируется в ней, или же как ее предмет, т.е. «искомые», доказуемые в ее рамках.

## 2. Объект метафизики

Поскольку из самого наименования метафизики как «теология» вытекает, что она изучает Бога, то прежде всего возникает вопрос о характере такого рассмотрения – в качестве объекта или предмета.

### 1.1. Бог – не объект, а предмет

По мнению Ибн-Сины, Бог не может выступать в качестве объекта для данной науки. Ибо объект всякой науки постулируется в ней как нечто сущее, а она призвана исследовать лишь модусы этого объекта. Если же предположить Бога объектом для метафизики, то Его бытие постулируется в ней, будучи (1) искомым / доказуемым в другой науке или (2) не искомым в какой-либо другой.

Но обе альтернативы несостоятельны. Первая – потому что Бог имматериален и недвижим, а значит, Его бытие не может исследоваться ни в физике, ни в математике, не говоря уже о логике и практических науках. Вторая альтернатива также абсурдна, поскольку бытие Бога не есть нечто, которое очевидно само по себе и не нуждается в доказательстве. В то же время оно и не таково, что не под силу человеческому разуму. Отсюда следует, что оно должно доказываться только в метафизике. Здесь же устанавливаются и Его свойства (*сифāt*) [10, с. 5–6].

Как увидим ниже (в § 3.2), еще один довод в пользу тезиса о Боге как об искомом для метафизики Ибн-Сина выдвигает в рамках собственно рассуждения о предмете этой науки.

В этом вопросе Авиценна фундаментально расходится с Аристотелем, который в физике (кн. 7 и 8) обосновывает бытие Бога в качестве непод-



вижного перводвигателя. Да, говорит автор «Теологии», в физической части «Исцеления» было установлено некоторое знание о Боге – Его бестелесность и неподвижность, но такое знание на самом деле чуждо этой дисциплине и было дано там в педагогических целях, чтобы подготовить читателя к изучению метафизики [10, с. 6–7]<sup>8</sup>.

Более критически о доказательстве бытия Бога в физике Ибн-Сина высказывается в написанном позже (ок. 1030) толковании к двенадцатой книге (Λ) аристотелевской «Метафизики»<sup>9</sup>. Аристотеля и его комментаторов он упрекает в том, что они заключают о Боге как перводвигателе, т.е. начале / принципе (*мабда'*) движения сущих, тогда как Он должен выступать дарителем бытия (*вуджуд*) любой могущей двигаться субстанции, посему обоснование Его в качестве такого начала бытия не подобает искать в физике, но в метафизике [15, с. 23, 26]. В «Дискуссиях» (1027–1037) подобный упрек философ адресует современникам из числа перипатетиков-христиан багдадской школы [16, с. 84–85].

Примечательно, что автор «Исцеления», стремясь максимально следовать аристотелевскому учению, не излагает здесь свое оригинальное доказательство, которое исходит из введенного им знаменитого различения сущности / эссенции и существования / экзистенции, заключая о Боге как бытийно-самонеобходимом, к каковому восходит бытие всякого другого как просто возможного самого по себе. Это доказательство философ излагает, в частности, в «Спасении» и «Указаниях и напоминаниях» [17, с. 32–36], а в «Теологии» он приводит доказательство, опирающееся на положения аристотелевской «Метафизики» о четырех разрядах предельных причин (см. нижеследующий параграф) и о конечности каузальных / причинных регрессий (подробнее см.: [17, с. 36–44]).

Заметим, что изложенное Аристотелем во второй книге «Метафизики» обоснование конечности каузальных регрессий [14, с. 95–97] непосредственно не связано с доказательством бытия Бога. Более того, из текста «Метафизики» никак не следует, что обоснование бытия Бога входит в ее предмет, а не постулируется. А то рассуждение в двенадцатой книге, которое порой истолковывается как доказательство бытия Бога<sup>10</sup>, может

<sup>8</sup> Ан-Нараки добавляет: через движение обосновывается бытие неподвижного перво-двигателя, но таковой еще не обязательно является Богом (Бытийно-необходимым, араб. *ва́джиб аль-вуджуд*), ибо этот перводвигатель может оказаться просто недвижимым телом или чем-то имматериальным, но [возможным, а] не необходимым [12, с. 18], например, космическим разумом.

<sup>9</sup> Данный комментарий – фрагмент из несохранившегося сочинения Ибн-Сины «Правосудие» (*аль-Инсāф*).

<sup>10</sup> «Существует нечто, вечно движущееся беспрестанным движением – [крайняя небесная сфера]... Следовательно, существует и нечто, что его движет. А так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведенным в движение» [14, с. 309].



интерпретироваться в смысле доказательства бытия не *неподвижного двигателя*, а *неподвижного* двигателя. В частности, такую интерпретацию выдвигает Фемистий (IV в.) в своем комментарии к означенной книге [18, с. 12–14], сохранившемся лишь в арабском переводе.

## 1.2. Объектом не служат четыре предельные причины

Ибн-Сина конкретизирует и статус первых причин, о которых, как было сказано выше, неоднократно говорится в аристотелевской «Метафизике», но без уточнения, идет ли речь об объекте или о предмете.

Под предельными причинами (*асбāб кусūā*) Ибн-Сина, вслед за Аристотелем, понимает четыре разряда причин, к которым восходят все прочие причины: материальная (*мāддиййа*, *унсуриййа*), формальная (*сūриййа*), действующая / производящая (*фā'илиййа*) и целевая / конечная (*зā'иййа*)<sup>11</sup>. Критикуя мнение об означенных причинах как об объекте для метафизики, философ отмечает четыре альтернативных способа рассмотрения этих причин и разбирает их один за другим.

1. Эти причины не могут рассматриваться в плане того, что они абсолютные (*мутлака*) причины, т.е. цель данной науки не может состоять в изучении акциденций, которые привходят к этим причинам как таковым. Во-первых, данная наука рассматривает понятия (*ма'āни*), которые не принадлежат к таким акциденциям<sup>12</sup>: например, универсальное и партикулярное, потенция (*кувва*) и акт (*фи'ль*), возможность (*имкāн*) и необходимость (*вуджūб*) и т.п.

Во-вторых, такие вещи сами по себе требуют изучения в плане установления их бытия, поскольку они не очевидны. Но они не являются акциденциями, свойственными объектам физики, математики и других частных наук. Значит, установление их бытия служит прерогативой данной науки, а посему они не могут выступать в качестве объекта для нее.

В-третьих, знание об абсолютных причинах обретается после знания, устанавливающего [бытие] причин для вещей, имеющих причины. Однако причинная связь между двумя вещами не может быть установлена посредством чувства, ибо оно свидетельствует лишь о сопутствии одной вещи – другой. Частая повторяемость такого сопутствия, [например, сопутствие жжения огню] дает вероятностное мнение, но не достоверное знание. Аподиктическое доказательство тезиса о наличии абсолютной причины не приводится в других науках, а должно вестись имен-

<sup>11</sup> Например, для дома материальной причиной является глина, формальной – облик, действующей – строитель, целевой – кров.

<sup>12</sup> Как разъясняет аш-Ширази, такие понятия хотя и могут выступать в качестве акциденций для предельных причин как причин, но вместе с тем они не свойственны только им, ибо могут прилагаться и к другим сущим, например – интеллигибелям и частным причинам [5, с. 27].



но в этой науке. Следовательно, она не может иметь их в качестве своего объекта.

2. Метафизика не может иметь своим объектом каждую из четырех причин в отдельности (т.е. в плане ее бытия материальной или формальной и т.д.). Это следует из того же соображения, что изложено / изложенного выше: такое частное бытие причины должно доказываться именно в данной науке.

3. Четыре причины не окажутся объектом для метафизики и в том случае, если их рассматривать как некую совокупность (*джумля*), некое целое (*куль*). Ибо рассмотрение частей совокупности предшествует рассмотрению самой совокупности, а рассмотрение частей не ведется в какой-либо другой науке – нет иной науки, которая включала бы в себя рассуждение о предельных причинах. Посему эти части должны изучаться в метафизике, не будучи объектом для нее.

4. Если же причины изучаются постольку, поскольку они сущие, притом изучаются именно привходящие к ним с этой стороны модусы, то отсюда следует, что собственно объектом данной науки должны быть не сами эти причины, а именно сущее как сущее [10, с. 7–9].

Ниже, при освещении предмета метафизики, будет обоснован тезис о вхождении в него и этих предельных причин.

### **1.3. Первейший объект метафизики – сущее как таковое**

Переходя в следующей главе к «установлению объекта этой науки с целью выяснения ее цели (*зарад*)», Ибн-Сина показывает, что наряду с физикой, математикой и логикой должна существовать еще некоторая наука, призванная исследовать сущие, которые имматериальны или которым не обязательно сочетаться с материей. Такая мысль (но без упоминания о логике) восходит к Аристотелю [14, с. 181–182], однако в авиценновской «Теологии» она получает фундаментальное обоснование, исходящее из установок разработанной философом научной эпистемологии.

Ибн-Сина сначала указывает, что у всех трех наук – физической, математической и логической – объект имеет нечувственные аспекты, исследование которых не входит в ее компетенцию. Ведь для физики объектом выступает тело в плане его способности к движению-покою, но эта наука не исследует тело ни в качестве сущего или субстанции, ни в качестве составленного из двух своих начал / принципов – материи и формы.

Математические же науки таковы, что своими объектами имеют либо величину (*микдār*), ментально отделенную от материи (геометрия), либо величину, ментально воспринимаемую вместе с материей (астрономия), либо число (*адад*), отделенное от материи (арифметика), либо число в материи (гармоника / музыка). Здесь также исследование





направлено не на установление того, что этот объект есть, например, величина отделенная или находящаяся в материи, а на модусы, которые сопутствуют величине после принятия ее таковой.

Схожим образом дело обстоит и с логикой. Что касается логики, как было отмечено в первой части настоящей статьи, Ибн-Сина впервые в истории перипатетической традиции дает строго научное (соответственно эпистемологии «Второй аналитики») определение ее объекта – вторые умопостигаемые понятия<sup>13</sup> (*ма'ānī ма'ақұля сāнийя*), как, например<sup>14</sup>, «субъект» и «предикат», «универсальное» и «партикулярное»<sup>15</sup>, «самостное» и «акцидентальное», «посылка» и «силлогизм». Эти понятия, возникающие в уме на основе первых (*ўля*) умопостигаемых понятий<sup>16</sup>, берутся в логике постольку, поскольку посредством их мы переходим от известного к неизвестному. Но логика не рассматривает их в аспекте того, что они умопостигаемы или что они имеют ментальное бытие<sup>17</sup>.

Поскольку во всех трех указанных науках объект выходит за пределы чувственного, то их объекты, говорит философ, подпадают под науку, которая занимается тем, бытие / конституция (*кывām*) чего не зависит от чувственных вещей. Но кроме сущего (*маўджўд*) у таковых не может быть иного общего объекта, для которого все они служили бы в качестве его свойств / акциденций. Ибо некоторые из них суть субстанции, другие – количества, третьи – входят в другие категории. И их не может

<sup>13</sup> Наряду с термином «умопостигаемое / интеллигибельное понятие» употребляется и сокращенное – «интеллигибелья» (*ма'қўль*).

<sup>14</sup> Эти примеры Ибн-Сина дает в логической части «Исцеления» [13, с. 15].

<sup>15</sup> В уме понятие «человек» (как и любое другое понятие) – универсалия, представляющая собой первую интеллигибелью; но сама его квалификация универсальностью принадлежит к числу вторых интеллигибельей. При этом нельзя путать партикулярное (*джуз'ї*) как объект логики с единичным / индивидом как конкретным сущим во внешней реальности: в первом случае партикулярное – это *понятие*, которое (в противоположность универсальному) неприложимо ко многим вещам. Например, конкретный Иван не есть понятие.

<sup>16</sup> То есть десять категорий; сами эти понятия возникают в уме на основе вещей, наличествующих во внешней реальности и [выражают их сущности (ед. ч. *мāхийя*)]: например, тело (представляющее категорию «субстанция»), белизна (из категории «качество»). Заметим, что понятия «субстанция» и «акциденция», равно как и общее для них понятие «сущность» (*мāхийя*), уже относятся ко вторым интеллигибельям.

<sup>17</sup> В «Глоссах» Ибн-Сина разъясняет: установление [сущности] (*исбām*) универсалий и выяснение характера их бытия (наличествуют ли они во внешней реальности или только в уме) – это задача метафизики; последней принадлежит также и установление условия (*шар'їта*), при котором через эти понятия можно переходить от неизвестного к известному, а именно – установление того, что данная универсалия является родом, видом, дифференцией (видовым отличием), свойством (собственной акциденцией) или общей акциденцией; после установления родовой универсалии, видовой универсалии и т.д. универсалия становится объектом для логики, в которой устанавливаются приводящие к этому объекту самостные акциденции [19, с. 201].



охватывать никакое иное достоверное (*мухаккак*) понятие, кроме «бытия» [10, с. 10–12].

В обоснование необходимости существования еще одной науки, наряду с означенными тремя частными науками, Ибн-Сина приводит аргумент, апеллирующий к наличию множества других понятий, которые не исследуются в указанных науках. Таковы, например, единое (*vāhid*) как единое и множественное (*касīр*) как множественное, сходное (*муvāфик*) и различное (*мухāлиф*), противоположное (*дыдд*) и т.п. Эти понятия не служат собственными акциденталиями чего-либо из предметов этих частных наук и не принадлежат к числу свойств (*сыфāt*), наличествующих у всех вещей<sup>18</sup>. И им не быть собственными акциденталиями чего-либо иного, кроме сущего как сущего.

Отсюда явствует, что сущее как таковое есть нечто, общее для всех означенных понятий. Именно оно, заключает Ибн-Сина, должно служить объектом для данной дисциплины [10, с. 12–13].

В пользу тезиса о сущем как об объекте метафизики философ выдвигает и такой довод. Этот объект не нуждается в том, чтобы его сущность (*мāхиййа*) была познана посредством исследования и чтобы его бытие было установлено. Был бы иной объект, потребовалась бы еще другая наука, которая взяла бы на себя раскрытие этого, поскольку невозможно, чтобы в той или иной науке было обосновано бытие ее объекта и установлена его сущность, но таковые она берет как постулаты. Выше же метафизики нет другой науки [10, с. 13].

Ниже, в рамках рассуждения о предмете / «искомых» метафизики будет сказано о четырех разрядах ее объекта в аспекте соотносительности с материей. А в четвертой главе, посвященной структуре данной науки, указывается, что единое (*vāhid*) обратимо (*мусāvик*) с сущим (*вуджуд*)<sup>19</sup>, а посему объектом метафизики выступает и единое [10, с. 26]. Вслед за Аристотелем<sup>20</sup> Ибн-Сина включает в объект данной науки и противоположащие сущему и единому – множественное и не-сущее [10, с. 25, 27].

Относительно приведенного выше тезиса о вторых интеллигибелиях как об объекте логики следует добавить, что ни в логической части

<sup>18</sup> По разъяснению аш-Ширази [5, т. 1, с. 50], таковые не относятся к числу понятий, которые охватывают все вещи (например, понятия «вещь / *шай*», «общее возможное / *мумкин āмм*» и т.п.) и поэтому не нуждаются в науке, устанавливающей их бытие (*'исbāt*) и их определения / дефиниции (*та'рīф*, *тахдīд*) [5, с. 50]. «Общее возможное», будучи противоположным «невозможному» (*мумтани*), охватывает и просто «возможное», и «необходимое» (*vādжиб*).

<sup>19</sup> Лат.: *ens et unum convertuntur*. Версия «Спасения» разъясняет: обо всем, о чем говорится как о сущем, можно сказывать как о едином [20, с. 493]. По Аристотелю, сущее и единое – одно и то же, они сопутствуют друг другу; выражение «один человек» тождественно выражению «существующий человек» [14, с. 120].

<sup>20</sup> В четвертой книге (Г) «Метафизики» [14, с. 121]. Но в этом контексте Стагирит упоминает только о множественном как противоположащем единому.



«Исцеления», где приводятся иллюстрирующие этот объект примеры таких понятий (субъект и предикат, универсальное и партикулярное и т.д.), ни в части «Теология» автор прямо не называет каких-либо других понятий в качестве вторых интеллигибелей. Но, судя по всему, к числу этих интеллигибелей следует отнести все прочие понятия, которыми оперирует метафизика (за исключением, естественно, первых понятий – десяти категорий), в том числе субстанцию и акциденцию<sup>21</sup>; единство и множество; необходимость, возможность и невозможность; причину и причиненное; и т.д.

В «Глоссах» философ говорит о двух типах вторых интеллигибелей – «абсолютных» (*мутлака*) и «обусловленных» (*машрұта*), т.е. взятых с некоторым условием (*шарт*), при котором они становятся объектом для частных наук. Применительно к логике такое условие заключается в рассмотрении интеллигибелей постольку, поскольку посредством их ум переходит от неизвестного к известному [19, с 201–203]. В последующей же – авиценнизирующей – философии популярным станет деление вторых интеллигибелей на «логические» (*мантыкыййа* – субъект, предикат и т.п.) и «философские» (*фальсафиййа* – субстанция, акциденция и т.п.). Те и другие возникают исключительно на основе наличествующих в уме понятий, но квалификация объекта философской интеллигибелей, в отличие от его квалификации интеллигибелей логической, имеет некоторый коррелят во внешней реальности<sup>22</sup> (см.: [21, с. 110–141]).

### 3. Предмет метафизики

О предмете («искомых»; араб.: *матлұбāt*, *матāлиб*, ед. ч. *матлұб*) данной науки Ибн-Сина говорит дважды, сначала кратко – во второй главе, в связи с рассуждением о ее объекте, а потом более развернуто, в четвертой главе, повествуя о структуре этой дисциплины (седьмой в перечне тем прологической схемы). Здесь же мы объединяем оба рассуждения.

#### 3.1. Два разряда самостоятельных модусов

Как во «Второй аналитике», так и в соответствующей ей в эпистемологическом плане (в аспекте выделения объекта данной науки и изучаемых в ней самостоятельных свойств) четвертой книге (Г) «Метафизики»

<sup>21</sup> Эти два понятия нельзя путать с той или иной категорией из числа десяти категорий, которые суть первые интеллигибелии.

<sup>22</sup> Например, вне ума нет вещи, о которой можно было бы говорить как о роде или виде; но об огне можно говорить как о причине, о горении – как о причиненном. Правда, реальность описания вещи в качестве причины – причиненного не схожа ни с самостоятельным бытием, вовсе ума, такой субстанции, как камень, ни даже с зависимым бытием такой акциденции, как белизна.



Аристотель проявляет остающуюся загадочной скупость в освещении изучаемых в метафизике свойств ее объекта (сущего как такового, к которому присоединяется также единое). Составленный на основе книги Г перечень таких свойств, порой характеризующийся как «чуть ли не исчерпывающий», включает в себя тождественное и иное, подобное и неподобное, предшествующее и последующее, целое и часть, род и вид, противоположное, противлежащее, совершенное, «а также, вероятно, отрицание и лишенность» (см.: [22, с. 73]). Но при внимательном рассмотрении обнаруживается, что среди свойств сущего и единого как таковых сам Аристотель называет лишь первые две пары [14, с. 122]; а остальные свойства относит не к сущему или единому, а к сущности (субстанции, в противоположность акциденции), которая словно рядопологается сущему и единому (см.: [14, с. 122, 124]). Объяснение, по которому указанные самостные свойства сущности / субстанции как таковой служат самостными свойствами и для сущего как такового (см., например: [23, с. 335]), следует рассматривать лишь в качестве одной из возможных интерпретаций.

В авиценновской «Теологии» представлен гораздо обширнее список изучаемых в метафизике самостных свойств, по своей полноте не имеющих аналога в предшествующей философии. При этом, как было отмечено в первой части настоящей статьи, философ различает два разряда свойств сущего как сущего. К первому относятся те, что служат ему словно (*ка-*) видами (ед. ч. *наў*)<sup>23</sup>. В качестве примеров во второй главе приводятся субстанция (*джаўхар*), количество (*камм*) и качество (*кайф*)<sup>24</sup> [10, с. 13]. Версия «Спасения» добавляет: и прочие из десяти категорий [20, с. 495]. И обо всех этих десяти категориях говорится во второй и третьей книгах «Теологии».

Второй разряд составляют свойства, для сущего как такового выступающие в качестве словно собственных акциденций (*авърид хасса*), например: потенциальное (*кувва*) и актуальное (*фи'ль*), универсальное (*куллӣ*; пять предикабелей) и партикулярное (*джуз'ӣ*), совершенное (*тамм*) и ущербное (*накыс*), предшествующее (*мутакаддим*) и последующее (*мута'ххир*), извечное (*кадым*) и возникшее (*хадис, мухдас*), причина (*илля*) и причиненное (*ма'лӯль*) [10, с. 13, 26; 20, с. 495]. На этих вопросах Ибн-Сина останавливается в книгах 4–6.

К данному второму разряду Ибн-Сина относит также возможное (*мумкин*) и необходимое (*ваджиб*). Рассмотрение же этой пары перенесено (по указанному в первой части статьи мотиву) в начало рассуждения о модусах сущего – в гл. 5–7 первой книги. В пятой главе этой книги гово-

<sup>23</sup> Напомним, что оговорка «словно» связана с тем фактом, что в действительности «сущее» не является родом.

<sup>24</sup> И прочие из десяти категорий (см.: [20, с. 495]).



рится также о не-сущем как противоположащем сущему; в седьмой – об истинном (*хакк*) и ложном (*бāтыл, сāдык*), а в рамках этого – о принципе исключенного третьего (как об акциденции сущего как такового).

Данный во второй главе<sup>25</sup> список примеров разряда акцидентальных модусов сущего как такового включает в себя также пару «единое»–«множественное» (*vāхид* и *касīр*). Но, как это следует из изложенного далее философом (в частности – в начале первой главы четвертой книги), означенная пара первейшим образом параллельна паре «сущее» – «не-сущее». В отношении единого (соответственно и множественного) также различаются «словно видовые» и «словно собственные» модусы.

К словно видовым принадлежат освещаемые в гл. 3.2 «Теологии» такие понятия, как единое по роду, единое по виду, единое по акциденции, единое по соотношению, единое по субстрату и единое по числу [10, с. 163; 20, с. 495, 544]<sup>26</sup>. Словно же собственными акциденциями для него выступают «тождественное» (*хува-ху*)<sup>27</sup>, понимаемое в том смысле, что вещи, первичным образом взятые как множество, оказываются объединенными соответственно одному из указанных типов единства; таково, например, «однородное» (*муджāнис*), «одновидовое» (*мумāсиль* и т.д.)<sup>28</sup>. В свою очередь, словно видами для множественного являются модусы, противоположащие указанным видам единого, как, например, множественное по роду, по виду и т.д.; словно акциденциями – противоположащие указанным акциденциям единого: «инаковое» (*гайр*)<sup>29</sup>, в том числе «неоднородное», «неодновидовое» и т.д. [10, с. 27; 20, с. 495, 545]. Означенные акциденции единства и модусы множественного исследуются в первой главе седьмой книге «Теологии».

### 3.2. О принципах / причинах как о предмете

При полагании сущего объектом для метафизики возникает следующая апория: в этой науке нельзя будет доказывать бытие принципов

<sup>25</sup> А также в «Спасении» [20, с. 495].

<sup>26</sup> Ср.: «...сколько есть видов единого, столько же и видов сущего» [14, с. 121].

<sup>27</sup> Букв.: он – он.

<sup>28</sup> При единстве (т.е. неделимости), например, по акциденции «белизна» все белые вещи (в частности, хлопок и снег) суть одно. А при тождестве данные вещи первоначально рассматриваются как некоторое множество (т.е. нечто делимое) в определенном аспекте (хлопок и снег представляют разные роды), к которому потом привходит данное единство в аспекте белизны.

<sup>29</sup> В инаковость (*гайриййа*) входит различие (*хиляф*), в последнее – противоположение (*такāбуль*), с его четырьмя разновидностями – контрарностью (*тадāдд*), контрадикторностью (*танāкуд*), соотносенностью (*тадāйуф*) и «обладанием – лишенностью» (*маляка* и *'адам*).



(*мабāди*) сущего (т.е. бытие четырех причин), раз всякая наука изучает модусы / сопутствующие (*лявāхик*) своего объекта, но не принципы его.

Отвечая на это возражение, Ибн-Сина указывает, что в данном случае изучение принципов объекта одновременно есть и изучение его модусов. Ведь бытие принципом не входит в сущность / природу сущего, а является чем-то акцидентальным для него, одним из собственных его модусов.

Более того, метафизика исследует принципы не всякого сущего (иначе принцип оказался бы принципом и для самого себя), но только причиненных сущих – сущих, следующих за Первопричиной. Сущее в целом не имеет принципа [10, с. 14].

Так философ эпистемологически, исходя из науковедческих установок «Второй аналитики», обосновывает включение причин / принципов в предмет метафизического исследования. О четырех предельных причинах автор «Теологии» говорит в шестой книге, а также во второй и третьей главах последующей книги, где критикуется платоновско-пифагорейское гипостазирование эйдосов и чисел.

В восьмой книге доказывается восхождение всех причин к первопричине, Бытийно-необходимому (гл. 1–3). Далее обосновываются Его единство (гл. 4–5) и главные атрибуты – совершенство (*тāмм*), истина (*хакк*) благо (*хайр*), щедрость / великодушие (*джуд*), знание (*ильм*), могущество (*кудра*), красота (*джамāль*), любовь (*ишк*) и блаженство (*лязза*). Последние две книги «Теологии» – девятая и десятая – посвящены описанию Великого круга бытия, исхождению тварей от Первоначала и их возвращению к Нему.

В связи с тезисом о принципах как о предмете метафизики Ибн-Сина выделяет в данной науке три части. (1) Первая изучает предельные (*кусӯā*) причины<sup>30</sup> (поскольку они причины всякого сущего, причиненного со стороны своего бытия) и Первопричину, от которой эмануруется всякое причиненное бытие как причиненное бытие (а не только как движущееся сущее или количественное сущее), [иначе это сущее служило бы, соответственно, объектом физики или математики, а не метафизики].

(2) Другая часть изучает [самостные] акциденции сущего.

(3) Третья изучает принципы частных наук. Ведь принципы всякой частной науки выступают в качестве вопросов / искомым в более общей науке: к примеру, принципы медицины – в физике, принципы землемерия – в геометрии. Посему в метафизике разъясняются принципы частных наук, исследующих модусы (ед. ч. *хāль*) частных сущих. Эта наука изучает модусы сущего, т.е. вещи, приходящиеся ему словно видами и [прочими] делениями, пока дело не дойдет до такого частного, которое

<sup>30</sup> Четыре причины – материальная, формальная, действующая и целевая.



служит объектом для физической науки<sup>31</sup>, и до такого частного, которое служит объектом для математической науки, и так в отношении остальных наук. Вещи, предшествующие означенной спецификации, выступают словно принципами для объектов частных наук; метафизика исследует таковые и устанавливает их статус<sup>32</sup> [10, с. 14–15].

Как было сказано в первой части настоящей статьи, в своей фундаментальной книге «The Reception of Aristotle's *Metaphysics* in Avicenna's *Kitāb al-Šifā'*» А. Бертолаччи структурирует авиценновскую «Теологию» согласно эпистемологической триаде «виды – свойства – причины» (*Species – Properties – Causes*) и соответственно этому выделяет три раздела: *Ontology S* (онтологию видов), *Ontology P* (онтологию свойств) и *Ontology C* (онтологию причин, или собственно теологию). В этом ракурсе исследователь трактует и указанное выше деление метафизики на три части, отождествляя первую из них с онтологией причин, вторую – с онтологией свойств, а третью – с онтологией видов [4, р. 128, 156]. Такое отождествление нам представляется не вполне обоснованным: помимо уже отмеченной (в первой части статьи) некорректности в толковании самостоятельных акциденций, с этим отождествлением не согласуется хотя бы тот факт, что вопрос о бытии объекта логики («вторые интеллигибелии») обсуждается Ибн-Синою в пятой книге, посвященной универсальному и партикулярному – модусам, которые относятся к «свойствам». И вообще, автор «Теологии» выделяет указанные три части не в качестве горизонтально расположенных друг другу областей: это выражается, среди прочего, в том, что сами принципы, по приведенному выше разъяснению философа, являются модусами сущего как такового.

Следует отметить, что авиценновское учение об объектах частных наук и их принципах как о предмете метафизики является фундаментальной модификацией аристотелевской концепции. Да, у Стагирита говорится, что частные науки не доказывают бытия своих объектов [14, с. 180], но отсюда никак не следует, что сие доказательство призвана дать метафизика (см.: [22, с. 75]). Тем более это относится к обоснованию принципов частных наук.

Ясно поэтому, что в аристотелевской «Метафизике» нет и не могло быть параллели указанному тезису о трех частях метафизической науки. Правда, у Стагирита есть одно высказывание, которое можно интерпретировать в смысле учения о «частях» данной науки [14, с. 121], и о нем речь пойдет в нижеследующем параграфе.

<sup>31</sup> Например, сущее делится на субстанцию и акциденцию, субстанция – на тело и нечто другое, тело – на движущееся и покоящееся.

<sup>32</sup> Соответствующий текст («Ибо...») фигурирует в нескольких чтениях, допуская разные толкования.



### 3.3. Вывод о метафизике как о первофилософии, мудрости и теологии

На основе сказанного о предмете метафизической науки Ибн-Сина делает заключение, о котором было заявлено в первой главе, – о первофилософии (*аль-фальсафа аль-ўля*), мудрости (*хикма*) и божественной науке / теологии (*аль-ўильм аль-ильяхи*) как о характеристиках именно этой науки.

Метафизика есть первая философия, ибо выступает знанием о первой из вещей, притом первой как в плане бытия – о Первопричине, так и в плане общности – о бытии и единстве.

Эта наука является мудростью, понимаемой в смысле наилучшего знания о наилучшем познанном (она-то и дает наилучшее знание, т.е. достоверное знание о наилучшем познанном – о Боге и о следующих после Него причинах), а также знанием о предельных причинах всего.

К метафизике приложимо определение божественной науки, трактуемой как наука о вещах, которые отрешены от материи и по своему понятию (*хадд*), и по своему бытию (*вуджуд*). Ибо сущее как сущее, а также его принципы и акциденции таковы, что нет ничего из них, которое не было бы предшествующим материи по бытию и в своем бытии независимым от ее бытия. И если в этой науке изучается что-нибудь, что не предшествует материи, таковое изучается именно в том аспекте, в котором оно не нуждается в материи для своего бытия [10, с. 15].

Разъясняя последнее положение, философ выделяет четыре разряда объектов метафизики, различающихся по манере соотносительности с материей:

(1) абсолютно свободные от материи и материальных связей, [как, например, Бог и (космические) разумы]<sup>33</sup>;

(2) сочетающиеся с материей, но наподобие сочетания предшествующей и конституирующей (*мукаввим*) причины – [например, формы], тогда как материя не служит ему конституэнтном;

(3) могущие существовать и в материи, и не в ней, например: причинность (*иллиййа*) и единство (*вахда*);

(4) материальные вещи, например движение и покой; но в данной науке изучаются не их состояния в материи, а каково имеющееся у них бытие.

Первые три разряда таковы, что для своей эссенциализации (*тахаккук*)<sup>34</sup> они не нуждаются в наличии материи; и свое бытие они не получают благодаря материи. А с четвертым разрядом их объединяет тот факт, что их изучение ведется в таком их аспекте, бытие которого не

<sup>33</sup> Здесь и ниже вставки с примерами взяты из параллельного рассуждения во «Введении / Исагоге» из логической части «Исцеления» [13, с. 12–14].

<sup>34</sup> То есть в аспекте своего понятия / дефиниции, сущности.





конституируется материей. Ведь в математических науках объект порой бывает соединенным с материей (как в случае с астрономией и музыкой), но исследуется в том аспекте, в каком он не соединен с материей, и такая соединенность с материей не мешает изучению быть математическим. Точно так же дело обстоит и здесь, в метафизике [10, с. 15–16].

Отдаленную параллель с авиценновской структуризацией можно усматривать в словах Аристотеля о том, что «частей философии столько, сколько есть видов сущностей, так что одна из них необходимо должна быть первой и какая-то другая – последующей»; и в этом смысле философия схожа с математикой, которая «имеет части, и в ней есть некая первая и вторая наука и другие последующие» [14, с. 121]. Как видно, текст достаточно туманен. У комментаторов различно трактуется и «философия» (философия вообще или первофилософия, метафизика), и «виды сущностей» (в частности, как разные сущности в качестве объектов физики, математики и метафизики; или как разные сущности в смысле чувственных и имматериальных сущностей, изучаемых в метафизической науке: первые – в седьмой и восьмой книгах аристотелевской «Метафизики», вторые – в двенадцатой); а некоторые исследователи вообще полагают этот фрагмент поздней чужеродной вставкой (см., например: [3; 24]).

### **1.5. О соотношении метафизики с диалектикой и софистикой**

В заключительной части рассуждения об объекте – предмете метафизики Ибн-Сина останавливается на вопросе о соотношении этой науки (как аподиктики) с диалектикой и софистикой [10, с. 16] – вопросе, который он обсуждал и раньше, в разделе «Доказательство» из логической части «Исцеления» [25, с. 165–166].

Сам Аристотель о соотношении трех дисциплин говорит так: «...Диалектики и софисты подделываются под философов (ибо софистика – это только мнимая мудрость, и точно так же диалектики рассуждают обо всем, а общее всем – сущее); рассуждают же они об этом явно потому, что это принадлежность философии. Действительно, софистика и диалектика занимаются той же областью, что и философия, но философия отличается от диалектики способом применения своей способности, а от софистики – выбором образа жизни. Диалектика делает попытки исследовать то, что познает философия, а софистика – это философия мнимая, а не действительная» [14, с. 123].

Ибн-Сина значительно дополняет указанную мысль о сходстве и различиях между тремя дисциплинами. Для него метафизику объединяет с диалектикой и софистикой то обстоятельство, что все они рассматривают вещи, которые не изучаются в какой-либо из частных наук [10, с. 16], а именно – сущее и единое [25, с. 165].



От обеих же эта наука отличается постольку, поскольку первофилософ как первофилософ не исследует вопросы частных наук, а те изучают таковые [10, с. 16]<sup>35</sup>.

В отношении же собственно диалектики расхождение с ней метафизики связано с потенцией (*би-ль-кувва*): диалектический дискурс<sup>36</sup> способен привести лишь к вероятностному знанию, но не к достоверному [10, с. 16]<sup>37</sup>.

Что касается софистики, то расхождение с ней метафизики обусловлено различием в намерениях (*ирāда*) – [первофилософ] ищет истину саму по себе, а софист добивается, чтобы о нем думали как о мудреце, который возглашает истину, хотя он (софист) и не является мудрецом [10, с. 16]<sup>38</sup>.

### 3. Другие аспекты метафизики

Как было отмечено выше, четыре из восьми тем прологической схемы – о пользе данной науки, порядке ее изучения, названии и структуре Ибн-Сина освещает в третьей и четвертой главах. О структуре метафизики мы говорили в рамках рассуждения о ее предмете. Ниже речь пойдет об остальных трех темах, которые мы будем рассматривать в том же порядке, в котором они следуют в авиценновском изложении.

#### 3.1. Полезность

Обсуждая вопрос о «пользе» (*манфа'а*) метафизики, философ напоминает сказанное им в предшествующих разделах «Исцеления»<sup>39</sup> о «полезном» (*нāфи*) как о средстве, с помощью которого доходят до желанного – блага / добра (*хайр*), [как в случае с лекарством, приводящим к выздоровлению]. По словам Ибн-Сины, все философские науки имеют одну общую пользу – «актуальное обретение человеческой душой

<sup>35</sup> Версия «Доказательства»: первофилософия отличается от них в аспекте объекта, ибо она исследует самостные акциденции и принципы сущего и единого, но не самостные акциденции чего-либо из объектов частных наук; а диалектика и софистика рассматривают акциденции всякого объекта (будь те самостными или нет); и ни та, ни другая не ограничивается акциденциями единого и сущего [25, с. 1166].

<sup>36</sup> Поскольку он исходит не из истинных посылок, а из принятых (у людей какого-либо града или у группы лиц, к которым обращено обучение или с которыми ведется спор).

<sup>37</sup> В «Доказательстве» добавлено: а софистика исходит из псевдопринятых или псевдоистинных посылок [25, с. 166].

<sup>38</sup> Как говорится в «Доказательстве», первофилософия отличается от диалектики и софистики по цели, которая у людей этой науки состоит в достижении достоверной истины в меру человеческих сил; у диалектика – в подготовке ума к аподиктике и в доставлении пользы граду [в плане утверждения соответствующих воззрений], а порой – в победе [при споре] по правилам; у софиста – в том, чтобы показаться мудрецом / философом и одержать победу, но посредством обмана [25, с. 166].

<sup>39</sup> По-видимому, речь идет о главе 2.2 трактата «Риторика»; см.: [26, с. 69–75].



совершенства (*камāl*), дабы она была подготовлена к потустороннему счастью (*ас-са'āда аль-ухравиййа*)» [10, с. 17], а метафизика, будучи высшей из этих наук, больше всех содействует такому совершенствованию души. О значении философии / метафизики для совершенствования интеллекта учит и Аристотель [14, с. 65–70], но у Стагирита это совершенство выступает в качестве самодовлеющей конечной цели (истина познается ради самого этого познания), никак не связанной с будущей судьбой души.

Как пишет далее Ибн-Сина, в эпистемологическом прологе к той или иной науке, при рассмотрении ее «[восьми] главных [вводных тем]», под «пользой» от наук понимается не указанное выше значение, а иное – «содействие наук друг другу в плане установления их сущности (*тахаккук*)» [10, с. 17], т.е. утверждения их основ. В рамках такого понимания термина подобает различать особенный (*мухассас*) смысл, при котором полагается более высокий ранг получающего пользу по сравнению с доставляющим ее, и общий / абсолютный (*мутлак*) смысл, когда такое не полагается. В случае первой трактовки от метафизики нет пользы, ибо она слишком возвышенна, чтобы другая наука пользовалась ею, – сама же она пользуется всеми прочими науками.

Но если «полезность» трактуется в абсолютном смысле, то у метафизики будет своя польза. Ибо можно различать три разряда такой пользы – соответственно тому, доставляется ли польза чему-то более возвышенному, равному по возвышенности или менее возвышенному (т.е. доставляется совершенство, каковое ниже самости доставляющего). Последнему разряду, замечает философ, более всего подходят такие названия, как «одаривание» (*ифāда*), «наделение» (*ифāда*)<sup>40</sup>, «забота» (*инāйа*), «главенство» (*ри'āса*).

В своем особенном смысле «польза» близка к «служению» (*хидма*)<sup>41</sup>. Наделение же, которое исходит от более возвышенного к менее возвышенному, несхоже со служением: обслуживающий доставляет пользу обслуживаемому; и обслуживаемый также доставляет пользу обслуживающему, если «польза» берется в общем смысле (т.е. без уточнения – от обслуживающего или от обслуживаемого). Но каждая из этих полезностей по своему роду и направленности особая.

При таком понимании польза от метафизики состоит в вышеуказанном даровании достоверного [знания] (*йакын*) касательно принципов (*мабāди*) частных наук и установлении (*тахаккук*) сущности (*мāхиййа*) вещей, которые являются общими для этих наук<sup>42</sup>, не будучи принципами [в них]. Она выступает в качестве пользы главенствующего для подчинен-

<sup>40</sup> Буква *д* в этом слове – *дāль*; в предыдущем – *дāд*.

<sup>41</sup> В смысле подчиненности как противоположности «главенству» (*ри'āса*).

<sup>42</sup> Например, «единство», «причинность».



ного, обслуживаемого – для обслуживающего, «ибо отношение этой науки к частным наукам аналогично отношению вещи<sup>43</sup>, которая постигается в этой науке, к вещам, постигаемым в тех науках: подобно тому как эта вещь является причиной (*мабда*) для бытия тех вещей, точно так же знание о ней служит причиной обретения знания о них самих» [10, с. 17–18].

У Аристотеля, как было сказано выше, нет каких-либо четких высказываний, указывающих на такую роль метафизики в качестве метанауки.

### 3.2. Порядок обучения

В «Метафизике» и других дошедших до нас сочинениях Аристотеля вопрос об этом порядке (*мартаба*) не обсуждается. По мнению Ибн-Сины, данная наука должна изучаться после физических и математических наук.

Она следует после физики, поскольку многие из положений, постулируемых (*мусалляма*) в метафизике, устанавливаются именно в физике: возникновение, уничтожение, изменение, место, время, зависимость всякого движущегося от какого-нибудь двигателя, восхождение всех движущихся к первому двигателю и т.д.

Эту дисциплину подобает изучать после математики<sup>44</sup>, ибо высшая цель (*гарад*) метафизики состоит в познании Божьего управления (*тад-бйр аль-Бйрй*), духовных ангелов (*малй'ика рўханиййа*) и их чинов, порядка в иерархии небесных сфер. К этому же знанию можно прийти лишь посредством астрономии, а сама астрономия постижима только через арифметику и геометрию.

Что касается музыки и частных разделов математики, а также этики и политики, то они полезны для метафизики, хотя не являются необходимыми [10, с. 19].

Но здесь возникает возражение: если принципы физики и математики доказываются именно в метафизике, а вопросы (*масй'иль*) обеих наук обосновываются с помощью этих принципов, и если вопросы двух наук становятся принципами для метафизики, то получается порочный круг – вещь обосновывается исходя из нее самой.

Отвечая на это возражение, философ сначала излагает следующую посылку. Принцип той или иной науки выступает в качестве принципа не в силу того, что в своих обоснованиях все вопросы опираются на него актуально или потенциально<sup>45</sup>. Порой он берется в доказательствах лишь некоторых из этих вопросов<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Бог, космические разумы и т.п.

<sup>44</sup> Напомним, что математика включает в себя астрономию, которая прежде всего и подразумевается здесь.

<sup>45</sup> Непосредственно или опосредованно.

<sup>46</sup> Поэтому некоторый вопрос в нижестоящей науке может служить принципом для вышестоящей, и наоборот [12, с. 138].



Также возможно, чтобы в данной науке были вопросы, чьи доказательства (т.е. принципы) никак не постулируются (т.е. со ссылкой на другую науку, в которой они доказываются); но для обоснования этих вопросов используются посылки, для которых нет доказательства, [поскольку очевидны].

Более того, принцип науки является подлинным принципом именно тогда, когда его принятие обеспечивает достоверность, полученную от причины (*илля*)<sup>47</sup>. Если же он не доставляет причину, то его называют принципом науки в ином аспекте. Правильнее было бы называть его принципом на манер именованя чувства принципом – в том смысле, что чувство как таковое дает только знание о бытии вещи<sup>48</sup> [10, с. 19–20].

Собственно ответ на возражение звучит так. Данный принцип физики может быть очевидным сам по себе, посему не будет порочного круга в доказательстве.

Если допустить, что он не самоочевиден, а выступает вопросом для метафизики, то возможно также, чтобы в ней этот принцип обосновывался с помощью вещи, которая сама потом не обосновывается с его помощью (т.е. с помощью физической посылки, зависящей от него), а с его помощью обосновывались бы другие вопросы, так что вещь, которая в высшей науке (метафизике) служила посылкой для производства означенного принципа, не опиралась бы в своем обосновании на него, а исходила из другой посылки.

Кроме того, при указанном допущении возможен случай, когда для данного принципа сперва физика или математика дала бы доказательство *есть*, но не доказательство *почему*, а потом метафизика дала бы для него доказательство *почему*, особенно если такое доказательство строится исходя из отдаленных целевых причин, которые в силу своей имматериальности не могут быть установлены в физике или математике.

Отсюда явствует, что тот из вопросов физических наук, который в каком-то аспекте выступает принципом для метафизики, таков, что он:

(1) или доказывается исходя не из принципов, которые обосновываются в ней, а из самоочевидных принципов;

(2) или доказывается исходя из принципов, которые суть вопросы в ней, но он потом не становится принципом для обоснования тех самых вопросов метафизики, а для других вопросов в ней;

(3) или же принципы метафизики из числа вопросов физики служат принципами для некоторых вещей из этой науки (метафизики), чтобы доказать бытие того, причину (*лимиййа*) чего мы хотим доказать в ней.

<sup>47</sup> То есть с помощью «доказательства *почему*» (*бурхāн лиммй*), которое ведет от причины к следствию, в отличие от «доказательства *есть*» (*бурхāн иннй*), ведущего от следствия к причине.

<sup>48</sup> Только «доказательство *есть*».



Раз так, то не будет никакого круга – не будет доказательства, при котором вещь берется в обоснование нее самой [10, с. 20].

В дополнение философ приводит еще один довод, в свете которого становится ясным акцидентальный характер указанной вторичности метафизики. На самом деле имеется путь, по которому цель этой науки, т.е. обсуждаемые в ней вопросы, постигается первичным образом, а не после изучения какой-либо другой науки – физики и математики. Ибо имеется указание (*ишāра*), по которому Первопринцип устанавливается не на основе чувственных вещей<sup>49</sup>, но исходя из общих чисто интеллектуальных / рациональных (не эмпирических) посылок, приводящих к наличию у универсума (*аль-кулль*) такого Принципа [10, с. 21]. По аш-Ширази [5, т. 1, с. 85] и ан-Нараки [12, с. 156], речь идет о шестой главе данной первой книги «Теологии» – главе, в которой говорится о Бытийно-необходимом (*вāджиб аль-вуджūd*)<sup>50</sup>.

Но в этой главе на сей счет дано только беглое «указание» (а не подробное обоснование), исходящее из анализа понятий «возможное – необходимое». Собственно же такое доказательство, как было сказано выше, изложено в «Спасении» и «Указаниях и напоминаниях», а представленное в самой «Теологии» (в восьмой книге) развернутое обоснование бытия Первопричины базируется на анализе четырех предельных причин и их восхождении к единому принципу. Относительно упомянутого «указания» сам Ибн-Сина замечает [10, с. 21], что следование по этому аподиктическому пути, т.е. переход от причины к причиненному, затруднительно, ибо такой переход можно проследивать только в отношении некоторых разрядов сущих<sup>51</sup>, притом без постижения всех частных деталей этого перехода.

Итак, заключает философ, «сама эта наука заслуживает места впереди всех наук. Но по отношению к нам, [в плане обучения], она следует после всех них» [10, с. 21].

### 3.3. Название

Следуя перипатетической традиции, Ибн-Сина именует данную науку «метафизикой» – *мā ба'д ат-табī'а*, букв.: «[наука о] том, что после природы»<sup>52</sup> [10, с. 21]. Как известно, термин «метафизика» (греч. *meta ta*

<sup>49</sup> Как в традиционном для перипатетизма доказательстве бытия Бога на основе движения или в характерном для калама доказательстве Его бытия на основе возникновения [во времени] (*худус*).

<sup>50</sup> О разных идентификациях в исследовательской литературе главы / книги, где излагается упомянутое «указание», см.: [27].

<sup>51</sup> В отношении космических разумов, душ и тел [12, с. 159].

<sup>52</sup> Однокоренное с термином *табī'а* прилагательное *табī'ий* передает смысл также и «природное» / «естественное», и «физическое».



*physika*<sup>53</sup>, «то, что после физики») отсутствует у самого Аристотеля, перипатетики стали применять вслед за Андроником Родосским (сер. I в. до н.э.), прилагая его и для обозначения соответствующих книг Аристотеля, объединенных в одно произведение, и для обозначения описываемой в них науки.

Относительно слова «природа» в названии данной науки Ибн-Сина уточняет, что оно понимается не в узком техническом смысле – как сила, служащая принципом для движения и покоя, а как совокупность вещей, возникающих из телесной материи, этой силы и акциденций. Выражение же «после природы» подразумевает следование по отношению к нам: при наблюдении бытия и знакомстве с его состояниями (*аху́ль*) первым предстает перед нами именно такое природное бытие. Но если данная наука рассматривается сама по себе, то она заслуживает называться наукой о том, что до (*кабль*) природы, так как постигаемые в ней вещи суть до природы (т.е. первее нее) по своей самости или общности [10, с. 21–22], например Бог и сущее соответственно.

В связи с этим может возникнуть такое возражение: эпитет «наука о том, что до природы» приложим и к математическим наукам, особенно к арифметике и геометрии, поскольку в своем бытии их объекты (число и величина) никак не зависят от природы, могут существовать и вне нее. На это возражение философ дает относительно подробный ответ [10, с. 22–25], он отмечает, в частности, что эти науки не изучают соответствующие объекты в том плане абстрактности и общности, в каковом их рассматривает метафизика.

В аристотелевской «Метафизике» данная наука фигурирует под тремя обозначениями, которым соответствуют указанные выше три ее характеристики у Ибн-Сины, – «мудрость», «первофилософия» и «теология». По всей видимости, обозначение «мудрость» (*хикма*) соответствует ее аристотелевскому описанию в качестве *sophia* [14, с. 65–70, 102, 272, 279, 318] и *philosophia* [14, с. 121–123, 278–279]. Но у Стагирита не встречается наименование «абсолютная мудрость» [10, с. 5], под которым Ибн-Сина, [судя по контексту], скорее подразумевает самодостаточность, в противоположность другим наукам, которые нуждаются в метафизике в деле обоснования своих принципов (см.: [5, с. 21]).

Помимо «первофилософии» (*аль-фальсафа аль-у́ля*) Ибн-Сина в том же «Исцелении» (но в разделе о психологии – см.: [30, с. 218]) и в сочинении «Основы мудрости» [31, с. 17], употребляет также обозначение «первомудрость» (*аль-хикма аль-у́ля*). Оба термина отражают аристотелевские *prote sophia* [14, с. 124] и *prote philosophia* [14, с. 181–182]. Однако

<sup>53</sup> Араб. транскрипция: *mātātāfūsikā*; такая форма фигурирует в авиценновской передаче наименования «Метафизики» Аристотеля [28, с. 114]. Наименование «*metaphysica*» (в одно слово) утвердилось в философии латинского Запада вслед за переводами трудов Ибн-Рушда / Аверроэса (см.: [29, р. 24]).



Ибн-Сина не следует фигурирующему у Аристотеля описанию физики как «второй философии» [14, с. 210], поскольку, возможно, такой эпитет более приложим к математике.

Обозначение «теология» (*аль-‘ильм аль-ильяхй*, «божественная наука», «наука о божественном»; сокр.: *аль-ильяхиййāt*, «[наука о] божественных [объектах]») <sup>54</sup> также восходит к аристотелевскому определению данной науки как *theologike* [14, с. 182, 285; см. также: с. 69–70]. У Стагирита описание «божественная» применительно к метафизике понимается в двух смыслах – как наука, которой «скорее всего мог бы обладать бог», и как «наука о божественном» [14, с. 69–70]. Ибн-Сина же трактует это описание только во втором смысле: первый смысл, надо полагать, был неприемлем для мусульманского философа, поскольку Божье знание несравнимо с человеческим.

Именно под последним обозначением – «теология» – данная дисциплина обычно фигурирует не только в «Исцелении», но и в других сочинениях Ибн-Сины. Вслед за ним именно такое название метафизики прочно утвердилось в авиценнизирующей теолого-философской мысли ислама.

Данный факт весьма символичен в плане авиценновской реформы философии Аристотеля, ее исламизации / монотеизации. Но благодаря отнесению «Бога» к предмету метафизики и закреплению за «сущим» статуса первейшего объекта метафизики, такая монотеизация, как мы видели, никак не ущемляла права онтологии; совсем наоборот – этот аспект метафизического дискурса только усилился. А вместе с эпистемизацией метафизика приобрела и третье измерение, став метанаукой. Так многогранная деятельность мусульманского философа по реформе аристотелизма ознаменовала собой качественно новый этап в истории метафизики.

### Литература

1. 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](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-615-633).
2. Hadot I. Commentaire I. In: *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*. Fascicule I. Leiden: Brill; 1990. P. 21–47.
3. Mansion A. Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote. *Revue Philosophique de Louvain*. 1958;56(50):165–221. DOI: [10.3406/phlou.1958.4955](https://doi.org/10.3406/phlou.1958.4955).
4. Bertolacci A. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifa'*. Leiden; Boston: Brill; 2006.
5. аш-Ширази, Садраддин. *Шарх ва-та'лйика бар Иляхиййāt-и Шифа*. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Тегеран: Бунйад-и хикмат-и ислами-и Садр; 1382 [2003]. (На араб. яз.)

<sup>54</sup> В авиценновском сочинении «Исхождение и возвращение» [32, с. 1] как в смысле метафизики употребляется и термин *усульюджйа* – араб. транскрипция греч. *theologia*.





6. ат-Тахāнавй. *Кашиāф истиляхāt аль-фунн ва-ль-‘улйм*. Бейрут: Мактабат Любнāн; 1996. (На араб. яз.)
7. Давид Анахт. Анализ «Введения» Порфирия. В: *Сочинения*. М.: Мысль; 1975. С. 103–195.
8. Ибн-ат-Таййиб. *Тафсīр китāб Исāгуджй ли-Фирфурйūs*. Бейрут: Дар аль-Машрик; 1975. (На араб. яз.)
9. Ибн-ат-Таййиб. *Аш-Шарх аль-кабīр ли-Мақўлят Аристў*. Дамаск: Дар ат-Такуйн; 2010. (На араб. яз.)
10. Ибн-Сина. *Аш-Шифā’*: аль-Иляхиййāt. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Каир: Визāрāt ас-сакафа ва-ль-иршād аль-кауми; 1960. (На араб. яз.)
11. аль-Хавансāрй. *Аль-Хāшйа ‘аля аш-Шифā’* (аль-Иляхиййāt). Кум: Дабйрхана-и конгора-и Акā Хусайн-и Хавансāрй. (На араб. яз.)
12. [ан-Нарāкы]. *Шарх аль-Иляхиййāt мин китāб аш-Шифā’*. Тегеран: Institute of Islamic Studies, McGill University – Tehran Branch; 1986. (На араб. яз.)
13. Ибн-Сина. *Аш-Шифā’*: аль-Мантык: аль-Мадхаль. Каир: Визāрāt аль-ма‘āриф аль-‘умўмиййа; 1952. (На араб. яз.)
14. Аристотель. Метафизика. В: *Аристотель. Сочинения*. М.: Наука; 1976. Т. 1. С. 63–367.
15. [Ибн-Сйнā]. Шарх китāб харф аль-Лйам. В: *Аристў ‘инд аль-‘араб*. Эль-Кувейт: Викалят аль-матбў‘ат; 1978. С. 22–33. (На араб. яз.)
16. Ибн-Сйнā. *аль-Мубāхасāt*. Кум: Интишārāt-и Бидār; 1378 [1992]. (На араб. яз.)
17. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014.
18. [Фемистий]. Мин шарх Самистўс ли-харф аль-Лйам. В: *Аристў ‘инд аль-‘араб*. Эль-Кувейт: Викалят аль-матбў‘ат; 1978. С. 12–21. (На араб. яз.)
19. Ибн-Сйнā. *Ат-Та‘ликāt*. Кум: Марказ-и интишārāt дафтар-и таблигāt-и ислямй; 1379/[2000]. (На араб. яз.)
20. Ибн-Сйнā. *Ан-Наджāt*. Тегеран: Дāнишках Тихрāн; 1978. (На араб. яз.)
21. аль-Мутаххари М. *Шарх аль-Манзўма*. Бейрут: Му‘ассасāt Умм-аль-Кура; 2009. (На араб. яз.)
22. Юнусов А. И. Первая философия как наука: теория научного знания Аристотеля во «Второй Аналитике» и в IV книге «Метафизики». *Философский журнал*. 2016;9(2):66–82. DOI: [10.21146/2072-0726-2016-9-2-66-81](https://doi.org/10.21146/2072-0726-2016-9-2-66-81).
23. Averroes. *Tafsīr Mā-Ba’d at-Tabī‘at*. Ed. M. Bouyges. Т. 1. Beirut: Imprimerie Catholique; 1938. (На араб. яз.)
24. Follon J. Le concept de philosophie première dans la “Métaphysique” d’Aristote. *Revue Philosophique de Louvain*. 1992;90(4):387–421. DOI: [10.2143/RPL.90.4.556184](https://doi.org/10.2143/RPL.90.4.556184).
25. Ибн-Сйнā. *Аш-Шифā’*: аль-Мантык: 5) аль-Бурхāн. Каир: Визāрат ат-тарбийа ва-т-та‘алым; 1956. (На араб. яз.)
26. Ибн-Сйнā. *Аш-Шифā’*: аль-Мантык: 8) аль-Хатāба. Каир: Визāрат аль-ма‘āриф аль-‘умумиййа; 1954. (На араб. яз.)
27. De Haan D. Where does Avicenna demonstrate the existence of God? *Arabic Sciences and Philosophy*. 2016;26:97–128. DOI: [10.1017/S0957423915000132](https://doi.org/10.1017/S0957423915000132).
28. Ибн-Сйнā. Фи аксām аль-‘улйм аль-‘аклиййа. В: [Ибн-Сйнā]. *Тис‘ расā‘ил*. Каир: Дар аль-‘араб; 1989. С. 104–119. (На араб. яз.)



29. Tricot J. Introduction. In: *Aristote. Métaphysique*. P.: Les Échos du Maquis; 2014. P. 17–42.

30. Ибн-Сйнā. *Аш-Шифā': ат-Табу'ам: б) ан-Нафс*. Каир: аль-Хай'а аль-ми-сриййа аль-'амма ли-ль-Китāб; 1975. (На араб.яз.)

31. Ибн-Сйнā. *Уй'ун аль-хикма*. Эль-Кувейт: Викāлят аль-матбū'āt; Бейрут: Дār аль-калям; 1980. (На араб.яз.)

32. Ибн-Сйнā. *Аль-Мабда' ва-ль-ма'ād*. Тегеран: Institute of Islamic Studies, McGill University – Tehran Branch; 1984. (На араб.яз.)

### References

1. 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](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-615-633).

2. Hadot I. Commentaire I. In: *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*. Fascicule I. Leiden: Brill; 1990, pp. 21–47.

3. Mansion A. Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote. *Revue Philosophique de Louvain*. 1958;56(50):165–221. DOI: [10.3406/phlou.1958.4955](https://doi.org/10.3406/phlou.1958.4955).

4. Bertolacci A. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifa'*. Leiden–Boston: Brill; 2006.

5. ash-Shīrāzī, Sadraddīn. *Sharh wa-ta'līqā bar Ilāhiyyāt-i Shifā'*. Vol. 1–2 (continuous numbering). Tehran: Bunīyad-i hikmat-i islāmi-i Sadra; 1382 [2003]. (In Arabic)

6. at-Tahānawī. *Kashshāf istilāhāt al-funūn wa-l-'ulūm*. Beirut: Maktabat Lubnān; 1996. (In Arabic)

7. David Anakht. The analysis of Porphyrius' "Isagoge". In: Porphyrius. *Collected Works*. Moscow: Mysl; 1975, pp. 103–195. (In Russ.)

8. Ibn-at-Tayyib. *Tafsīr kitāb Isāgūjī li-Firfurūs*. Beirut: Dar al-Mashrik; 1975. (In Arabic)

9. Ibn-at-Tayyib. *Ash-Sharh al-kabīr li-Maqūlāt Aristū*. Damascus: Dar at-Taquīn; 2010. (In Arabic)

10. Ibn-Sina. *Ash-Shifā': al-Ilāhiyyāt*. Vol. 1–2 (continuous numbering). Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qawmī; 1960. (In Arabic)

11. al-Khawansārī. *Al-Hāshīya 'ala ash-Shifā' (al-Ilāhiyyāt)*. Qom: Dabīrkhana-i kongora-i Agā Husayn Khawansārī. (In Arabic)

12. [an-Narāqī]. *Sharh al-Ilāhiyyat min kitab as-Shifa'*. Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University – Tehran Branch; 1986. (In Arabic)

13. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': al-Mantiq: al-Madkhal*. Cairo: Wizārat al-ma'ārif al-'umūmiyya; 1952. (In Arabic)

14. Aristotle. *Metaphysics*. In: Aristotle. *Collected Works*. Moscow: Nauka; 1976, vol. 1, pp. 63–367. (In Russ.)

15. [Ibn-Sīnā]. *Sharḥ Kitāb harf al-Lām*. In: *Aristū 'ind al-'arab*. Kuwait: Wikālat al-Matbū'at; 1978, pp. 22–33. (In Arabic)

16. Ibn-Sīnā. *Al-Mubāhathāt*. Qum: Intishārāt-e Bidār; 1371/[1992]. (In Arabic)

17. Ibrahim T. K., Efremova N. V. *Muslim religious philosophy: falsafa*. Kazan: Kazan University; 2014. (In Russ.)

18. [Themistius]. *Min sharh Thāmistūs li-harf al-Lām*. In: *Aristū 'ind al-'arab*. Kuwait: Wikālat al-Matbū'at; 1978, pp. 12–21. (In Arabic)



19. Ibn-Sīnā. *At-Ta'liqāt*. Qom: Markaz-i Intishārāt Daftar-i Tablighāt-i Islāmī; 1379/[2000]. (In Arabic)
20. Ibn-Sīnā. *An-Najāt*. Tehran: Daneshgāh-e Tehrān; 1978. (In Arabic)
21. Al-Mutahhari M. *Sharh al-Manzūma*. Beirut: Mu'assasāt Umm-al-Qurā; 2009. (In Arabic)
22. Iunusov A. I. First philosophy as a science: Aristotle's theory of scientific knowledge in Posterior Analytics and in Metaphysics IV. *Filosofskii zhurnal = Philosophy Journal*. 2016;9(2):66–82. (In Russ.) DOI: [10.21146/2072-0726-2016-9-2-66-81](https://doi.org/10.21146/2072-0726-2016-9-2-66-81).
23. Averroes. *Tafsīr Mā-Ba'd at-Tabī'at*. Ed. M. Bouyges. Vol. 1. Beirut: Imprimerie Catholique; 1938. (In Arabic)
24. Follon J. Le concept de philosophie première dans la "Métaphysique" d'Aristote. *Revue Philosophique de Louvain*. 1992;90(4):387–421. DOI: [10.2143/RPL.90.4.556184](https://doi.org/10.2143/RPL.90.4.556184).
25. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': Al-Mantiq: 5) Al-Burhān*. Cairo: Wizārat at-tarbiyat wa-ta'līm; 1956. (In Arabic)
26. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': Al-Mantiq: 8) Al-Khatāba*. Cairo: Wizārat al-ma'ārif al-'umumiyya; 1954. (In Arabic)
27. De Haan D. Where does Avicenna demonstrate the existence of God? *Arabic Sciences and Philosophy*. 2016;26:97–128. DOI: [10.1017/S0957423915000132](https://doi.org/10.1017/S0957423915000132).
28. Ibn-Sīnā. Fī aqsām al-'ulūm al-'aqliyya. In: [Ibn-Sīnā]. *Tis'a rasā'il*. Cairo: Dar al-'arab; 1989, pp. 104–118. (In Arabic)
29. Tricot J. Introduction. In: *Aristote. Métaphysique*. P.: Les Échos du Maquis; 2014, pp. 17–42.
30. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': At-Tabiyyāt: 8) An-Nafs*. Cairo: al-Hay'a al-misriyya al-'āmma li-l-Kitāb; 1975. (In Arabic)
31. Ibn-Sīnā. *Uyūn al-hikma*. Kuwait: Wikālat al-matbū'āt; Beirut: Dar al-Qalām; 1980. (In Arabic)
32. Ibn-Sīnā. *Al-Mabda' wa-l-Ma'ād*. Tehran: Inst. of Islamic Studies, McGill University – Tehran Branch; 1984. (In Arabic)

### **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».

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Information about the author**

**Natalia V. Efremova**, Ph. D., 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 author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 15 октября 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 20 ноября 2019 г.  
Принята к публикации: 22 ноября 2019 г.

### **Article info**

Received: October 15, 2019  
Reviewed: November 20, 2019  
Accepted: November 22, 2019

**Philosophy and History of Religion,  
Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture**  
**Философия и история религии,  
философская антропология, философия культуры**

DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-4-954-982  
УДК 111.7+28=411.21=161.1

Переводы  
Translation

### **Аль-Фараби. Трактат «О разуме»**

**Т. Ибрагим** (Перевод с арабского, предисловие и комментарии)  
Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>; e-mail: [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

**Резюме:** в работе впервые на русском языке представлен перевод полной версии трактата «О разуме» (*Фи аль-'акль*) основоположника классической мусульманской философии Абу-Наср аль-Фараби (870–950). Предисловие к переводу освещает связь данного трактата с другими сочинениями философа, а также онтологическо-космогонический, профетологический, фелицитологический и эсхатологический (сотериологический) аспекты фарабийской ноологии.

**Ключевые слова:** аль-Фараби; мусульманская философия; ноология; трактат аль-Фараби «О разуме»; фальсафа

**Для цитирования:** Аль-Фараби. Трактат «О разуме» (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима). *Ориенталистика*. 2019;2(4):954–982. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-954-982.

### **Al-Farabi's treatise "On Intellect"**

**T. Ibrahim** (*Translation from Arabic, comments and introduction*)  
Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>; e-mail: [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

**Abstract:** this is a first Russian translation of the complete version of the treatise «On Intellect» (*Fī al-'aql*) by Abu Nasr al-Farabi (870–950) the founder of classical Muslim philosophy. The preface to the translation highlights the relation of this treatise to other works by this philosopher, as well as various aspects al-Farabi's noology, such as the ontological-cosmogonic, prophetological, felicitological and eschatological (soteriological).

**Keywords:** *falsafa*; Farabi, al-, Abu Nasr (870–950); Farabi, al-, *fī al-'aql* by; noology; philosophy, Muslim

**For citation:** Al-Farabi's treatise "On Intellect". *Orientalistica*. 2019;2(4):954–982. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-954-982.



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





## Предисловие к переводу

1. Абу-Наср Мухаммад ибн Мухаммад аль-Фараби (лат. Alfarabius, Avennasar; 870–950)<sup>1</sup> – основоположник мусульманского / восточного аристотелизма, или перипатетизма<sup>2</sup>. Эта школа составляла основное течение *фальсафы*<sup>3</sup>, эллинизирующей философии ислама, родоначальником которой считается аль-Кинди (лат. Alkindus; конец VIII в. – ок. 870). Помимо самого аль-Фараби, среди видных представителей означенной школы были Ибн-Сина (Авиценна, от лат. Avicenna; 980–1037) и Ибн-Рушд (Аверроэс, от лат. Averroes; 1126–1198).

В мусульманской литературе за аль-Фараби утвердилось почетное прозвание «Второй учитель»<sup>4</sup> – после «Первого учителя»<sup>5</sup>, Аристотеля. Прежде всего, этого прозвища он удостоился как логик и непревзойденный толкователь аристотелевских сочинений по логике. Но в истории философии его творчество первейшим образом знаменито синтезом аристотелевской космологии с неоплатоновским учением об эманации / исхождении<sup>6</sup> мира от Бога. Этот синтез разработан в главном фарабийском труде «Совершенный град»<sup>7</sup>, который примечателен также как первое фундаментальное сочинение по мусульманской политической философии.

Одним из самых интересных разделов мусульманского перипатетизма выступает ноология<sup>8</sup>, которой посвящен предлагаемый вниманию читателя относительно небольшой трактат философа. Как отмечают исследователи, встречающиеся у Аристотеля высказывания о разуме носят преимущественно случайный и маргинальный характер; но его последователи в классической мусульманской культуре переработали эти его высказывания в целостную теорию, во многом определившую своеобразие восточного перипатетизма. Более того, «именно латинские переводы сочинений арабских мыслителей инициировали на христианском Западе ноологическую проблематику, доселе там почти неизвестную, и предопределили переориентацию философского дискурса в ее сторону» [2, с. 146].

<sup>1</sup> أَبُو نَصْرٍ مُحَمَّدَ بْنَ مُحَمَّدٍ الْفَارَابِيِّ. Здесь и ниже знаки огласовки в записи арабских слов из фарабийского трактата и других источников на арабском добавлены автором статьи.

<sup>2</sup> Аль-Машшай'ийа (المَشَّائِيَّة).

<sup>3</sup> Аль-Фальсафа (الفَلْسَفَة).

<sup>4</sup> Аль-Му'аллим ас-сāни (المُعَلِّمُ الثَّانِي).

<sup>5</sup> Аль-Му'аллим аль-аввал (المُعَلِّمُ الْأَوَّلُ); в настоящем трактате аль-Фараби употребляет прозвище аль-устād (см. примечание 57).

<sup>6</sup> Араб.: файд (فَيْض), судūr (صُدُور).

<sup>7</sup> Аль-Мадīна аль-фāдыла (المَدِينَةُ الْفَائِضَةُ); русский перевод – см.: [1].

<sup>8</sup> Или: ноэтика; от греч. Nous – «ум».



Помимо названия «Трактат о разуме»<sup>9</sup>, встречаются и другие версии: «Рассуждение о разуме»<sup>10</sup>, «Рассуждение о значениях [слова] “разум”»<sup>11</sup> и др. В латинских переводах трактат фигурирует как «De intelligentiis»; «De intellectu»; «De intellectu et intellect»<sup>12</sup> и др. Имеется перевод трактата на русский язык, выполненный Б. Я. Ошеревич [4]; но использованный при этом переводе арабский текст представляет собой краткую версию оригинала, изданную Ф. Дитерици [5]. В основе данного ниже перевода лежит более пространная версия, опубликованная М. Буиджем [6] и соответствующая латинскому переводу [3]. Все заголовки и подзаголовки – от автора данного перевода.

2. В «Совершенном граде» философ относительно подробно излагает учение о Боге и космогенезе – эманации от Него всех прочих сущих. Бог, который в мусульманской доктрине обычно фигурирует под наименованием *Аллах*, на собственно философском языке обозначается как «Первое» (порой: «Первое сущее»)<sup>13</sup>. Это обозначение идет в русле коранической характеристики Бога как «первого и последнего»<sup>14</sup> (57:3); и «Первое» выступает 73-м в классическом перечне Его «прекрасных имен»<sup>15</sup>. Оно соответствует также «Первому» (Proton) у неоплатоника Прокла (412–458). Но в отличие и от прокловского «Первого», и от платоновского «Единого» (Hen), которые стоят выше всякого бытия и мышления, Бог в системе аль-Фараби не только схож с аристотелевским Неподвижным двигателем как умом / умопостигающим и сущим, но и выступает первопричиной всякого сущего в мире.

Согласно аль-Фараби, Бог – [совершенен]<sup>16</sup>, свободен от всех недостатков, Его бытие<sup>17</sup> есть превосходнейшее и старейшее, извечное и перманентное<sup>18</sup> [1, с. 109–111]. Будучи абсолютно единым<sup>19</sup>, Он не имеет ни соучастника<sup>20</sup>, ни противоположного<sup>21</sup>; и Его самость / субстанция<sup>22</sup> не

<sup>9</sup> *Risāla fī-l-ʿaql* (رسالة في العقل).

<sup>10</sup> *Maqāla fī al-ʿaql* (مقالة في العقل).

<sup>11</sup> *Maqāla fī maʿāni al-ʿaql* (مقالة في معاني العقل).

<sup>12</sup> Текст латинского перевода издан Э. Жильсоном – см.: [3].

<sup>13</sup> *Al-ʾawwal* (الأوّل) и *al-Maʾūdjud al-ʾawwal* (الموجود الأوّل) соответственно.

<sup>14</sup> *Al-ʾakhir* (الآخر).

<sup>15</sup> *Al-ʾasmāʾ al-ḥusnā* (الأسماء الحسنى).

<sup>16</sup> Позже [1, с. 127–128] «совершенство» философ передает терминами *kamāl* (كمال) и *faḍīla* (فضيلة).

<sup>17</sup> *Wudjūd* (وجود).

<sup>18</sup> *Afḍal* (أفضل) и *aqdam* (أقدم), *azalī* (أزلي) и *dāʾim al-wudjūd* (دائم الوجود).

<sup>19</sup> *Vāhid* (واحد).

<sup>20</sup> *Sharīk* (شريك).

<sup>21</sup> *Didd* (ضد).

<sup>22</sup> *Zāt* (ذات) / *djawḥar* (جوهر).



делится в каком-либо аспекте. Из неделимости вытекает, среди прочего, Его бестелесность и имматериальность [1, с. 111–115].

Что касается катафатических, утверждающих описаний, то аль-Фараби указывает на такие эпитеты, как «разум»<sup>23</sup> (или «знающий»<sup>24</sup>), «мудрый», «истинный», «живое»<sup>25</sup>, а также атрибуты «величие»<sup>26</sup>, «красота»<sup>27</sup>, «блаженство»<sup>28</sup> и «любовь»<sup>29</sup> [1, с. 121–123]. В связи с освещением вопроса о Боге как первоначале сущих философ выделяет еще два Его свойства – «щедрый» и «справедливый»<sup>30</sup> [1, с. 126–127].

Многие из этих атрибутов не фигурируют среди аристотелевских характеристик Бога / Ума. Это относится, в частности, к последним двум. У Стагирита практически отсутствуют также «красота» и «любовь» (см.: [6, с. 286]). А «Блаженство» он связывает с тем фактом, что «умозрение – самое приятное и самое лучшее» [7, с. 310]<sup>31</sup>. Аль-Фараби же обосновывает это свойство Божьим постижением Своей самости, каковая обладает высшей красотой [1, с. 122–123].

Относительно приложения к Богу эпитета «разум» следует отметить, что эта типичная для фальсафы характеристика Всевышнего не получала поддержки у мутакаллимов и других мусульманских теологов, ибо соответствующее арабское обозначение *'акль* первейшим образом имеет смысл «связывание, сдерживание». Поэтому наряду с этим обозначением аль-Фараби и другие перипатетики ислама часто употребляют термин *'ильм* (букв.: «знание»).

В обоснование эпитета «ум / разум» автор «Совершенного града» замечает, что Первое есть актуальный ум<sup>32</sup>, поскольку Оно – имматериально, а материя и есть то, что препятствует форме быть таковым. По той же причине Первое является также умопостигаемым<sup>33</sup>. Более того, для становления актуальным умом и актуальным умопостигаемым (интеллигибельным) не требуется какая-то самость вовне, которую бы

<sup>23</sup> Или: ум, интеллект; араб. *'акль* (عَقْل).

<sup>24</sup> *'алим* (عَالِم).

<sup>25</sup> *Хаким* (حَكِيم), *хакк* (حَقَّ) и *хайй* (حَيَّ).

<sup>26</sup> *Азама* (عَظَمَة); фактически синонимично здесь употребляются *джалаль* (جَلَال) и *маджд* (مَجْد).

<sup>27</sup> *Джамаль* (جَمَال); синонимы – *Бахā* (بِهَاء), *зйна* (زِينَة).

<sup>28</sup> *Лязза* (لَذَّة); синонимы – *сурур* (سُرُور), *гибта* (غَيْبَة).

<sup>29</sup> *Ишк* (عَشَق); синонимы – *'аджаб* (عَجَب), *хубб/махабба* (حُب/مَحَبَّة).

<sup>30</sup> *Джавād* (جَوَاد) и *'адль* (عَدْل).

<sup>31</sup> Атрибут «блаженство» характерен именно для фальсафской религиозной философии; мусульманские же теологи обычно избегают употребления этого описания в отношении Бога (см.: [8, с. 84]).

<sup>32</sup> *Акль би-ль-фи'ль* (عَقْلٌ بِالْفِعْلِ).

<sup>33</sup> *Ма'куль* (مَعْقُول) – форма страдат. причастия от однокорен. с обозначением *'акль* глагола *'акаля* (عَقَلَ).



Оно умопостигало: Первое оказывается и умом, и умопостигаемым именно благодаря тому, что Оно умопостигает Себя. Здесь умопостижение<sup>34</sup>, умопостигающее, и умопостигаемое<sup>35</sup> – одно и то же [1, с. 116–117].

3. В фарабийской философии «разум» не только представляет главную характеристику божества; интеллекция выступает мотивом для космогенеза, для эманации Вселенной от Первого; и такая эманационистская схема служит философским эквивалентом религиозного учения о Божьем творении мира. Разрабатывая эту схему, философ соединяет с ней аристотелевскую (точнее: аристотелевско-птолемеевскую<sup>36</sup>) космологию с неоплатоновским эманационизмом (Единое => универсальный Ум => мировая Душа => природа, материальный мир).

Согласно фарабийской космогонии, от Первого, поскольку Оно умопостигает Самого Себя, эмануруется<sup>37</sup> первый разум. Этот разум умопостигает и Бога (Первое), и себя: соответственно первому аспекту эмануруется следующий разум, а соответственно второму возникает небесная сфера – первая, беззвездная, для которой предыдущий разум выступает в качестве отдаленного, трансцендентного<sup>38</sup> двигателя. Согласно этому ритму появляются последующие восемь сфер (сфера неподвижных звезд и семь сфер, к которым прикреплено по одному светилу, – Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий и Луна) и управляющие ими трансцендентные разумы-двигатели. По достижении сферы Луны завершается процесс возникновения небесных тел, т.е. таких, которым по природе присуще круговое движение. От разума, производившего эту сферу, эмануруется последний, десятый разум, который также не находится в материи; он умопостигает свою самость и умопостигает Бога (Первое), но из него эмануруется не имматериальный разум, а только разумы, находящиеся в материи / телах (людские разумы) [1, с. 129–131].

Позже, говоря о разумной душе человека, указанный десятый разум философ назовет «Деятельным разумом»<sup>39</sup>, наделяя его функцией иллюминации человеческого разума, перевода из потенциального состояния в актуальное [1, с. 154–157]. Так этот разум характеризуется и в настоящем трактате («О разуме»). Но в означенном трактате Деятельный разум, словно сочетая в себе неоплатоновские Ум и Душу, выступает в качестве фак-

<sup>34</sup> Араб. 'акль одновременно передает как «ум, разум, интеллект», так и «умствование, разумение, интеллекцию».

<sup>35</sup> 'Акль, 'акыль, ма'куль – будущие intellectus, intelligens, intellectum у латинян.

<sup>36</sup> То есть с добавлением девятой, замыкающей, небесной сферы – атласной, беззвездной.

<sup>37</sup> Глагол *фа́да* (فَأَضَى).

<sup>38</sup> В отличие от внутреннего, имманентного двигателя данной сферы, каковым служит ее форма / душа: у каждой из небесных сфер форма также является разумом, поскольку соответствующая тонкая материя (эфир) не препятствует ей быть таковым.

<sup>39</sup> Аль-'акль аль-фа'аль ('العقل الفعّال).





тического создателя (демиурга) сущих в подлунном мире, снабжая материальные вещи единичными формами, а человеческие разумы – универсальными формами (интеллигибеллиями)<sup>40</sup>. На этом основании Ибн-Сина именуется его «Дарителем форм»<sup>41</sup> [9, с. 410–414; 10, с. 407–409].

По аль-Фараби, указанные космические разумы суть те Божьи «ангелы», о которых учит религия [1, с. 106]. В примыкающем к «Совершенному граду» сочинении «Гражданская политика»<sup>42</sup> аль-Фараби прилагает к Деятельному разуму эпитеты, в Коране и мусульманской экзегетике относящиеся к архангелу Гавриилу, вестнику Откровения и посреднику между Богом и пророками: «Дух верный» и «Дух святой»<sup>43</sup> [11, с. 48]<sup>44</sup>.

Как отмечает аль-Фараби, все означенные десять разумов таковы, что у них нет ни равного, ни противоположного; и каждый из них испытывает блаженство от умопостижения своей самости и особенно от умопостижения Бога (Первого), Который, собственно, и является первым любимым [1, с. 135–136]. А в «Гражданской политике» философ добавляет: Деятельный разум, [в отличие от других], умопостигает не только себя и Первое, но также все девять вышестоящих разумов [11, с. 53].

4. Согласно «Совершенному граду», из присущей небесным телам общей природы (по каковой совершается круговое движение) необходимо следует<sup>45</sup> бытие первоматерии<sup>46</sup>, общей для тел подлунного мира; а из различных соотношенностей небесных тел друг с другом – возникновение разных форм<sup>47</sup> в этой первоматерии. Сначала появляются [четыре] стихии<sup>48</sup> – земля, вода, воздух и огонь. Потом от смеси<sup>49</sup> их возникают минералы, растения, животные и люди.

<sup>40</sup> Например, когда вода нагревается до такой степени, при которой она становится готовой к превращению в пар (воздух), она снимает с себя водную форму, облакаясь в воздушную форму, к ней поступающую от Деятельного разума; на сей манер к человеческому разуму поступает интеллигибеллия – вывод, к которому математик приходит посредством соответствующего доказательства.

<sup>41</sup> *Vāhib as-suvar* (وَاهِب الصُّور) – Dator formarum у латинян.

<sup>42</sup> *As-Siyāsa al-madaniyya* (السِّيَاسَةُ الْمَدَنِيَّةُ); порой вместо формы единств. числа *as-siyāsa* фигурирует форма множеств. *as-siyāsāt* (السِّيَاسَات).

<sup>43</sup> *Ar-Rūḥ al-amīn* (الرُّوحُ الْأَمِينُ) и *ar-Rūḥ al-quḍūs* (الرُّوحُ الْقُدُّوس).

<sup>44</sup> Ибн-Сина же в трактате «О разрядах рациональных наук» иначе идентифицирует указанные эпитеты, прилагая первый к «действующим ангелам» (*malā'ika rūḥāniyya 'amalīyya* / مَلَائِكَةُ رُوحَانِيَّةٍ عَمَلِيَّةٍ), каковыми выступают души небесных сфер, а второй – к ангелам-херувимам (*karūbiyyūn* / كَرُوبِيُّونَ), т.е. трансцендентным разумам – управителям этих сфер (см.: [8, с. 106–107]).

<sup>45</sup> Глагол *lyazima* (لَزِمَ).

<sup>46</sup> *Al-mādda al-awli* (المَادَّةُ الْأُولَى).

<sup>47</sup> Ед. ч. *sūra* (صُورَةٌ).

<sup>48</sup> Ед. ч. *ustūqūs* (أَسْطُقُوسٌ); от греч. *stoichia*.

<sup>49</sup> *Ixtilāt* (اِخْتِلَاطٌ).



Человеческая душа имеет множество сил (способностей)<sup>50</sup>, первой из которых является питательная сила, а за ней следует чувственная (ощущающая), далее – воображающая (имагинативная) и, наконец, разумная (рациональная)<sup>51</sup>. Последняя же сила бывает практической и теоретической<sup>52</sup>. В рамках рассуждения о теоретической силе автор «Совершенного града» выделяет те же три разновидности-стадии, что и в трактате «О разуме»: материальный, актуальный и приобретенный разумы [1, с. 148–159, 172–174].

В фарабийских «Афоризмах государственного деятеля»<sup>53</sup> указанные две ветви разумной души обозначены как «практический разум» и «теоретический разум»<sup>54</sup> [12, с. 202, 206] – обозначения, которые скорее восходят к аристотелевской «Политике» [13, с. 617]. Но в трактате «О разуме» аль-Фараби не упоминает об этих разновидностях разума, и в данном трактате «практическому разуму» соответствует «рассудительность», о которой автор упоминает со ссылкой на «Никомахову этику» Аристотеля. Впрочем, Ибн-Сина, говоря о наименовании указанных двух сил разумами, замечает, что слово «разум» здесь употребляется лишь омонимически (см.: [10, с. 331]).

Помимо отмеченных выше измерений – эпистемологического (гносеологического) и онтологическо-космогонического, фарабийская ноэтика имеет еще три измерения: профетологический, фелицитологический, и эсхатологический, а точнее – сотериологический<sup>55</sup>. Второе измерение, а с ним также третье и пятое, совершенно чужды учению самого Аристотеля.

В трактате «О разуме» философ вкратце упоминает о втором и третьем аспектах, указывая, что по достижении стадии приобретенного разума человек становится наиболее близким сущим к Деятельному разуму; и в этом состоит «высшее счастье и последняя (т.е. потусторонняя, будущая) жизнь» (см. ниже, с. 975). Соответственно этому в «Совершенном граде» говорится, что при соединении<sup>56</sup> с Деятельным разумом человек «находится на высшей ступени человеческого совершенства и счастья» [1, с. 174]. Подробно описывая во втором сочинении потустороннюю судьбу людей, аль-Фараби обуславливает бессмертие

<sup>50</sup> Ед. ч. *кувва* (قُوَّة).

<sup>51</sup> *Гāзийя* (غَاذِيَّة), *хāсса* (حَاسَّة), *мутахаййлия* (مُتَحَيِّلَةٌ) и *нāтыка* (نَاطِقَةٌ).

<sup>52</sup> *Амалиййа* (عَمَلِيَّة) и *назариййа* (نَظَرِيَّة).

<sup>53</sup> *Фусул аль-маданī* (فُصُولُ الْمَدَنِي); другая версия названия: *Фусул мунтаза'а* (فُصُولُ مُنْتَزَعَةٌ).

<sup>54</sup> *Аль-'акль аль-'амалī* (العَقْلُ الْعَمَلِي) и *аль-'акль ан-назарī* (العَقْلُ النَّظَرِي).

<sup>55</sup> Соответственно: от лат. *felicitas* («счастье»); греч. *prophētēs* («пророк»), *eschatos* («конечный, последний») и *soteria* («спасение»).

<sup>56</sup> Глагол *иттахад* (اتَّخَذَ).



души обретением интеллектуальных знаний (невежественные души обречены на гибель – на переход в небытие), и в зависимости от степени этих знаний он устанавливает меру ее потустороннего счастья (см.: [1, с. 182–183, 187–189]).

Аль-Фараби стал первым мусульманским мыслителем, выдвигавшим философскую, рациональную трактовку феномена пророчества и откровения. Согласно этой трактовке, откровение<sup>57</sup> поступает (эмануруется) к человеку от Бога посредством Деятельного разума. Благодаря эманулирующемуся к нему через разум он становится мудрецом-философом<sup>58</sup>, а через воображающую силу – пророком-предвещателем<sup>59</sup>, получая, в частности, истинные видения и сведения о будущих событиях. При соединении с этим разумом философ обретает истины в виде абстрактных понятий (интеллигибелей), тогда как пророку они даруются в образной форме<sup>60</sup> [1, с. 164–166, 172–174]. Такая увязка пророчества не с разумом, а с воображением чревата недопониманием, при котором статус пророка выглядит ниже сравнительно с рангом философа. Модифицируя фарабийскую концепцию, Ибн-Сина пишет об интеллектуальном соединении с Деятельным разумом как о свойстве также и пророка, наделяя его особым разумом – святым<sup>61</sup> [10, с. 380–381; 8, с. 154–158].

5. Главным источником фарабийской ноологии служило знаменитое высказывание Аристотеля в книге «О душе». По аналогии с ремеслом, где из материала мастер изготавливает всякие изделия, Стагирит различает два вида ума – «ум, который становится всем» и «ум, все производящий». Второй ум «существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью... и только это бессмертно и вечно... ум же, подверженный воздействиям, преходящ» [14, с. 435–436]. В арабском переводе данного трактата обозначение «ум, все производящий» было передано как *аль-‘акль аль-фа* «*аль ли-ль-джа-мй*» (العقل الفاعل للجميع) [15, с. 75], откуда и могло появиться наименование означенного ума как *аль-‘акль аль-фа* «*аль*», «активный (деятельный, производящий) разум». Соответственно этому первый ум именуется *аль-‘акль аль-мунфа* «*иль*» (العقل المنفعل), «пассивный (претерпевающий) разум», как сие фигурирует, в частности, в фарабийском «Совершенном граде» [1, с. 156].

Когда же философ в трактате «О разуме» говорит о четырех разумах – материальном, актуальном, приобретенном и деятельном – как о фигурирующих в аристотелевской книге «О душе», то под этим скорее

<sup>57</sup> *Вахй* (وحي).

<sup>58</sup> *Хаким файлясуф* (حكيم فيلسوف).

<sup>59</sup> *Наби мунзир* (نبي مُنذِر).

<sup>60</sup> Ибо сия более пригодна в деле просвещения широкой публики.

<sup>61</sup> *Кудси* (قُدسي).



следует понимать широко распространенную в перипатетической школе трактовку соответствующих высказываний в этой книге. Об обозначении упомянутых в «О душе» двух разумах как «материальный» и «деятельный» упоминает Александр Афродисийский (акме ок. 200 н.э.) в трактате «О разуме», который был переведен на арабский и впоследствии – на латинский<sup>62</sup>. В последнем трактате указываются три разума: с выделением еще «диспозиционного»<sup>63</sup> разума – того же материального разума, но уже ставшего способным к познанию, обретению интеллигибельных. Словно мимоходом Александр говорит о «приобретенном разуме» как о высшей стадии материального разума (см.: [16; 17]). Три разряда разума – материальный, диспозиционный (в цитируемом переводе – обладающий) и приобретенный – выделяются в атрибутируемом перу аль-Фараби сочинении «Существо вопросов»<sup>64</sup> [18, с. 248], но последнее скорее принадлежит кому-то из последователей Ибн-Сины (о его ноологии см.: [10, с. 331–337, 378–381; 2, с. 158–163])<sup>65</sup>.

О статусе Деятельного разума у самого Аристотеля следует отметить, что высказывания автора «О душе» на сей счет не очень четкие; не совсем ясно, выступает ли этот разум в качестве некоторого аспекта души или же является чем-то отделенным от нее. Отсюда расхождения его последователей и комментаторов в определении этого статуса. Так, Теофраст (ум. 288–285 гг. до н.э.), Фемистий (ум. после 388 г.) и Ибн-Рушд склоняются к интериоризирующей, имманентистской интерпретации. Вышеупомянутый же Александр Афродисийский, придерживаясь трансценденталистской (экстериоризирующей) трактовки, отождествляет означенный разум с Творцом-Богом<sup>66</sup>. Умеренную версию такого тезиса, по которой Деятельный разум является создателем подлунного мира, развивал аль-Фараби в трактате «О разуме». И вполне вероятно, что именно изложенный в этом трактате тезис о креационной мощи Деятельного разума вдохновил Ибн-Сину на выдвижение концепции о «Дарителе форм».

<sup>62</sup> Греческий текст пока не найден; аутентичность его спорна.

<sup>63</sup> Араб. [би-ль-]маляка (بِالْمَلَكَةِ); лат. habitus, in habitu.

<sup>64</sup> Уйўн аль-масā'иль (عُيُونُ الْمَسَائِلِ).

<sup>65</sup> Несколько иную четырехчленную классификацию разумов, со ссылкой на того же Аристотеля, дает аль-Кинди – см.: [19; 2, с. 146–151].

<sup>66</sup> У самого Аристотеля, подчеркнем еще раз, нет каких-либо высказываний, закрепляющих за Деятельным разумом какую-либо космогоническую функцию. Слово «всё» в его обозначении («ум, все производящий») более подобает отнести исключительно к интеллигибельным формам, возникающим в пассивном, материальном уме.



### «О разуме»

<3><sup>67</sup>

Именем Бога всемилостивого, всемилосердного!<sup>68</sup>  
Сказал Мухаммад, сын Мухаммада [аль-Фараби] (да благоволит Бог им обоим<sup>69</sup>)<sup>70</sup>:

#### Шесть трактовок термина «разум»

Наименование «разум»<sup>71</sup> прилагается различными способами – во-первых, к тому, благодаря чему широкая публика<sup>72</sup> отзывается о человеке как о разумном<sup>73</sup>;

во-вторых, к разуму, который часто повторяется в устах мутакаллимов<sup>74</sup>, говорящих, [например]: «к этому обязывает разум», «это отрицает разум»;

в-третьих, к разуму, упоминающемуся мастером<sup>75</sup> Аристотелем во «Второй аналитике»<sup>76</sup>; <4>

в-четвертых, к разуму, упоминающемуся им в шестой книге «[Никомаховой] этики»<sup>77</sup>;

в-пятых, к разуму, упоминающемуся в его трактате «О душе»<sup>78</sup>;

в-шестых, к разуму, упоминающемуся в его «Метафизике»<sup>79</sup>.

#### Согласно широкой публике

Что касается «разума», который широкая публика прилагает к данному человеку, называя его «разумным»<sup>80</sup>, то это значение сводится

<sup>67</sup> В угловых скобках указывается номер соответствующей страницы в арабском оригинале.

<sup>68</sup> Араб. بِاسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ; в некоторых версиях добавлено: وَيَا بَلَاءَ نَسْتَعِينُ («полагаясь на Божью помощь»); فِيهِ تَوْفِيقِي («от Него успех мой»).

<sup>69</sup> Араб.: رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

<sup>70</sup> Версии: قَالَ أَبُو نَصْرٍ («сказал Абу-Наср»); قَالَ أَبُو نَصْرٍ فَارَابِي («сказал глава градов знания и ареала мудрости, философ и второй учитель Абу-Наср Фараби»).

<sup>71</sup> Или: «ум», «интеллект»; араб.: *аль-‘ақль* (العقل).

<sup>72</sup> *Аль-джумхур* (الجمهور).

<sup>73</sup> *Ақыль* (عاقِل).

<sup>74</sup> «Мутакаллимы» (المتكلمون) – учителя / поборники калама.

<sup>75</sup> *Устад* (أستاذ; персидское арабизированное). См. примечание 5 и соответствующий основной текст.

<sup>76</sup> В оригинале: *аль-Бурхāн* (البرهان), «Доказательство»; так в арабо-мусульманской литературе часто обозначается это аристотелевское сочинение; философ подразумевает главы II 1–2.

<sup>77</sup> *Аль-Ахляк* (الأخلاق); см.: [02, VI 5].

<sup>78</sup> *Ан-Нафс* (النفس); см.: [14, III 3 и сл.].

<sup>79</sup> *Мā-ба‘д ат-табī‘а* (مَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ); см.: [7, XI 7].

<sup>80</sup> *Ақыль* (عاقِل).



к рассудительности<sup>81</sup>. Посему о таком, как Муавийа<sup>82</sup>, она порой говорит как о разумном, но иной раз отказывается называть его «разумным», говоря, что «разумному» подобает быть религиозным, а религиозность для нее<sup>83</sup> – это то, что она полагает добродетелью. Тогда под «разумным [человеком]» понимается только тот, кто добродетелен<sup>84</sup> и сообразителен<sup>85</sup> в <5> нахождении блага / добра<sup>86</sup>, каковое следует предпочитать, или зла<sup>87</sup>, каковое следует избегать; и в этом эпитете отказывают тому, кто сообразителен в нахождении зла, называя такового «ловкачом», «хитрецом»<sup>88</sup> и тому подобными именами. Сообразительность в нахождении того, что действительно является добром и посему должно быть избрано, и того, что является злом и посему его должно сторониться, – это и есть рассудительность.

Итак, под «разумом» вообще такие люди понимают именно то, что Аристотель имел в виду под «рассудительностью»<sup>89</sup>. Для тех же, кто называет Муавийу разумным, [«разумность»] означает сообразительность в нахождении того, что должно быть избрано или чего следует остерегаться, без дальнейшего уточнения. А если от таких людей, сходящихся [во мнениях] касательно Муавийи и ему подобных, потребовать думать о «разумном» с их точки зрения, если их спрашивать, называют ли они этим именем также и человека, <6> который является злым и пользуется своей сообразительностью ради чего-то, каковое для них есть зло, то они воздержатся от ответа или откажутся называть его «разумным». Если же их спросить, называется ли «хитрым», «ловким» или еще каким-либо подобным именем тот, кто применяет сообразительность для деяния зла, то они не отказываются от приложения к нему такого названия.

Из их мнения также следует, что от «разумного» требуется, помимо сообразительности, быть одновременно и добродетельным, [т.е.] при-

---

<sup>81</sup> Та'аккуль (تَعَقَّلَ); этим словом было переведено аристотелевское *phronēsis* (лат. *prudentia*), т.е. практическая мудрость: «Рассудительным кажется тот, кто способен принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого, однако не в частности – например, что [полезно] для здоровья, для крепости тела, – но в целом: какие [вещи] являются благами] для хорошей жизни» [20, VI 5, с. 176].

<sup>82</sup> Первый халиф Омейядской династии; правил в 661–680 гг.

<sup>83</sup> Ад-дйн (الدِّين).

<sup>84</sup> Фадыл (فَاضِل).

<sup>85</sup> Джаййид ар-равиййа (جَيِّدُ الرَّوْيَةِ).

<sup>86</sup> Хайр (خَيْر).

<sup>87</sup> Шарр (شَر).

<sup>88</sup> В оригинале: *mākir* (مَآكِر) и *dāhiyya* (دَاهِيَّة); в отношении первого слова мы выбираем версию, фигурирующую в некоторых рукописях; в основном тексте дано (نَكَر); в некоторых других рукописях – (مَنَكَر), (مَنَاكِر).

<sup>89</sup> См.: [20, VI 5].



меняющим свою сообразительность ради совершения добродетельных поступков и во избежание действий порочных. Но это и есть «рассудительный».

Значит, в отношении приложения данного имени широкая публика делится на две группы. Одна из них полагает, что разумным может быть только религиозный и что злой, сколь бы сообразительностью он ни преуспевал <7> в извлечении злодеяний, недостойн называться разумным. Другая группа называет человека разумным, если он сообразителен в том, что ему следует делать вообще. Но если таковых спросить, называют ли они разумным человека, который является злым и проявляет сообразительность касательно того зла, которое он должен делать, то они или воздерживаются [от ответа], или отказывают сему [в этом наименовании]. Следовательно, у всей широкой публики «разумный» понимается как «рассудительный». А у Аристотеля «рассудительный» – это сообразительный в нахождении подобающего совершать из добродетельных поступков, когда он действует в той или иной ситуации, если вместе с тем таковой является и добродетельным по характеру<sup>90</sup>.

#### Согласно мутакаллимам

«Разум», который часто повторяется в устах мутакаллимов, когда они говорят, [например], о чем-то как о вещи, которую разум утверждает или отрицает, допускает или не <8> принимает, таков, что под этим понимается [суждение], всеми принимаемое с первого взгляда<sup>91</sup>: «разумом» они называют именно первый взгляд, разделяемый<sup>92</sup> всеми или большинством. Ты это заметишь, как только пройдешься по их высказываниям, в которых они пользуются этим словом, при [устных] обращениях друг к другу или в составленных ими книгах.

#### Согласно «Второй аналитике»

Когда Аристотель во «Второй аналитике» говорит о «разуме»<sup>93</sup>, то под этим он понимает ту способность души, благодаря которой человек обретает достоверное [знание]<sup>94</sup> об универсальных, истинных и необходимых посылах<sup>95</sup>. [Таковые постигаются человеком] не путем дедук-

<sup>90</sup> См.: [20, II 6 и VI 7].

<sup>91</sup> *Машхур фй бадй ра'й аль-джамй'* (مشهور في بادي رأي الجميع); такому суждению человек доверяет при первом с ним знакомстве, но если тот присмотрится как следует, то оно может перестать быть достоверным. К ним философы / фалясифа обычно относят господствующие в данном обществе религиозно-нравственные установки.

<sup>92</sup> *Муштарак* (مُشْتَرَك).

<sup>93</sup> См.: [21, II 19]; в смысле «разума» здесь употребляется греч. *nous* (нус).

<sup>94</sup> *Йакын* (يَقِين).

<sup>95</sup> Араб.: المُقَدَّمَاتُ الكَلْبِيَّةُ الصَّادِقَةُ الضَّرُورِيَّةُ



ции<sup>96</sup> или размышления<sup>97</sup>, а скорее по врожденному [естеству] и природе<sup>98</sup> или с детства, без осознания, откуда и как это [знание] пришло [к нему]. Означенная способность есть некая часть души, благодаря которой [человек], <9> без какого-либо размышления или обдумывания<sup>99</sup>, обретает первое знание<sup>100</sup>, достоверное [постижение] упомянутых выше посылок, каковые суть начала / принципы теоретических наук<sup>101</sup>.

### Согласно «Никомаховой этике»

Говоря в шестой книге «[Никомаховой] этики» о «разуме», Аристотель имеет в виду ту часть души, в которой, благодаря длительному привыканию к тому или иному деянию в отношении определенного рода вещей, возникает достоверное [знание] о суждениях<sup>102</sup> и посылках касательно волительных<sup>103</sup> вещей, каковых следует предпочитать или избегать. Именно эта часть души названа «разумом» в шестой книге «Никомаховой этики»<sup>104</sup>.

Суждения, которые человек приобретает таким путем и в этой части <10> души, – это начала для рассудительного и хитрого<sup>105</sup> в свойственном ему поиске тех волительных вещей, которые подобает предпочитать или избегать. Означенные суждения соотносятся с выводимыми посредством рассудительности наподобие соотношения тех первых суждений, которые упоминаются во «Второй аналитике», с выводами, сделанными посредством их: подобно тому как для людей теоретических наук те [суждения] служат началами, благодаря которым они выводят должное познаваться (а не делаться), точно так же эти [суждения] выступают в качестве начал, из которых исходит рассудительный и хитрец при извлечении должного из числа волительных, практических<sup>106</sup> вещей.

<sup>96</sup> *Кыйās* (قِيَاس).

<sup>97</sup> *Фикр* (فِكْر).

<sup>98</sup> *Фитра* (فِطْرَة) и *таб'* (طَبْع).

<sup>99</sup> *Та'аммуль* (تَأْمُل).

<sup>100</sup> *Аль-ма'рифa аль-рля* (المَعْرِفَة الْأُولَى).

<sup>101</sup> Араб.: مَبَادِي الْعُلُومِ النَّظَرِيَّة; в «теоретических» науках (физике, математике и метафизике) исследуются вещи, которые в своем бытии не зависят от воли человека и его действия, тогда как науки «практические» (политика, домохозяйство и этика) рассматривают вещи, обусловленные человеческим выбором и действием.

<sup>102</sup> *Када'йа* (قَضَائِيَا), ед. ч. *кады'йа* (قَضِيَّة).

<sup>103</sup> *Ирадийа* (إِرَادِيَّة) – зависящих от воли человека и его выбора.

<sup>104</sup> То есть «разумом» в смысле «рассудительности» (*phronēsis*) – см. примечание 81. Отметим, что в упомянутой шестой книге «Никомаховой этики» различаются шесть типов знания: научное знание – *epistēmē*; практическая мудрость, рассудительность – *phronēsis*; философская мудрость – *sophia*; интуитивный ум – *poüs*; искусство, мастерство – *technē*.

<sup>105</sup> *Мута'аккыль* (مَتَعَقِّل) и *дахийа* (دَاهِيَّة).

<sup>106</sup> *Амалиййа* (عَمَلِيَّة).





Этот упоминающийся в шестой книге «Никомаховой этики» разум возрастает в течение жизни человека, означенные суждения все крепче утверждаются в нем, и к ним все время прибавляются <11> новые суждения, каких раньше не было. В аспекте этой части души, которую Аристотель назвал разумом, люди отличаются между собой, превосходя один другого. Человек, в коем эти суждения получили свое завершение в отношении какого-либо рода вещей, становится авторитетом<sup>107</sup> в означенном роде дел. «Авторитет» обозначает такого человека, который, если он дает совет<sup>108</sup> касательно чего-либо, то его мнение [сразу] принимают, не требуя от того обоснования и не оспаривая оное: советы такого принимаются, даже если он и не представит доказательства чему-либо из них. Вот почему редко бывает, чтобы человек приобрел это свойство, не достигнув старости; ибо эта часть души нуждается в длительном опыте, а таковой приобретается только на протяжении долгого времени, [необходимого] и для закрепления в ней означенных суждений.

Мутакаллимы полагают, что «разум», которым оперируют между собой, есть тот самый разум, о коем упоминает Аристотель во «Второй аналитике», и они ориентируются на нечто ему подобное. Но если <12> ты присмотришься к тем первым посылкам, которыми они пользуются, то обнаружишь, что все они, без исключения, относятся к числу посылок, взятых из общепринятого с первого взгляда. Так что мутакаллимы ориентируются на одно, а оперируют другим.

### **Согласно трактату «О душе»:**

#### **1) потенциальный разум**

Что до «разума», о котором говорится в трактате «О душе», то Аристотель делает его четверояким: (1) потенциальным, (2) актуальным, (3) приобретенным и (4) деятельным / активным<sup>109</sup>.

*Сей разум есть способность к абстрагированию*

Потенциальный разум – это некая душа, часть души, одна из сил души или нечто, чья самость<sup>110</sup> готова или подготовлена отвлечь<sup>111</sup> от материй<sup>112</sup> все сущности<sup>113</sup> и формы<sup>114</sup> сущих, делая всех их формой или формами для себя. От материй, в которых они находятся, эти отвлечен-

<sup>107</sup> *Зу-ра'й* (ذُو رَأْيٍ), букв.: «имеющий [солидное] мнение».

<sup>108</sup> Глагол *аш'ара* (أَشَارَ); отсюда *машура* (مَشُورَةٌ) – «совет».

<sup>109</sup> *Би-ль-кувва* (بِالْقُوَّةِ), *би-ль-фи'ль* (بِالْفِعْلِ), *мустаф'ад* (مُسْتَفَاد) и *фа'аль* (فَعَال) соответственно.

<sup>110</sup> *Zāt* (ذَات).

<sup>111</sup> Или: абстрагировать; глаг. *интаза'а* (اِنْتَزَعَ).

<sup>112</sup> *Мав'адд* (مَوَادِّ), ед. ч. *мадда* (مَادَّة).

<sup>113</sup> *Махийй'ат* (مَاهِيَّات), ед. ч. *махиййа* (مَاهِيَّة).

<sup>114</sup> *Сувар* (صُور), ед. ч. *сура* (صُورَةٌ).



ные от материй формы абстрагируются <13> лишь для того, чтобы стать формами в означенной самости. Сии формы, отвлеченные от их материй и ставшие формами в данной самости, – это «умопостигаемые / интеллигибелии»<sup>115</sup>. Они так называются по имени той самости, которая абстрагирует формы сущих и делает их собственными формами<sup>116</sup>.

#### *Сходство с материей*

Означенная самость схожа с материей, в которой пребывают формы. Если ты представишь себе некую телесную материю – например, воск, и как в нем запечатлевается фигура, притом что сей отпечаток распространяется по поверхности и вонзается в глубину воска, полностью охватывая материю, таким образом ставшую целиком материей, то твое воображение<sup>117</sup> приблизится к пониманию, что значит пребывание<sup>118</sup> [интеллигибельных] форм вещей в <14> той самости, которая похожа на материю и на субстрат<sup>119</sup> для данных форм.

Но эта самость разнится со всеми телесными материями тем, что последние воспринимают формы одними своими поверхностями, а не глубинами; сия же перестает отличаться от [вселившихся в нее] форм интеллигибелий, своей сущностью она не будет обособленной<sup>120</sup> от их сущностей, но сама становится означенными формами. Представь себе предназначенную для литья кубическую или сферическую фигуру<sup>121</sup>, которой вылепляется воск, и как та погружается в воск и вязнет в нем, охватывая полностью его по длине, ширине и глубине. Сам же воск делается данной формой, без какого-либо обособления ее сущности от сущности этой фигуры. <15>

Вот на какой манер тебе следует понимать [способ] пребывания форм сущих в той самости, которую Аристотель в трактате «О душе» назвал потенциальным разумом: пока в ней нет ничего из форм сущих, она есть потенциальный разум.

## **2) Актуальный разум**

### *Единство умопостигающего и умопостигаемого*

Если же в этой самости уже имеются формы сущих, как мы сие показали на данном примере, она становится «актуальным разумом»<sup>122</sup>. И по появлении в этом разуме интеллигибелий, которые он абстрагировал от

<sup>115</sup> *Ма'куляят* (مَعْقُولَات).

<sup>116</sup> По наименованию «ум / интеллект» ('акль).

<sup>117</sup> *Вахм* (وَهُم).

<sup>118</sup> *Хусуль* (حُصُول).

<sup>119</sup> *Мауду'* (مَوْضُوع).

<sup>120</sup> *Мунхāза* (مُنْحَاذَة).

<sup>121</sup> *Накш* (نَقْش), хилька (خِلْقَة).

<sup>122</sup> 'Акль би-ль-фи'ль (عَقْلٌ بِالْفِعْلِ).



материй, таковые становятся актуальными интеллигибеллиями, тогда как до своего абстрагирования они были [лишь] интеллигибеллиями в потенции. Именно после своего абстрагирования они выступают в качестве актуальных интеллигибеллий, сделавшись формами для данной самости; и сия самость становится актуальным разумом именно благодаря этим актуальным интеллигибеллиям.

Бытие их (форм) актуальными умпостигаемыми и бытие ее (самости) актуальным умом – одно и то же. <16> Когда же мы называем ее умпостигающей<sup>123</sup>, то подразумеваем лишь тот факт, что интеллигибеллии стали формами для нее, и сама она стала теми же формами. Следовательно, в отношении нее быть актуальным умпостигающим, быть актуальным умом и быть актуальным умпостигаемым – это одно и то же и [употребляется] на одном и том же основании.

#### *Два бытия интеллигибеллий*

Интеллигибеллии же таковы, что прежде были потенциально умпостигаемыми, до их становления актуально умпостигаемыми они представляют собой формы в материях, находящихся вне души. Когда они делаются актуальными интеллигибеллиями, их бытие в качестве актуальных интеллигибеллий не такое же, что их бытие в качестве форм в материях; и их бытие самих по себе не тождественно их бытию в качестве актуальных интеллигибеллий.

Ведь бытие интеллигибеллии самой по себе следует всему, что сочетается с ней: иногда [она связана с категорией] «где», иногда – «когда», иногда – <17> с «положением», иногда – с «количеством», иногда квалифицируется какими-то телесными «качествами», иногда она «действует», а иногда «претерпевает действие»<sup>124</sup>. Но коль скоро таковая делается актуальной интеллигибеллией, то от нее отстраняются эти категории, и ее бытие<sup>125</sup> становится иным бытием, отличным от прежнего, поскольку сии категории или многие из них уже понимаются по-другому. Взять, например, «где»: если вдуматься в смысл «где» в приложении к данной [актуальной интеллигибеллии], то ты либо не обнаружишь ничего из смыслов этой категории, либо ты будешь понимать ее в другом значении<sup>126</sup>.

<sup>123</sup> *عَاقِلَةٌ* (Āqilya).

<sup>124</sup> Таковы девять категорий акциденции (противостоящие категории «субстанция», *джаухар/جوهر* – например: человек, дерево): «количество» (*камм/كم*; например, в два локтя); «качество» (*кайф/كيف*; белый); «отношение» (*идафа/إضافة*; отец; «где» (*айн/أين*; на рынке); «когда» (*мата/مَتَى*; вчера, в прошлом году); «положение» (*вад'/وضع*; сидящий, стоящий); «обладание» (*джида/جِدَّة*, *мильк/ملك*; обутый, вооруженный); «действовать» (*йаф'аль/يَفْعَلْ*; резать); «претерпевать [действие]» (*йанфа'иль/يَنْفَعَلْ*; резаться).

<sup>125</sup> *Вуджуд* (وُجُود).

<sup>126</sup> Согласно аристотелевской натурфилософии, в строгом смысле «местом» для вещи выступает внутренняя поверхность тела, объемлющего ее; но раз актуальная интеллигибеллия имматериальна, то у нее нет такого объемлющего тела, посему она не имеет места в строгом смысле, но в некотором смысле она имеет место, поскольку она находится в душе.



### *Вторые интеллигивелии*

Когда интеллигивелия актуально пребывает [в разуме], она становится одним из сущих<sup>127</sup> <18> в мире и как интеллигивелия уже причисляется к совокупности сущих. Но все сущие таковы, что они способны быть умопостигаемыми и становиться формами для означенной [интеллектуальной] самости. А коли так, то данной интеллигивелии, которая уже есть актуальная интеллигивелия и актуальный ум, ничего не препятствует [вновь] сделаться предметом умопостижения. В таком случае умопостигается именно то, что уже представляет собой актуальный ум. Ведь вещь, ставшая актуальным умом благодаря тому, что некоторая интеллигивелия сделалась формой для нее, может оказаться актуальным умом только по отношению к данной форме, но потенциальным умом по отношению к другой интеллигивелии, которая еще не актуально пребывает в ней. Но как только эта другая интеллигивелия актуально появляется у нее, вещь становится актуальным разумом благодаря и той интеллигивелии, и другой.

А если эта вещь делается актуальным разумом по отношению ко всем интеллигивелиям и становится одним из сущих благодаря ее становлению актуальными интеллигивелиями, то когда она умопостигает некое сущее, которое есть актуальный ум, она не умопостигает <19> внешнее по отношению к ее самости сущее, но исключительно свою самость.

Ясно, что коли вещь умопостигает свою самость, поскольку ее самость есть актуальный ум, то в ней от умопостижения своей самости не появляется ничего такого, чье бытие в самом себе было бы отличным от его бытия актуальным умопостигаемым, – она умопостигает от своей самости такое сущее, чье бытие в качестве умопостигаемого есть то же его бытие самого по себе.

Следовательно, эта самость оказывается актуально умопостигаемой, хотя до своей умопостигаемости она и не была потенциально умопостигаемой, но актуально умопостигаемой: только она актуально умопостигалась как такая вещь, чье бытие само по себе есть актуальный ум и актуальное умопостигаемое, в отличие от первичной умопостигаемости этих конкретных вещей<sup>128</sup>. Ибо последние первично умопостигались в качестве отвлекающихся от соответствующих материй, в коих они пребывали, [т.е.] в качестве потенциально умопостигаемых, а потом умопостигались в качестве чего-то такого, чье бытие уже не есть то прежнее бытие, но отделенное от соответствующих материй бытие, [т.е.] в качестве форм, которые [более] не [находятся] в своих материях, в качестве <20> актуальных интеллигивелий.

<sup>127</sup> Ед. ч. *мауджуд* (مَوْجُود).

<sup>128</sup> Речь идет о первых интеллигивелиях.



### 3) Приобретенный разум

Итак, когда актуальный разум умопостигает интеллигибелии, которые суть его формы, в качестве актуальных интеллигибелей, тот разум, прежде именуемый актуальным разумом, становится «приобретенным разумом»<sup>129</sup>.

#### *Об умопостижении нематериальных форм*

Если есть сущие, представляющие собою формы, которые не [находятся] в материях и никогда не бывали формами в материях, то эти сущие, будучи умопостигаемыми, становятся сущими, чье бытие умопостигаемо таким же, каким оно является до их умопостижения. Ведь наши слова о первичной умопостигаемости вещи означают, что наличествующие в материях формы отвлекаются от тех материй и у них возникает иное бытие, нежели прежнее.

Значит, в отношении сущих, которые являются формами без материй, эта самость вовсе не нуждается в отвлечении таковых от каких-либо материй, но она находит их уже отвлеченными. Поэтому сия умопостигает их на манер ее постижения своей самости как актуального ума – находя интеллигибелии, [пребывающие] не в материях, она умопостигает их, <21>, и бытие таковых в качестве вторично умопостигаемых будет тем же бытием, которое они имели до такого их умопостижения. Точно так же следует понимать [умопостижение] форм, которые не в материях: если они умопостигаются, то их бытие в самих себе тождественно их бытию как умопостигаемых нами.

И на манер рассуждения о той [вещи], которая актуально есть разум [как составная часть] «у нас»<sup>130</sup> и актуально есть разум «в нас»<sup>131</sup>, подобает рассуждать о тех формах, которые не [находятся] в своих материях и никогда не бывали в таковых: как мы говорим об [имеющемся] «у нас» актуальном разуме, что он – «в нас», точно так же следует говорить о тех формах, что они [наличествуют] «в мире»<sup>132</sup>.

Эти формы могут сделаться полностью умопостигаемыми по становлении всех (или большинства) интеллигибелей актуальными интеллигибелями – <22> по возникновении приобретенного разума. Именно тогда эти формы пребывают в качестве интеллигибелей, и они делаются словно<sup>133</sup> формами для разума как приобретенного разума.

<sup>129</sup> Аль-'акль аль-мустафād (العقل المُستَفَاد); «приобретенный» – полученный извне.

<sup>130</sup> Таковая выступает составной частью нашей самости.

<sup>131</sup> Фй-нā (فِيْنَا).

<sup>132</sup> Фй аль-'āлям (فِي الْعَالَمِ).

<sup>133</sup> Ка-анна-хā (كَأَنَّهَا); в некоторых рукописях: куллю-хā (كُلُّهَا) – «все они»; такой версии соответствует перевод: «...и все они делаются формами...».



### Соотношение трех разумов

Тогда приобретенный разум оказывается словно субстратом для этих [интеллигибельных форм], одновременно выступая как бы формой для актуального разума. В свою очередь, актуальный разум будет подобием субстрата и материи для приобретенного разума, но формой для той самости – [потенциального разума], а потенциальный разум – аналогом [первой] материи [для сих интеллигибельных форм].

Далее начинается нисхождение к телесным, материальным<sup>134</sup> формам, тогда как прежде они постепенно восходили, мало-помалу отделяясь<sup>135</sup> от материй и постепенно делаясь более возвышенными. <23>

### Нисходящая иерархия форм

Если формы, которые никоим образом не [находятся] в материи и никогда им не пребывать в одной, различаются между собой по степени совершенства<sup>136</sup> и им[материальности]<sup>137</sup> и если они имеют некоторый порядок в бытии, то наиболее совершенное в этом аспекте выступает формой для менее совершенного, и так далее, вплоть до наименее совершенного, т.е. до приобретенного разума. Затем эта иерархия продолжает нисходить, пока не достигнет указанной самости<sup>138</sup> и нижестоящих психических сил<sup>139</sup>, а после них – до природы<sup>140</sup>. Далее, она опускается все ниже и ниже, пока не доходит до тех форм [четырех] стихий<sup>141</sup>, которые являются низшими<sup>142</sup> формами в бытии, а низшим субстратом служит субстрат этих стихий – первоматерия<sup>143</sup>.

### Восходящая иерархия форм

Если восходить от первоматерии, по ступеням одной за другой, то эти [формы] доходят до природы, которые суть <24> телесные формы в материальных<sup>144</sup> вещах, и выше – до означенной самости<sup>145</sup>, а еще выше – до приобретенного разума. Эта ступень служит своего рода границей, пределом, на котором заканчивается [иерархия] вещей, относя-

<sup>134</sup> Или: гилическим; араб. *хайўляниййа* (هُيُؤْلَانِيَّةٌ).

<sup>135</sup> Глаг. *фāрака* (فَارَقَ).

<sup>136</sup> *Камāль* (كَمَالٌ).

<sup>137</sup> *Муфāрака* (مُفَارَقَةٌ), от глаг. *фарака* (см. примечание 135).

<sup>138</sup> То есть потенциального разума.

<sup>139</sup> *Аль-кывā ан-нафсāниййа* (الْقَوَى النَّفْسَانِيَّةُ); у людей, животных и растений.

<sup>140</sup> *Ат-табī'а* (الطَّبِيعَةُ). По-видимому, речь идет о формах материалов.

<sup>141</sup> Ед. ч. *устукусс* (أَسْطُقُوسٌ).

<sup>142</sup> *Ахасс* (أَخْسَنٌ).

<sup>143</sup> *Аль-мāдда аль-ўля* (المَادَّةُ الْأُولَى).

<sup>144</sup> *Хайўляниййа* (هُيُؤْلَانِيَّةٌ).

<sup>145</sup> До потенциального разума.



щихся к материи<sup>146</sup>. Коли же оттуда восходить далее, мы достигнем первой ступени им[материальных] сущих, и такой ступенью является ступень Деятельного разума.

#### 4) Деятельный разум

*Этот разум выступает первопричиной умопостижения*

Тот «Деятельный разум», который упоминает Аристотель в третьей книге трактата «О душе», есть им[материальная] форма, каковая никогда не была в материи, и в таковой ей не бывать. В определенном аспекте он представляет собой актуальный разум и весьма близко стоит к разуму <25> приобретенному. Именно он превращает ту самость, которая была потенциальным разумом, в разум актуальный, делая интеллигибелии, прежде [лишь] потенциально умопостигаемые, актуально умопостигаемыми.

*Аналогия с солнцем*

Отношение Деятельного разума к потенциальному такое же, как отношение солнца к глазу. Ведь глаз есть [лишь] потенциальное зрение, пока он пребывает в темноте<sup>147</sup>. Потенциально темнота является прозрачностью<sup>148</sup>, но актуально – непрозрачностью, а прозрачность потенциально представляет собой освещение от напротив расположенного источника света. Когда свет появляется как в глазу, так и в воздухе или в ему подобном, то благодаря появившемуся в нем свету глаз становится актуально зрящим, как и цвета становятся актуально видимыми. <26> Более того, говорим мы, глаз становится актуально зрящим не потому, что свет и прозрачность актуально появились в нем, а потому, что по обретении актуальной прозрачности в нем появляются формы видимых предметов и по наличию этих форм в глазу он становится актуально зрящим. Поскольку же до этого он, благодаря солнечному лучу или чему-либо другому, становится актуально прозрачным и актуально прозрачным становится также соприкасающийся с ним воздух, то в таком случае потенциально видимое становится актуально видимым. Значит, началом / принципом<sup>149</sup>, благодаря которому прежде зрящий только в потенции глаз делается актуально зрящим, а потенциально видимые вещи делаются актуально видимыми, – тем началом является прозрачность, коя появляется в глазу от [воздействия] солнца.

Таким же образом в той самости, которая есть <27> потенциальный разум, появляется некая вещь, относящаяся к нему, как актуальная прозрачность – к глазу. Эта вещь, дарованная ей Деятельным разумом, ста-

<sup>146</sup> Два слова: аль-хайуля (الهيولى) и аль-мадда (المادة).

<sup>147</sup> Зулма (ظلمة).

<sup>148</sup> Ишфāф (إشفاق).

<sup>149</sup> Мабда' (مبدأ).



новится тем началом, благодаря каковому интеллигибелии, прежде потенциально умопостигаемые для означенной самости, делаются актуально умопостигаемыми для нее. И подобно тому как именно солнце, даруя глазу свет, делает его актуально зрящим и видимые предметы – актуально видимыми, точно так же именно Деятельный разум, даруя потенциальному сие начало, делает его актуальным разумом, и как раз посредством сего [начала] интеллигибелии становятся актуальными интеллигибелиями.

*Между Деятельным разумом и приобретенным разумом*

Деятельный разум есть некоторая разновидность приобретенного разума; но в нем формы вышестоящих им [материальных] сущих всегда находились и всегда будут находиться. Правда, в нем таковые наличествуют в ином порядке<sup>150</sup>, нежели тот, в котором они существуют в актуальном разуме. <28> Ведь в последнем низшее часто упорядочивается так, что оно становится впереди высшего, ибо (как это видно из книги «Вторая аналитика»<sup>151</sup>) мы часто поднимаемся от низших в бытии вещей к высшим, восходя от известного нам к неизвестному, а более совершенное в самом себе бывает менее ведомым нам. Поэтому необходимо, чтобы порядок расположения сущих в актуальном разуме был противоположен их порядку в Деятельном разуме.

Деятельный разум сначала постигает самые совершенные из сущих, а потом менее совершенные. Те формы, которые сейчас находятся в материях, в самом Деятельном разуме являются отделенными [от материи] формами, но отнюдь не в том смысле, что таковые прежде существовали в материях и впоследствии были отвлечены, – напротив, <29> они всегда пребывали в нем. Первоматерия<sup>152</sup> и прочие материи таковы, что они актуально получают формы от Деятельного разума. Сущие, чье возникновение было изначально предназначено для этого [подлунного] мира, суть означенные формы; но здесь они могут существовать только в материях, посему и производятся данные материи.

В Деятельном разуме эти формы неделимы<sup>153</sup>, а в материи – делимы. И ничего странного нет в том, чтобы Деятельный разум был неделимым или чтобы в [его] самости [были] неделимые вещи, вместе с тем он бы даровал материи подобия <30> того, что имеется в его субстанции<sup>154</sup>, но

<sup>150</sup> *Тартиб* (تَرْتِيب).

<sup>151</sup> См.: [21, II 2].

<sup>152</sup> Начальная фраза не вполне понятна (وإنما احتذى في امر المادة الأولى); текст, видимо, дефектен.

<sup>153</sup> Не дифференцированы, не расположены порознь; араб.: *гайр мункасима* (غَيْر مُنْقَسِمَة).

<sup>154</sup> *Джау́хар* (جَوْهَر).





сама материя получала бы их только делимыми. Именно так разъясняет Аристотель в том же трактате «О душе»<sup>155</sup>.

*Возражение и ответ на него*

В изложенном выше есть место, которое требует дальнейшего исследования: если возможно, чтобы эти формы существовали без материи, то зачем их вкладывать в материю, и как они могут нисходить из более совершенного бытия в менее совершенное?

Кто-то, наверное, ответит: так происходит ради того, чтобы материи достигли более совершенного бытия. Но из такого [предположения] следует, что эти формы являются к бытию только сообразно потребности материи, что противоречит мнению Аристотеля.

Или же можно ответить, что все эти [формы] находятся в Деятельном разуме потенциально. Но здесь потенциальность нельзя понимать в том смысле, что он имеет <31> потенцию<sup>156</sup> получать означенные формы, и те в будущем появляются в нем. Нет же, под этим мы лишь понимаем, что он обладает потенцией произвести их в материи как формы, и это – потенция воздействовать на нечто другое, ибо именно он делает их формами в материях.

*Потустороннее блаженство как приближение к Деятельному разуму*

Потом [Деятельный разум] стремится к тому, чтобы эти [формы в материях] становились все более и более отделенными [от материй], покада не возникнет приобретенный разум. Тогда субстанция человека – или человек с субстанциализирующим<sup>157</sup> его [фактором] – становится наиболее близким сущим<sup>158</sup> к Деятельному разуму. Таково есть высшее счастье<sup>159</sup> и последняя жизнь<sup>160</sup>: человек обретает и последнюю из тех вещей, благодаря которым он субстанциализируется, и последнюю из своих завершенностей<sup>161</sup> – когда то последнее, через каковое он субстанциализируется, совершает действие, [свойственное] последнему субстанциализирующему [фактору]; а ведь именно сие и подразумевается

<sup>155</sup> См.: [14, III 6].

На этом заканчивается краткая версия трактата. В рукописях фигурируют такие заключительные фразы, как: (تَمَّتْ الْمَقَالَةُ وَالْحَمْدُ لِوَاهِبِ الْخَيْرِ وَالْعَاصِمِ عَنِ الضَّلَالَةِ); (تَمَّتْ الْمَقَالَةُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَزِيزِ); (تَمَّتْ الْمَقَالَةُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ); (تَمَّتْ الْمَقَالَةُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ); (تَمَّتْ فِي أَوَّلِ الظُّهْرِ مِنْ يَوْمٍ...); (تَمَّتْ الْمَقَالَةُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ).

<sup>156</sup> *Фй куввати-хи (في قوته).*

<sup>157</sup> Глагол *таджаухара (تَجَوَّهَر)*.

<sup>158</sup> *Акраб шай' (أَقْرَبَ شَيْئاً).*

<sup>159</sup> *Ас-са'ада аль-кусу'а (السَّعَادَةُ الْكُصُوعِي).*

<sup>160</sup> *Аль-хай'ат аль-ахира (الْحَيَاةُ الْأَخْرَى)*, сокр. *аль-ахира*; так в Коране (напр., 2: 4, 86) обычно обозначается будущая, потусторонняя жизнь.

<sup>161</sup> *Кам'ялю-ху аль-ахйр (كَمَالِهِ الْأَخِير)*; та или иная вещь субстанциализируется через родовые признаки; завершенность (совершенство, энтелехия) – дополнительное качество, которое может иметься у нее как представителя данного вида.



под «последней жизнью»<sup>162</sup>. И раз [приобретенный разум] уже не воздействует на что-либо внешнее по отношению к себе, но для него действовать – это приведение себя к бытию, так что его самость, [результат] действия и [процесс] действия<sup>163</sup> суть одно и то же.

Для своего бытия<sup>164</sup> сей разум отныне не требует тела, которое служило бы материей для него, и ни для чего-либо из своих деяний он не нуждается в помощи какой-нибудь психической силы, [находящейся] в теле, <32> или в использовании какого-нибудь телесного орудия<sup>165</sup> вообще. Ведь наименее совершенное [бытие] его (разума) самости состоит в том, что для своего наличия<sup>166</sup> в качестве сущего<sup>167</sup> требуется, чтобы тело служило ему материей, а он – формой в [органическом] теле или теле<sup>168</sup> вообще. Более совершенное – это тогда, когда для своего наличия ему не требуется служение тела в качестве материи для него, но в своих действиях или во многих из них он нуждается в использовании телесной силы (например, чувства или воображения<sup>169</sup>) и ее содействии. Высшее же совершенство своего бытия он достигает на упомянутой выше стадии.

### Перворазум

*Деятельный разум не перманентно действует,  
поэтому не является первоначалом всех сущих*

Что касается бытия Деятельного разума, то оно показано в трактате «О душе»<sup>170</sup>. Ясно, что этот разум не всегда функционирует, но в одно время действует, в другое – нет. Такое [прекращение работы] необходимо происходит или от вещи, которая действует, или же от вещи, на которую она действует соответственно разным соотношениям<sup>171</sup>, т.е. меняется от одной соотношенности к другой.

Если Деятельный разум не всегда пребывает в своем высшем совершенстве, то он не только меняется от одной соотношенности к другой, но также меняется по своей самости. Поскольку его высшее совершенство [заключено] в его субстанции, то должно быть, чтобы по самой своей

<sup>162</sup> Аль-Фараби обыгрывает однокоренные прилагательные *ākhira* («последняя, последующая») в обозначении потусторонней жизни и *akhīr* («последняя») в обозначении высшей / последней завершенности.

<sup>163</sup> *Zāt* (ذَات) , *fi'l* (فِعْل) и *an ya'f'al* (أَنْ يَفْعَل) соответственно.

<sup>164</sup> *Wudjūd* (وُجُود).

<sup>165</sup> *Āla jisimāniyya* (آلَة جِسْمَانِيَّة).

<sup>166</sup> Или: конституции, субсистенции; араб.: *kywām* (قِيَام).

<sup>167</sup> *Mawdjud* (مَوْجُود).

<sup>168</sup> *Badan* (بَدَن) или *djism* (جِسْم).

<sup>169</sup> Аль-Хисс (الْحَسَن) или *at-tahayyūl* (التَّحَيُّل).

<sup>170</sup> См.: [14, III 5].

<sup>171</sup> Ед. ч. *nisba* (نِسْبَة).



субстанции он одно время пребывает в потенции, а в другое время – в акте; и то, что в потенции присуще его [самости], [должно быть] материей для того, <33> что актуально присуще его [самости]. Однако мы полагали<sup>172</sup> его (Деятельный разум) отделенным от всякой материи, и раз он таков, то перманентно пребывает в своем высшем совершенстве, откуда с необходимостью следует, что он меняется [лишь] от одной соотнесенности к другой.

Итак, означенный недостаток<sup>173</sup> исходит не от самости сего разума, но от факта того, что он не всегда встречает вещь, на которую может воздействовать. И таковое бывает или потому, что к этому не предрасположена соответствующая материя и субстрат, на который он может действовать, или из-за внешнего препятствия, каковое потом снимается, или в силу обеих причин вместе. Отсюда явствует, что в нем нет достаточной [силы] выступать в качестве первопричины<sup>174</sup> для всех сущих: раз ему требуется представление готовой материи, на каковую он будет воздействовать, и отсутствие данного препятствия, то в его самости и субстанции нет достаточной [силы] для дарования [бытия]<sup>175</sup> всем вещам; т.е. в самой его субстанции есть некоторый изъян<sup>176</sup> в аспекте создания многих сущих<sup>177</sup>.

Но вещь, в чьей субстанции есть изъян, не имеет достаточной [силы]<sup>178</sup> для того, чтобы ее бытие исходило от нее самой, а не от другой вещи. Отсюда необходимо следует, что своим бытием [Деятельный разум] обязан другому началу и что имеется другая причина<sup>179</sup>, содействующая ему в даровании материи, на кою он воздействует.

*Движения небесных тел восходят к двигателю первого неба*

Ясно, что субстратами, на которые Деятельный разум воздействует, служат тела или силы в телах, которые (тела) суть возникающие – уничтожающиеся<sup>180</sup>. И в трактате <34> «О возникновении и уничтожении»<sup>181</sup>

<sup>172</sup> Мы принимаем данную в некоторых рукописях версию – *вада'на* (وضعنا), вместо фигурирующей в основном тексте *васафна* (وصفنا).

<sup>173</sup> Когда он в одно время действует, а в другое – нет.

<sup>174</sup> *Аль-мабда' аль-авваль* (الْمَبْدَأُ الْأَوَّل).

<sup>175</sup> *И'tā'* (إِغْطَاء).

<sup>176</sup> *Накс* (نَقْص).

<sup>177</sup> По-видимому, здесь имеется скрытая полемика с Александром Афродисийским, полагавшим Деятельный разум первопричиной мира.

<sup>178</sup> *Кифāйа* (كِفَايَة).

<sup>179</sup> *Сабаб* (سَبَب).

<sup>180</sup> *Мутакавина фāсида* (مُتَكَوِّنَةٌ فَاسِدَةٌ); это тела подлунного мира – они возникают во времени, а потом исчезают.

<sup>181</sup> Араб. *аль-Каун ва-ль-фасād* (الْكُونُ وَالْفَسَاد). См.: [22, II 10].



показано, что небесные тела суть первичные действующие причины<sup>182</sup> для означенных тел; такие<sup>183</sup>, значит, предоставляют Деятельному разуму материи и субстраты, на кои он воздействует.

Всякое же небесное тело движимо неким двигателем<sup>184</sup>, который совсем не является ни телом, ни [чем-то] в теле; и этот двигатель служит причиной бытия сего [небесного] тела – тем, благодаря чему оно субстанциализируется. Ступень этого двигателя в плане бытия (какое есть его субстанция), – это ступень бытия означенного тела: двигатель более совершенного из тел более совершенен по бытию. Совершеннейшим же по бытию является первое<sup>185</sup> небо<sup>186</sup>, а следовательно, совершеннейший по бытию – двигатель сего неба.

*Двигатель первого неба имеет двойственную природу,  
поэтому сам должен иметь начало*

Вместе с тем двигатель первого неба представляет собой начало, от которого [исходит] бытие двух различных вещей. Одна из них – это та, через которую первое небо субстанциализируется, а оно есть телесная субстанция или нечто телесное; другая – двигатель сферы неподвижных звезд<sup>187</sup>, а такая самость не есть ни тело, ни [нечто] в теле. И невозможно, чтобы [двигатель первого неба] произвел обе эти вещи в одном и том же аспекте или через что-то единое в своей самости, благодаря которому оно субстанциализируется<sup>188</sup>, но [производит их] через две природы, <35> одна из коих более совершенна, нежели другая: начало, через которое он дарует более совершенную вещь, каковая не есть ни тело, ни сила в теле<sup>189</sup>, более совершенно, чем то [начало], через которое он дарует телесную, менее совершенную вещь<sup>190</sup>. Значит, он субстанциализируется двумя природами, благодаря каковым он и существует; а посему за его бытием стоит некоторое начало, ибо делимое [нуждается] в некоторой причине, обуславливающей те [составляющие], благодаря коим оно субстанциализируется.

Отсюда следует, что двигатель первого неба не может служить первоначалом для всех сущих: сам он непременно имеет некоторое начало, и таковое более совершенно по бытию, нежели он.

<sup>182</sup> Читая *асбāб*, вместо фигурирующей в оригинале версии *аксām* (أقسام).

<sup>183</sup> Небесные тела.

<sup>184</sup> *Мухаррик* (مُحَرِّك).

<sup>185</sup> Крайнее.

<sup>186</sup> *Ас-самā' аль-ӯля* (السَّمَاءُ الْأُولَى).

<sup>187</sup> *Фаляк аль-кавакиб ас-сāбита* (فَلَكَ الْكَوَاكِبِ الثَّابِتَةِ).

<sup>188</sup> Араб. текст фразы «через что-то...»: (وأمر واحد في ذاته مما به تجوهره).

<sup>189</sup> Двигатель сферы неподвижных звезд.

<sup>190</sup> Тело первого неба.



*Первоначало есть разум*

Поскольку двигатель первого неба не является материей и не [находится] в материи, отсюда необходимо следует, что по своей субстанции таковой представляет собой разум – он умопостигает и свою самость, и самость той вещи, которая выступает началом для его бытия. Ясно, что та из его двух природ, коей он умопостигает начало своего бытия, – это и есть наиболее совершенная из двух его природ, а та, [коей он умопостигает]<sup>191</sup> собственную [самость], – наименее совершенная. Для деления его самости на две природы он не нуждается в чем-то ином, нежели эти две [стороны умопостижения].

Что же касается начала, через которое субстанциализируется двигатель первого неба, то таковое необходимо является единым во всех аспектах. И никак невозможно, чтобы существовала иная вещь, которая превосходила бы его по совершенству, или чтобы у него имелось какое-то начало. Значит, оно есть начало всех начал, первое начало всех сущих.

Таково Начало, о Котором рассуждает Аристотель в <36> книге «Лямбда» трактата «Метафизика»<sup>192</sup>. Каждое из тех других [начал] также является разумом, но Сие есть перворазум, первосущее, первоединое и первоистинное<sup>193</sup>; и именно в соответствующем порядке [исхождения] от Него те становятся разумами. Но дальнейшее исследование этих тем выходит за намеченные нами рамки.

С миром!<sup>194</sup>

### Литература

1. аль-Фараби. Совершенный град. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 106–206.

2. Ефремова Н. Ноология восточных перипатетиков. В: Фролова Е. А. (ред.) *Средневековая арабская философия: проблемы и решения*. М.: Восточная литература; 1986. С. 146–173.

3. Liber Alfarabii de intellectu et intellecto. In: Gilson E. *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant*. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age; 1929. Vol. 4. P. 115–126.

4. [аль-Фараби]. Рассуждение Второго Учителя аль-Фараби о значениях [слова] интеллект. В: аль-Фараби. *Философские трактаты*. Алма-Ата: Наука; 1970. С. 17–38.

<sup>191</sup> Текст оригинала дефектен.

<sup>192</sup> В девятой главе книги «Лямбда» (т.е. книга XII) говорится о перводвигателе Вселенной как о высшем уме. Но Аристотель не объявляет этот ум началом всех сущих.

<sup>193</sup> Аль-'акль аль-авваль (العقل الأوّل), аль-маўджуд аль-авваль (الموجود الأوّل), аль-вāхид аль-авваль (الواحد الأوّل), аль-хакк аль-авваль (الحق الأوّل).

<sup>194</sup> Ва-с-салām (وَالسَّلَام); в одной рукописи добавлено: (وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ وَ صَلَوَاتُهُ عَلَى مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ وَآلِهِ).



5. аль-Фараби. Макāля фй ма'āни аль-'акль. В: Dieterici F. (ed.). *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen*. Leiden: Brill; 1890. P. 39–48.
6. 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.
7. Аристотель. Метафизика. В: Аристотель. *Сочинения*. Т. 1. М.: Мысль; 1976. С. 63–367.
8. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014.
9. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': аль-Иляхийят*. Каир: Визарат ас-сакафа ва-ль-иршад аль-кауми; 1960. (На араб. яз.)
10. 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.
11. аль-Фараби. Гражданская политика. В: аль-Фараби. *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата: Наука; 1973. С. 45–168.
12. аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. В: аль-Фараби. *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата: Наука; 1973. С. 169–274.
13. Аристотель. Политика. В: Аристотель. *Сочинения*. Т. 4. М.: Наука; 1984. С. 375–644.
14. Аристотель. О душе. В: Аристотель. *Сочинения*. Т. 1. М.: Наука; 1976. С. 371–448.
15. Аристотель. Фй ан-нафс. В: Балдави А. (ред.). *Аристоталис, Фи ан-нафс*. Эль-Кувейт: Викалят аль-матбу'ат; 1980. С. 3–88. (На араб. яз.)
16. Alexander of Aphrodisias. De intellectu. In: Todd R. B. *Two Greek Aristotelian commentators on the intellect*. Toronto, Ont., Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies; 1990. P. 45–58.
17. [Александр Афродисийский]. Макāлят аль-Искандар аль-Афрūdйсй фй аль-'акль 'аля ра'и Аристūtālйс. В: Бадави А. (ред.). *Шурӯх 'аля Аристӯ...* Бейрут: Дār аль-Машрик; 1971. С. 31–42. (На араб. яз.)
18. аль-Фараби. Существо вопросов. В: аль-Фараби. *Естественно-научные трактаты*. Алма-Ата: Наука; 1987. С. 229–250.
19. аль-Кинди. О разуме. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 99–102.
20. Аристотель. Никомахова этика. В: Аристотель. *Сочинения*. Т. 4. М.: Мысль; 1984. С. 53–293.
21. Аристотель. Вторая аналитика. В: Аристотель. *Сочинения*. Т. 2. М.: Мысль; 1978. С. 255–346.
22. Аристотель. О возникновении и уничтожении. В: Аристотель. *Сочинения*. Т. 3. М.: Мысль; 1981. С. 379–440.

## References

1. al-Fārābī. The Perfect city. 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. 106–206. (In Russ.)



2. Efremova N. V. Noology of Eastern peripatetics. In: Frolova E. A. (ed.) *Medieval Arabic Philosophy: Problems and Solutions*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1986, pp. 146–173. (In Russ.)
3. Liber Alfarabii de intellectu et intellecto. In: Gilson E. *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant*. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age; 1929. Vol. 4. P. 115–126.
4. [al-Fārābī]. Discourse of the Second Teacher al-Farabi on the meanings of [the word] "intellect". In: al-Fārābī. *Philosophical treatises*. Alma-Ata: Nauka; 1970, pp. 17–38.
5. al-Fārābī. Maqāla fī mā'anī al-'aql. In: Dieterici F. (ed.). *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen*. Leiden: Brill; 1890, pp. 39–48.
6. 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](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295).
7. Aristotle. *Metaphysics*. In: Aristotle. *Collected works*. Moscow: Mysl; 1976. Vol. 1, pp. 63–367. (In Russ.)
8. Ibrahim T. K., Efremova N. V. *Islamic religious philosophy (falsafa)*. Kazan: Kazan University; 2014. (In Russ.)
9. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': al-Ilāhīyyāt*. Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qawmī; 1960. (In Arabic.)
10. 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.)
11. al-Fārābī. Civil politics. In: al-Fārābī. *Socio-ethical treatises*. Alma-Ata: Nauka; 1973, pp. 45–168. (In Russ.)
12. al-Fārābī. Aphorisms of the statesman. In: al-Fārābī. *Socio-ethical treatises*. Alma-Ata: Nauka; 1973, pp. 45–168. (In Russ.)
13. Aristotle. *Politics*. In: Aristotle. *Collected works*. Moscow: Nauka; 1984. Vol. 4, pp. 375–644. (In Russ.)
14. Aristotle. *On the Soul*. In: Aristotle. *Collected works*. Moscow: Nauka; 1976. Vol. 1, pp. 371–448. (In Russ.)
15. Aristotle. *Fi an-nafs*. In: Badawī A. (ed.). *Aristutalis, Fi an-nafs*. Kuwait: Wikalat al-matbu'at; 1980, pp. 3–88. (In Arabic.)
16. Alexander of Aphrodisias. *De intellectu*. In: Todd R. B. *Two Greek Aristotelian commentators on the intellect*. Toronto, Ont., Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies; 1990, pp. 45–58.
17. [Alexander of Aphrodisias]. Maqālat al-Iskandar al-Afrūdīsī fī al-'aql 'alā ra'ī Aristūtālīs. In: Badawī A. (ed.). *Shurūh 'alā Aristū...* Beirut: Dār al-Mashriq; 1971, pp. 31–42. (In Arabic.)
18. al-Fārābī. *Fontes Quaestionum*. In: al-Fārābī. *Naure science treatises*. Alma-Ata: Nauka; 1987, pp. 229–250. (In Russ.)
19. al-Kindi. *On intellect*. 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. 99–102. (In Russ.)



20. Aristotle. *Nicomachean Ethics*. In: Aristotle. *Collected works*. Moscow: Mysl; 1984. Vol. 4, pp. 375–644. (In Russ.)

21. Aristotle. *Posterior Analytics*. In: Aristotle. *Collected works*. Moscow: Mysl; 1978. Vol. 2, pp. 255–346. (In Russ.)

22. Aristotle. *On Generation and Corruption*. In: Aristotle. *Collected works*. Moscow: Mysl; 1981. Vol. 3, pp. 379–440. (In Russ.)

### **Информация о переводчике**

**Тауфик Ибрагим**, доктор филологических 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».

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 4 ноября 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 19 ноября 2019 г.  
Принята к публикации: 25 ноября 2019 г.

### **Information about the translator**

**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 Examining Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor to the Periodical «Minbar. Islamic Studies» (Russian Federation).

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Article info**

Received: November 4, 2019  
Reviewed: November 19, 2019  
Accepted: November 25, 2019





Rudenko N. V. "An Article with the Discourse on Governing" and "A Discourse on the Warring States [Period]": Political and Philosophical Essays by Li Zhi  
*Orientalistica*. 2019;2(4):983–1006

DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-4-983-1006

УДК 94(31)=581=161.1

Оригинальная статья  
Original Paper

## «Статья с суждениями об управлении» и «Суждения о [периоде] Сражающихся царств»: политико-философские эссе Ли Чжи

Н. В. Руденко

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9055-6234>; e-mail: [nikolay\\_rudenko@mail.ru](mailto:nikolay_rudenko@mail.ru)

**Аннотация:** статья является продолжением исследования раздела «Разнородные произведения» («Цза-шу» 雜述) знаменитой «Книги для сожжения» («Фэнь-шу» 焚書) Ли Чжи (李贄, 1527–1602) и представляет первые переводы политико-философских эссе Ли Чжи «Статья с суждениями об управлении» («Лунь-чжэн пянь» 論政篇) и «Суждения о [периоде] Сражающихся царств» («Чжань-го лунь» 戰國論). Главным идейным посылом данных текстов является представление о том, что методы государственного управления не являются однозначно и навсегда определенными, но должны варьироваться в зависимости от объекта управления и актуальной изменчивой обстановки.

**Ключевые слова:** китайская философия; Книга для сожжения; Ли Чжи; Лунь-чжэн пянь; Мин; неоконфуцианство; Фэнь-шу; Чжань-го лунь

**Благодарности:** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-311-00158 «Исследование и перевод главных философских сочинений китайского мыслителя Ли Чжи (1527–1602), входящих в «Книгу для сожжения» (Фэнь шу)».

**Для цитирования:** Руденко Н. В. «Статья с суждениями об управлении» и «Суждения о [периоде] Сражающихся царств»: политико-философские эссе Ли Чжи. *Ориенталистика*. 2019;2(4):983–1006. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-983-1006.

## “An Article with the Discourse on Governing” and “A Discourse on the Warring States [Period]”: Political and Philosophical Essays by Li Zhi

N. V. Rudenko

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9055-6234>; e-mail: [nikolay\\_rudenko@mail.ru](mailto:nikolay_rudenko@mail.ru)

**Abstract:** the article comprises the continuation of research on the chapter called «The Diverse Writings» (*Za shu* 雜述) from the famous «A Book to Burn» (*Fen shu* 焚書), the *opus magnum* of the thinker Li Zhi (李贄, 1527–1602) from the late Ming. It



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





presents the first translations into Russian of essays by Li Zhi, which deal with such issues as politics and governing. They are «An Article with the Discourse on Governing» (論政篇 *Lun zheng pian*) and «A Discourse on the Warring States [Period]» (戰國論 *Zhan guo lun*). The main idea of these texts could be described as follows: the methods of governing are never cast in iron and remain without an alternative. They should vary depending on the object of governing and the current situation, which always changes.

**Keywords:** *Fen shu*; Li Zhi 李贄; *Lun zheng pian* 論政篇; Ming dynasty; Neo-Confucianism; philosophy, Chinese; *Zhan guo lun* 戰國論

**Acknowledgements:** The paper is supported by RFBR, grant No. 18-311-00158, «Study and translation of the main philosophical works of the Chinese thinker Li Zhi (1527–1602), included in the “Book to Burn” (*Fen Shu*)».

**For citation:** Rudenko N. V. “An Article with the Discourse on Governing” and “A Discourse on the Warring States [Period]”: Political and Philosophical Essays by Li Zhi. *Orientalistica*. 2019;2(4):983–1006. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-983-1006.

Философские взгляды и творчество Ли Чжи (Ли Чжо-у, 1527–1602) характеризуются редкой провокативностью и свободомыслием даже на фоне идейного разнообразия эпохи Мин. Его индивидуалистическая риторика, апология проявления естественных эмоций в творчестве и скепсис по отношению к высказываниям Конфуция и мудрецов древности становились в резкую оппозицию как к господствовавшему в государственной идеологии, строго регламентированному в плане трактовки канонических текстов «учению о принципе» (*ли-сюэ* 理學), так и к убеждениям большей части представителей образованного класса, ратовавших за возвращение к древним стандартам в политике и искусстве. Кроме того, Ли Чжи провоцировал ревнителей общественной морали вызывающими поступками, например принятием в учение как мужчин, так и женщин, в связи с чем его обвиняли в разврате. В конце концов философ был обвинен императором Чжу И-цзюнем (девиз правления Вань-ли, 1572–1620) в «извращении пути и смущении люда» и заключен в тюрьму, где погиб, вероятно, покончив жизнь самоубийством.

В продолжение опубликованных ранее переводов Ли Чжи (李贄, 1527–1602) [1–3] настоящая статья представляет первый перевод на русский язык двух других эссе Ли Чжи из раздела «Разнородные произведения» («Цза-шу» 雜述) «Книги для сожжения» («Фэнь-шу» 焚書) – «Статьи с суждениями об управлении» («Лунь-чжэн пянь» 論政篇) и «Суждений о [периоде] Сражающихся царств» («Чжань-го лунь» 戰國論). Эти эссе объединены общей темой – проблемами управления государством: первая посвящена главным образом внутренней политике, вторая – внешней.

«Статья с суждениями об управлении» предположительно была написана в бытность Ли Чжи главой префектуры Яоань (Яоань чжи-фу 姚安知



府) провинции<sup>1</sup> Юньнань в 1580 г., из европейских языков ранее она была переведена лишь на немецкий язык Ф. Гримбергом (к сожалению, на мой взгляд, весьма неудачно) [4, S. 215–218]. Второе эссе было написано не позднее 1588 г. и, помимо «Книги для сожжения», вошло также в «Книгу для сокрытия» («Цан-шу» 藏書) в качестве приложения к биографии Лю Сяна<sup>2</sup>. Оно было переведено на немецкий язык тем же Ф. Гримбергом [4, S. 228–230] и на английский – Р. Хэндлер-Шпиц [5, p. 89–91].

Данные тексты принадлежат к жанру «суждений» (лунь 論), который наряду с «толкованиями» (шо 說), «разборами» (цзе 解) и «речами» (юй 語) отличается наибольшей философичностью среди всех эссе «Книги». Оригиналы текстов на вэньяне сверены с ксилографом «Книги для сожжения» периода Вань-ли (т.е. не позднее 1620 г.), который хранится в Национальном архиве Японии (полный список китайских текстов из данной коллекции см.: [6]).

### Статья с суждениями об управлении

#### 論政篇

Написано для Ло<sup>3</sup> [из] округа Яо<sup>4,5</sup>

為羅姚州作

Прежде сего [дня главой сей] области был Ян Дун-ци<sup>6</sup>, а наньчунский<sup>7</sup> Чэнь Цзюнь-ши<sup>8</sup> был этому округу заступником. Вместе с едущим

<sup>1</sup> Формально в эпоху Мин крупнейшие административные единицы именовались «[территориями, подчиненными] ведомствам по осуществлению государственного управления» (*бу-чжэн сы* 布政司), но для краткости в этой статье они будут называться «провинциями».

<sup>2</sup> Лю Сян (劉向, 77 –6 до н.э.), изначальное имя Гэн-шэн (更生), прозвание Цзы-Чжэн (子政). Выдающийся канонист и литератор, редактор ряда древних текстов, в том числе и «Стратегий сражающихся царств» (см. примеч. 28).

<sup>3</sup> Ло Ци (羅琦, годы жизни неизвестны) – ведающий округом (*чжи-чжоу* 知州) Яочжоу, подчиненный Ли Чжи. Ф. Гримберг принял его за Ло Жу-фана (羅汝芳, 1515–1588), одного из ближайших друзей философа.

<sup>4</sup> Яо (姚) – округ (*чжоу* 州), входивший в префектуру Яоань, которым в 1577–1580 гг. руководил Ли Чжи.

<sup>5</sup> В ксилографе ниже имеется второй подзаголовок: «Совершенные слова» («Чжи-янь» 至言)

<sup>6</sup> Ян Жи-цзань (楊日贊, годы жизни неизвестны), псевдоним (*хао* 號) Дун-ци (東淇) – при императоре Ши-цзуне (世宗, 1521–1567) занимал должность ведающего префектурой Яоань, как и Ли Чжи. Ф. Гримберг принял его за знаменитого поэта Ян Шэня (楊慎, 1488–1559), который действительно долго жил в Юньнани, но не занимал там никаких руководящих должностей.

<sup>7</sup> Наньчун (南充) – уезд (*сянь* 縣) в префектуре (*фу* 府) Шуньцин (順慶) провинции Сычуань, место рождения Чэнь Лу.

<sup>8</sup> Чэнь Лу (陳輅, годы жизни неизвестны), прозвание (*цзы* 字) Цзюнь-ши (君實) – при Ши-цзуне занимал должность ведающего округом Яочжоу, как и Ло Ци.



отдельно<sup>9</sup> Чжан Ма-пином<sup>10</sup> и мужем-эрудитом<sup>11</sup> Чэнь Мин-шанем<sup>12</sup> были выдающимися [деятелями] одного времени – можно сказать, [времени] пышного расцвета! Ныне прошло [уже] более тридцати лет, как [вы,] государь, приехали, чтобы стать заступником округа [Яочжоу]. Мы с государем Чжоу<sup>13</sup> и государем Чжаном<sup>14</sup> все прибыли [сюда] один за другим по порядку. Старейшины украдкой вздыхали в стороне: «Да, разве похоже это на прежние времена? Как же они величественны, еще пышней, [чем прежде]!».

先是楊東淇為郡，南充陳君實守是州，與別駕張馬平、博士陳名山皆卓然一時，可謂盛矣！今三十餘年，而君來為州守，予與周君、張君各以次先後並至。諸父老有從旁竊嘆者曰：“此豈有似於曩時也乎？何其濟濟尤盛也！”

Вскоре князь Тан<sup>15</sup> сошел с повозки, [прибыв с инспекцией, и принялся] вновь и вновь задавать вам вопросы – и всякий раз [в ответ ему] я заявлял: «Все здешние коллеги-чиновники впервые увиделись вновь за [последние] несколько десятков лет<sup>16</sup>. Надеюсь, князь сознательно отнесется к возвращению [талантов] в верхах, не стоит порождать подозрений и недоверия – [этого] уже [будет] достаточно! Лишь я, ведающий префектурой, один [тут] человек никудышный. Пусть так, [но здесь] есть много достойных [стоять] над людьми – [они] мне поддержка и подмога. Пусть [я] и никудышный, а [все же] какой с того вред?» Князь Тан выслушал мою речь и восхитился ею.

未幾，唐公下車，復爾相問，予乃驟張之曰：“此間官僚皆數十季而一再見者也，願公加意培植於上，勿生疑貳，足矣。惟余知府一人不類。雖然，有多賢足以上人，為予夾輔，雖不類，庸何傷？”唐公聞予言而壯之。

<sup>9</sup> «Едущий отдельно» (*бе-цзя* 別駕) – устаревшее название должности помощника правителя префектуры, которая при Ли Чжи имела уже другое наименование – «проницательный в решениях» (*тун-пань* 通判).

<sup>10</sup> Чжан И (張翊, годы жизни неизвестны), псевдоним Ма-пин (馬平) – при Ши-цзуне занимал должность проницательного в решениях префектуры Яоань.

<sup>11</sup> Муж-эрудит (*бо-ши* 博士) – устаревшее название должности окружного инспектора образования, которая при Ли Чжи имела уже другое наименование – «наставник-преподаватель» (*цзяо-шоу* 教授).

<sup>12</sup> Чэнь Шэн (陳生, годы жизни неизвестны), псевдоним Мин-шань (名山) – при Ши-цзуне занимал должность наставника-преподавателя.

<sup>13</sup> Личность не установлена, возможно, глава одной из областей в префектуре Яоань.

<sup>14</sup> Личность не установлена, возможно, глава одной из областей в префектуре Яоань.

<sup>15</sup> Тан Вэнь-цань (唐文燦, 1525–1603), прозвание Жо-со (若索), псевдоним Цзянь-цзянь (鑑江) – чиновник, в описываемое время занимал должность помощника в делах (*цянъ-ши* 僉事) провинциального правительства и осуществлял инспекцию тракта Эрхай (洱海).

<sup>16</sup> Видимо, Ли Чжи подчеркивает здесь продолжительность и непрерывность их работы.



Той весной оба приказа<sup>17</sup> отчитались об [исполнении] распоряжения, [вы], государь, и все [прочие] государи в полном составе удостоились благочинного приема. Хоть и никудышен я, а тоже не по заслугам сверх меры [оказался к тому] причастен – позапрошлогодние слова мои в конечном счете соответствовали [действительности]<sup>18</sup>. Именно поэтому составил я [еще] раз эту речь, чтобы поздравить [вас], государь, и всех [других] государей. А ведь всего-то сказал я, что никудышен, дабы так доложить [наверх] о [вас,] государях.

是春，兩臺復命，君與諸君俱蒙禮待。雖予不類，亦竊濫及，前季之言迨合矣。予固因彙次其語，以為君與諸君賀，而獨言予之不類者，以質於君焉。

Итак, некогда послушал я обладающих путем-дао и глубоко прочувствовал<sup>19</sup> толкование [принципа] «вести народ соотносясь с [его] природой»:

蓋余嘗聞于有道者而深有感于“因性牖民”之說焉。

«Путь-дао – это дорога, [и она] не ограничивается одной тропой.

Природа – это то, что порождается сердцем, [и она] также не ограничивается одной только разновидностью.

夫道者，路也，不止一途，  
性者，心所生也，亦非止一種已也。

Есть те, кто служит чиновником в землях [инородцев] и желает,

– чтобы те устремились по той же [дороге], какой прошли они сами;

– чтобы те стали поливать-орошать<sup>20</sup> то же, что они взрастили-возделали в самих себе.

<sup>17</sup> Ведомство по осуществлению государственного управления (*бу-чжэн сы* 布政司) и ведомство проверок и расследований (*ань-ча сы* 按察司), провинциальные органы исполнительной и судебной власти.

<sup>18</sup> В современном издании 2018 г. вместо *дай* 迨 «достигать, по достижении» указан иероглиф *дай* 殆, который Чжан Цзянь-е поясняет как «почти» и переводит как «почти осуществились» [7, с. 716, 718]. На мой взгляд, из контекста неясно, почему слова Ли Чжи могли прийти к месту или осуществиться не полностью, а лишь «почти», потому выбор был сделан в пользу объединяющего оба эти иероглифа значения «в конечном счете, в конце концов» (*殆* имеет и такое значение).

<sup>19</sup> В современном издании здесь стоит не *гань* 感 «чувствовать, ощущать», а *хо* 惑 «приходить в замешательство, быть сбитым с толку», что кардинально меняет смысл предложения. При этом в переводе Чжан Цзянь-е на современный китайский и вовсе сохранены оба значения – «глубоко прочувствовал замешательство» [7, с. 718]. Любопытно, что в издании 2010 г. под редакцией того же Чжан Цзянь-е в тексте на *вэньяне* был указан *гань*, а в примечании было сказано, что в старом издании «Чжунхуа шуцзюй» вместо *гань* указан *хо*. Издание 2018 г., в отличие от 2010 г., было выпущено как раз «Чжунхуа шуцзюй», что, возможно, и подтолкнуло автора к некоему компромиссу между новой и старой редакциями текста.

<sup>20</sup> То есть культивировать то же самое, ухаживать за этим.



有仕於土者，乃以身之所經歷者而欲人之同往，  
以己之所種藝者而欲人之同灌溉。

Это [означает]

– с помощью эталонной политики  
– править неэталонным народом.

Разве [не значит это] закрыть глаза на принцип [здорового смысла]?

是以有方之治  
而馭無方之民也。  
不亦昧於理歟？

Далее:

Политика благородного мужа укоренена в [собственной] личности,  
Политика совершенного человека соотнесена с [другими] людьми.

То, что укоренено в [собственной] личности, берется непременно у  
самого себя;

То, что соотнесено с [другими] людьми, незыблемо покорно народу.

Эффекты от этих [двух разных] политик, несомненно, будут сами по  
себе отличаться!

且夫:

君子之治，本諸身者也，  
至人之治，因乎人者也。  
本諸身者取必于己，  
因乎人者恆順於民，  
其治效固已異矣。

[Другие] люди и [ты] сам не похожи друг на друга. [И тем не менее:]  
Наличествует что-то в тебе

– и ожидаешь, что у [других] людей одинаково будет это наличество-  
вать;

Отсутствует что-то в тебе

– и ожидаешь, что у [других] людей одинаково будет это отсут-  
ствовать.

夫人之與己不相若也。

有諸己矣而望人之同有；  
無諸己矣而望人之同無。

Сие не значит, что в сердце твоём нет взаимности,

Однако сие значит, что это [всего лишь]

– наличие – отсутствие [только] одной, [твоей] личности,

– а не проникновение в наличие – отсутствие [всей] Поднебесной.

А желание создать [из своего] образец [того, что должно] наличествовать и отсутствовать, чтобы упорядочить и выровнять ее,  
[Поднебесную], есть заблуждение!



此 其心非不恕也，  
然此乃一身之有無也，  
而非通於天下之有無也。  
而欲為一切有無之法以整齊之，  
惑也！

При такой [политике] будет:  
– обилие директив и поучений,  
– применение наказаний и пыток,  
– а в народе с каждым днем будет все больше происшествий.

於是有條教之繁，  
有刑法之施，  
而民日以多事矣。

Те, кто мудр и достоин, один за другим обращаются к моему поучению.  
А глупцы и недостойные – удаляются [от него]!  
В этом [случае] будут приказы о мечении и отделении благонравного от дурного,

И с тех [пор люди] разделятся на благородных мужей и мелких людей.

Разве не чрезмерным будет [такое] однозначное разделение и не приведет ли оно к тому, что им, [людям,] придется соперничать?

其智而賢者，相率而歸吾之教，  
而愚不肖，則遠矣！  
於是有旌別淑慝之令，而君子小人從此分矣。  
豈非別白太甚，而導之使爭乎？

Совершенный человек – не таков:  
Соотносится с теми, кем управляет, не изменяет их обычаев;  
Покорен их природе, не препятствует их способностям.  
至人則不然：因其政不易其俗，  
順其性不拂其能。

[Если] услышанное и увиденное [в них] уже устоялось,  
[Они] не пожелают искать понимания нового ушами и глазами –  
Боюсь, они, не пробудившись, испугаются.

[Если] движения – остановки уже успокоились,  
[Они] не пожелают утяжелить их наручниками и колодками –  
Боюсь, [они], запутавшись, повалятся и падут».

聞見熟矣，不欲求知新於耳目，恐其未寤而驚也。  
動止安矣，不欲重之 以桎梏，恐其 繫而顛且仆也。

Ныне моя политика в префектуре [заключается в следующем:] привечать доброе с превеликой взаимностью и ненавидеть злое также с безмерной строгостью. «Привечать доброе с превеликой взаимностью» –



это, похоже, [верно], но «ненавидеть в людях злое с безмерной строгостью»... как же понять, что в тебе самом нету злого? А тому, кто и на политику, [что основывается на] обращении к [собственной] личности, покуда не способен, куда ж надеяться, что сможет «соотноситься с природой, чтобы вести народ»

今予之治郡也，取善太恕，而疾惡也過嚴。夫取善太恕，似矣，而疾人之惡，安知己之無惡乎？其於反身之治且未之能也，況望其能因性以牖民乎？

Вот почему все больше страшусь я [своей] никудашности и во всем опираюсь и полагаюсь на [вас,] государь. Слышал я, что [вы], государь, родились и выросли в [горах] Цзяньмэнь<sup>21</sup>, а когда возмужали и заступили на службу, пересекли [горы] Тайхуа<sup>22</sup> и в уединении оглядели бескрайний простор с пика Хэньюэ<sup>23</sup>. Неужто там, [в горах,] не оказалось совершенного человека, которого можно [только] встретить, но нельзя разыскать, и не заговорил [он с вами] и не растолковал государю это [искусство вести народ соотносясь с его природой]?<sup>24</sup> [Если] нет – как же удалось [вам] дважды возглавить [этот] скромный округ [Яочжоу] и единожды – [занять должность проницательного в] решениях в [префектуре] Хэнчжоу<sup>25</sup>, да [так, что] народ воспеваает это и по сей день? Думается, что [вы,] государь, вероятно, встретили такого [совершенного человека] – тогда мои слова были излишними; но если не [встретили] – тогда [то, что] услышал я от обладающих путем-дао, теперь [изложено для вас] во всех подробностях!

予是以益懼不類，而切倚仗於君也。吾聞君生長劍門，既壯而仕，經太華，而獨觀昭曠於衡嶽之巔。其中豈無至人可遇而不可求者與君談說及此乎？不然，何以兩宰疲邑，一判衡州，而民誦之至今也。意者君其，或有所遇焉，則予言為贅；如其不然，則予之所聞於有道者詳矣！

<sup>21</sup> Цзяньмэнь (劍門) – вероятно, горы Цзяньмэньшань в провинции Сычуань.

<sup>22</sup> Тайхуашань (太華山) – вероятно, горы в той же провинции Сычуань, расположенные южнее гор Цзяньмэньшань. Ф. Гримберг и Чжан Цзянь-е полагают, что речь идет о знаменитой горе Хуашань, одной из пяти священных даосских гор, однако это представляется маловероятным: Хуашань находится в провинции Шэньси далеко на севере от гор Цзяньмэньшань, а гора Хэншань, пункт назначения Ло Ци, напротив, – на юге. В отличие от шэньсийской Хуашани, сычуаньские горы Тайхуашань вполне могут вписаться в маршрут от Цзяньмэньшани к Хэншани.

<sup>23</sup> Хэньюэ (衡嶽) – гора Хэншань (衡山), одна из пяти священных даосских гор, располагается в провинции Хунань.

<sup>24</sup> Перевод приводится здесь по ксилографу, в современных же изданиях вместо *юй* 與 «с [кем-то / чем-то]» стоит иероглиф *юй* 歟 [7, с. 721], конечная вопросительно-восклицательная частица, что кардинально меняет смысл текста; при этом какие-либо комментарии по поводу столь существенной замены отсутствуют.

<sup>25</sup> Хэнчжоу (衡州) – префектура в провинции Хугуан (湖廣), объединявшей прежние провинции Хубэй и Хунань. Видимо, до назначения в Юньнань Ло Ци служил там, неподалеку от горы Хэншань.





И все-таки, государь, совпадает ли это с [тем, что в вашем] сердце? Или нет? Ежели, государь, совпадает, то, стало быть, пусть я и никудашный, а [все же] какой с того вред?

君其果有當於心乎？否也？夫君而果有當於心也，則予雖不類，庸何傷乎？

\* \* \*

«Статья с суждениями об управлении» явственно пропитана даосскими идеями – мы видим здесь и апологию невмешательства в естественный ход вещей, и протест против соперничества, и образы совершенных людей-отшельников, обладающих знанием пути-дао, которых можно только случайно встретить в горах, и т. д. Вероятно, эссе также следует воспринимать как некое обобщение административных установок Ли Чжи, которых он придерживался в реальной практике государственного управления, и, судя по всему, достиг успеха с их помощью. Так, в «Описании округа Яоань» («Яоань чжоу чжи» 姚安州志) сказано, что когда Ли Чжи уезжал, местные жители ложились на дорогу, не давая проехать его повозке (цит. по: [8, с. 442]).

Само эссе имеет явно двухслойную структуру. Слой внешний – послание Ли Чжи к своему коллеге-подчиненному, награжденному начальством по итогам инспекции префектуры, оно достаточно свободно по форме, почти не содержит скрытых аллюзий (которые будут кратко рассмотрены чуть ниже) и в целом достаточно явно связывается с конкретными, служебными, иначе говоря, с профанными, «преходящими» делами. Слой внутренний – «толкование» политики совершенного человека – гораздо строже структурирован, содержит множество отсылок к классическим историко-философским текстам и в целом посвящен сакральному, «вечному» – принципам управления государством. Важно отметить, что в структурном отношении эти два слоя соответствуют специфике жанров «суждений» и «толкований» в творчестве Ли Чжи – первые, как правило, гораздо более свободны по форме, чем вторые, и гораздо больше походят на личные рассуждения философа, чем на ретрансляцию объективных истин в манере, максимально приближенной к каноническим произведениям.

Доказательство правоты слов мыслителя на этих двух уровнях происходит, соответственно, по-разному. На внешнем – через демонстрацию конкретного, реального результата отказа от выпячивания собственного, от какого-либо соперничества: Ли Чжи, будучи начальником, прямо признает свою никудашность и отдает лавры всех заслуг своим подчиненным, что приводит в итоге к награждению всех инспектируемых лиц. На внутреннем – через апелляцию к авторитетным источникам и схожую с этими источниками параллелистичную форму изложения мыслей, через построение абстрактных моделей даосской «политики совершен-



ного человека» и конфуцианской «политики благородного мужа» и их столкновение, в котором неизменно побеждает первая.

За что же Ли Чжи критикует «политику благородного мужа» и почему выступает адептом даосского подхода к проблеме управления? На мой взгляд, ключевым здесь является типичный для Ли Чжи протест против насильственной экстраполяции единых стандартов и норм на все многообразие людей, вещей и событий, обладающих собственной уникальной природой. Протест этот, собственно говоря, связан скорее не с любовью к многообразию и плюрализму и уважению к индивидуальности (что может сподвигнуть к мысли счесть Ли Чжи философом-индивидуалистом или даже эгалитаристом-демократом), а с непримиримым отрицанием всего неподлинного, ненастоящего (для обозначения философских взглядов такого рода я предлагаю использовать термин «опозиционный аутентизм»). Таковым «ненастоящим» здесь являются культурно-поведенческие эталоны, навязываемые «благородными мужами» местному населению – ведь для них эти эталоны чужды и не подходят им в силу реально существующих культурных различий. Даосская альтернатива – исходить из специфики объекта управления для выбора оптимальной политики – снимает данную проблему, и таким образом, политика становится в полном смысле этого слова укорененной в реальности, настоящей.

Далее последует разбор обнаруженных в тексте скрытых аллюзий.

1. «Статья с суждениями о политике» (далее – ЛЧП): «Хоть и никуда-шен я, а тоже не по заслугам сверх меры [оказался к тому] причастен – **позапрошлогодние слова [мои] в конечном счете соответствовали [действительности]**».

雖予不類，亦竊濫及，前季之言迨合矣。

Хань Юй (768–824), «Предисловие [по случаю] проводов праведного князя Ли<sup>26</sup> из округа Ю» («Сун Ю-чжоу Ли дуань-гун суй» 送幽州李端公序): «Ныне князь Ли уже с утра до вечера [пребывает] в свите [императора] и, несомненно, во множестве выступает с речами наверху – **слова [наши от] первого года в конечном счете соответствовали [действительности]**» [9, с. 265].

今李公既朝夕左右，必数数焉为上言，元年之言殆合矣。

Хань Юй, рассказывая о начале службы Ли И в округе Ю (Ю-чжоу 幽州), приводит состоявшийся между ними разговор, в котором Хань Юй предложил другу положить начало новому 60-летнему циклу стабильности как раз с этого округа, поскольку предшествующий смутный период

<sup>26</sup> Ли И (李益, ок. 748–829), прозвание Цзюнь-юй (君虞) – сановник, знаменитый поэт эпохи Тан. «Праведный князь» (дуань-гун 端公) – почтительное именование цензора.



якобы также начался с него; Ли И поддержал эту идею. Данный разговор состоялся, вероятно, в 806 г. на первом году правления под девизом Юань-хэ (元和) после вступления на престол императора Сянь-цзуна (宪宗, 778–820), т.е. начало 60-летней смуты, скорее всего, было связано с деятельностью Ань Лу-шаня (安祿山, 703–757), который стал правителем области Фаньян (Фаньян-цзюнь 范陽郡) в том самом округе Ю в 744 г., а примерно через десять лет после этого возглавил знаменитый мятеж против центральной власти (755–763).

Итак, Хань Юй утверждает, что их слова претворились в жизнь благодаря добросовестной работе Ли И. Ли Чжи также утверждает, что его слова о достоинствах подчиненных соответствовали действительности, поскольку те впоследствии удостоились торжественного приема у начальства.

2. ЛЧП: «Итак, некогда послушал я обладающих путем-*дао* и глубоко прочувствовал толкование [принципа] «вести народ [так, как] обусловлено [его] природой»»

蓋余嘗聞于有道者而深有感于“因性牖民”之說焉

«Канон стихов» («Ши-цзин» 詩經), раздел «Великие оды» («Да-я» 大雅), стих «Бесчувственный» («Бань» 板): «О Небеса! **народ ведут**, как будто флейтой-окариной, как будто яшмовой пластиной, как будто взяли и несут. / Несут – не множась день-деньской, ведут – изменчиво и просто / народ карать за что есть вдосталь – но не карай своей рукой» [10, с. 448].

天之牖民、如壘如篋， / 如璋如圭、如取如攜。

攜無日益、牖民孔易， / 民之多辟、無自立辟。

В нравоучительном произведении «Канона стихов», в котором, согласно «“Стихам” [в редакции] Мао» («Мао-Ши» 毛詩), критикуется последний западножюуский царь Ли-ван (厲王, годы правления – 841 до н. э.), говорится, что Небо само ведет народ, как будто с помощью музыкальных инструментов и царских регалий, а также о том, что этому процессу свойственна простота – изменчивость (и 易) и, вероятно, отсутствие прогрессии в объеме вмешательства Неба. Кроме того, царя предупреждают от самочинного введения и применения наказаний. Как видим, это вполне соответствует послы эссе Ли Чжи: в управлении он предлагает исходить из естественной природы народа (фактически, опираясь на Небо как на источник этой природы), а также предупреждает, что при излишнем самоуправстве «будет обилие директив и поучений, применение наказаний и пыток, а в народе **с каждым днем** будет все больше происшествий».

3. ЛЧП: «Подобное означает с помощью **эталонной политики** править **неэталонным народом**. Разве [не значит это] закрыть глаза на принцип [здорового смысла]?»



是以有方之治而馭無方之民也。不亦昧於理歟？

«Записки о благопристойности» («Ли-цзи» 禮記), глава «Разбор канонов» («Цзин-цзе» 經解): «По этой причине преклоняющиеся перед благопристойностью и следующие благопристойности зовутся **эталонными** учеными мужами, а не преклоняющиеся перед благопристойностью и не следующие благопристойности зовутся **неэталонным народом**» [11, с. 652].

是故，隆禮由禮，謂之有方之士；不隆禮、不由禮，謂之無方之民。

Ли Чжи, как и в других эссе раннего периода творчества, в скрытой форме выражает скепсис по отношению к конфуцианской категории благопристойности (*ли* 禮). Если в канонических «Записках о благопристойности» порицалось несоответствие народа высоким стандартам благопристойности, то Ли Чжи ставит вопрос диаметрально противоположным образом: нужна ли эталонная политика, если она не подходит для неэталонного народа? Корректны ли стандарты, вступающие в противоречие с естественной действительностью? Ответ однозначный – подобное противоречит принципу здравого смысла (а если учесть, что «принцип» (*ли* 理) – центральная категория чжусианской философии, шпилька в адрес моралистов-ортодоксов становится еще более язвительной).

4. ЛЧП: «Политика благородного мужа укоренена в [собственной] личности».

君子之治，本諸身者也。

«Срединность и обыденность» («Чжун-юн» 中庸): «Путь-*дао* благородного мужа укоренен в [собственной] личности» [12, с. 125].

君子之道，本諸身…

Отсылка к каноническому конфуцианскому тексту, входящему в «Четверокнижие».

5. ЛЧП: «Политика совершенного человека обусловлена [другими] людьми».

至人之治，困乎人者也。

«[Трактат] Учителя [из] Хуайнани» («Хуайнань-цзы» 淮南子), глава «Наставление о коренных канонах» («Бэнь-цзин сюнь» 本經訓): «Потому **политика совершенного человека** такова: сердце с духом совмещено, форма на природу настроена; покоится – и тело благодатно, движется – и принцип проникается. Следует природе собственного естества и предпосылается неизбежными преобразованиями; [ей свойственны пустой] пещеры естество и отсутствие воздействия – Поднебесная сама гармонизируется» [13, с. 422].



故至人之治也，心與神處，形與性調，靜而體德，動而理通。隨自然之性而緣不得已之化，洞然無為而天下自和。

Конфуцианскому идеалу управления, в котором центральное место отводится активному преобразующему воздействию благородного мужа, Ли Чжи противопоставляет идеал даосский, в котором совершенный человек-правитель не воздействует, а лишь следует естественной природе вещей и их изменениям.

6. ЛЧП: «Наличествуется нечто в [тебе] самом – и ожидаешь, что у [других] людей одинаково будет это наличествовать; отсутствует нечто в [тебе] самом – и ожидаешь, что у [других] людей одинаково будет это отсутствовать. Сие не значит, что в сердце твоём **нет взаимности**, однако сие значит, что это [всего лишь] наличие – отсутствие [только] одной, [твоей] личности, а не проникновение в наличие – отсутствие [всей] Поднебесной».

有諸己矣而望人之同有；無諸己矣而望人之同無。此其心非不恕也，然此乃一身之有無也，而非通於天下之有無也。

«Великое учение» («Да-сюэ» 大學): «По этой причине у благородного мужа наличествуется нечто в [нем] самом – а [уже] после [он] ищет это в [других] людях; отсутствует нечто в [нем] самом – а [уже] после [он] порицает это в [других] людях. [Чтобы] в том, что хранит [его] личность, **не было взаимности** и при этом [он был бы] способен втолковать ее [другим] людям – такого еще не бывало» [12, с. 26].

是故君子有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。

Ли Чжи почти открыто спорит с «Великим учением», другим конфуцианским каноном, входящим в «Четверокнижие». Согласно последнему, человек сначала должен взрастить или искоренить что-либо в себе, а уже затем делать то же самое с другими – в этом и заключается «взаимность» (шу 恕). Ли Чжи, однако, считает, что подобная экстраполяция себя на других некорректна вне зависимости от того, обладает сердце человека качеством «взаимности» или нет.

Интересно, что в «[Трактате] Учителя [из] Хуайнани» в главе «Наставления о техниках правителя» («Чжу-шу сюнь» 主術訓) есть схожая по содержанию фраза: «По этой причине [если] наличествуется нечто в [тебе] самом – не порицай это в [других] людях, отсутствует нечто в [тебе] самом – не ищи этого в [других] людях» [13, с. 501].

是故有諸己不非諸人，無諸己不求諸人。

Тем не менее легко заметить, что даосский императив, в отличие от конфуцианского, негативен: где конфуцианцы говорят о том, как пра-



вильно искать и порицать, даосы говорят о том, что искать и порицать не нужно. Таким образом, здесь мы видим продолжение столкновения даосской модели управления с конфуцианской.

7. ЛЧП: «В этом [случае] будут приказы об отметке-отделении благо- нравного от дурного...»

於是旌別淑慝之令

«Древнейшие писания» («Шан-шу» 尚書), раздел «Чжоуские писа- ния» («Чжоу-шу» 周書), глава «Предопределение [для князя] Би[-гуна]» («Би-мин» 畢命): «[Чжоуский] царь [Кан-]ван сказал: “О, отец-наставник! Ныне я почтительно предопределяю [вам,] князь, принять [на себя] дело князя Чжоу-гуна, отправляйтесь! Отметьте-отделите благонравное от дурного, покажите ваши селения и общины, **обнаружьте доброе и обли- чите злое**, воздвигните им [подобную славу, что разносится] голоса- ми по ветру”» [14, с. 386].

王曰：嗚呼，父師！今予祇命公以周公之事，往哉！旌別淑慝，表厥宅里，彰善癉惡，樹之風聲。

На данный момент трудно сказать, как следует трактовать эту отсылку, – возможно, она имеет чисто стилистический характер и при- звана придать высокопарность слогу.

8. ЛЧП: «...и с тех [пор люди] **разделятся на благородных мужей и мелких людей**».

… 而君子小人從此分矣。

«[Трактат] Учителя Чжуана» («Чжуан-цзы» 莊子), глава «Конские копыта» («Ма-ти» 馬蹄): «В эпоху совершенной благодати [люди] едино со зверями и птицами жили, единоплеменно с тьмой вещей сливались – ужели ведомо [им было, кто] **благородные мужи, [а кто] мелкие люди?**»

«[Когда] настало [время] святомудрых людей, прихрамывание и ковыляние стали гуманностью, а брыканье и хождение на цыпочках – долгом, и в Поднебесной начались сомнения; распушенность и разброд стали музыкой, а заламывание и выкручивание [конечностей] – благо- пристойностью, и в Поднебесной началось разделение» [15, с. 246–247].

夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉？

及至聖人，蹙蹙為仁，跼蹐為義，而天下始疑矣；澶漫為樂，摘僻為禮，而天下始分矣。

Ли Чжи высказывает мысль, весьма схожую с идеей даоса Чжуан- цзы: разделение людей по моральному признаку является искусствен- ным и вредоносно для стабильного управления народом.



## Суждения о [периоде] Сражающихся царств<sup>27</sup>

### 戰國論

Прочтя «Стратегии сражающихся царств»<sup>28</sup>, я осознал ограниченность Лю Цзы-Чжэна<sup>29</sup>. После [периода] Вёсен и осеней<sup>30</sup> наступил [период] Сражающихся царств – коль скоро в ту пору сражались царства, сами собой возникли и стратегии сражающихся царств. Ибо «со [сменой] веков эпох продвигается-перемещается» – непременно таков путь-дао! А раз так, невозможно [было] проводить тогда политику [периода] Вёсен и осеней, это ясно! К чему и заикаться о [политике] эпохи Трех царей<sup>31</sup>?

予讀《戰國策》而知劉子政之陋也。夫春秋之後為戰國，既為戰國之時，則自有戰國之策。蓋與世推移，其道必爾。如此者非可以春秋之治治之也，明矣！況三王之世與！

[Свершения] пяти гегемонов<sup>32</sup> – это дела [периода] Вёсен и осеней. Отчего же пять гегемонов одни процветали в [период] Вёсен и осеней? А оттого, что именно в ту пору [в правящем] доме Чжоу – поскольку [он] захирел – сын Неба был неспособен [воспользоваться] правом на осуществление [контроля за] благопристойным ритуалом и музыкой и карательных походов, чтобы держать в повиновении [владельцев особ] чжухоу. Как следствие, среди чжухоу завелись ослушники, [и тогда] местные графья-бо<sup>33</sup> и предводители [общин-]ляней<sup>34</sup> повели за собой [остальных] чжухоу, чтобы наказать тех [ослушников], объединились

<sup>27</sup> Период Сражающихся царств (Чжань-го 戰國, 453–221 до н. э.) – период междоусобной борьбы в Древнем Китае, завершившийся объединением царств под властью Цинь и основанием централизованной империи.

<sup>28</sup> «Стратегии сражающихся царств» («Чжань-го цэ» 戰國策) – сборник исторических текстов, содержащих сведения о событиях и деятелях эпохи Сражающихся царств.

<sup>29</sup> Прозвание Лю Сяна.

<sup>30</sup> Период Вёсен и осеней (Чунь-цю 春秋, 771–453 до н. э.) – ранний период государства Восточное Чжоу, описанный в одноименной хронике.

<sup>31</sup> Три царя (*сань ван* 三王) – Великий Юй, Чэн Тан и Вэнь-ван (в некоторых случаях У-ван), основатели правящих домов Ся, Шан и Чжоу.

<sup>32</sup> Пять гегемонов (*у-ба* 五霸) – правители царств, которые в разные времена периода Вёсен и осеней обладали большими, по сравнению с прочими, ресурсами и влиянием и де-факто являлись доминирующей силой среди древнекитайских царств, позиционируя себя при этом защитниками власти правящего дома. Согласно «Запискам историографа» («Ши цзи» 史記), в число гегемонов входили циский Хуань-гун (桓公, годы правления 685–643 до н.э.), циньский Му-гун (穆公, годы правления 659–621 до н.э.), сунский Сян-гун (襄公, годы правления 650–637 до н.э.), цзиньский Вэнь-гун (文公, годы правления 636–628 до н.э.), чуский Чжуан-ван (莊王, годы правления 613–591 до н.э.).

<sup>33</sup> Бо (伯) – титул знатности, в аристократической иерархии стоял ниже титулов гун (公) и хоу (侯).

<sup>34</sup> Лянь (連) – объединение десяти владений.



друг с другом в почитании сына Неба и сообща сплотились в союз. После этого обстановка в Поднебесной вновь вернулась к единству.

五霸者，春秋之事也。夫五霸何以獨盛于春秋也？蓋是時周室既衰，天子不能操禮樂征伐之權以號令諸侯。故諸侯有不令者，方伯、連帥率諸侯以討之，相與尊天子而協同盟，然後天下之勢復合于一。

Это похоже на [то, как если бы] родители заболели и слегли, не в силах выполнять [свои] обязанности, а орава младших устроила бы между собой свару – и некому было бы ее прекратить. [Тогда] среди них нашелся бы достойный сын, который сам стал бы главой семьи и с этого момента воплотил бы в себе роль родителей. По имени он – брат, но в действительности-то – родитель. Хоть [сие и] подобно узурпации родительской власти, но в действительности родители полагаются на него, чтобы [пребывать в] спокойствии, братья полагаются на него, чтобы [пребывать в] гармонии, а вся челядь и прислуга полагается на него, чтобы [крепко] стоять [на ногах], – стало быть, заслуги [его] перед своей семьей велики!

此如父母臥病不能事事，羣小構爭，莫可禁阻。中有賢子自為家督，遂起而身父母之任焉。是以名為兄弟，而其實則父母也。雖若侵父母之權，而實父母賴之以安，兄弟賴之以和，左右僮僕諸人賴之以立，則有勞於厥家大矣！

Гуань Чжун<sup>35</sup> был советником-сяном [князя] Хуань-[гуна], который, что называется, первым взвалил [на себя] это дело. С этого [времени] пять гегемонов поочередно возвысились: сменяя друг друга на доминирующей и старшей [позиции], стали [они] царскому дому поддержкой и подмогой, тем самым сберегая и защищая Чжоу. [Подобно] насекомому о ста ногах, потихоньку просуществовала [Чжоу] еще двести сорок с лишним лет – всё [благодаря] заслугам Гуань Чжуна и усилиям пяти гегемонов. Чжухоу, в свою очередь, дела пяти гегемонов не сдюжили – и устремления [их] обратились к поглощению Чжоу, а сердца вознамерились [осуществить] слияние [всех земель] воедино, как желал сделать циский [царь] Сюань[-ван]. Рода Цзинь стали тремя [царствами]<sup>36</sup>, род Люй – стал [родом] Тянь<sup>37</sup>: среди чжухоу также некому было этого исправить. В таком случае разве могло не дойти [до того, чтобы] сражающиеся цар-

<sup>35</sup> Гуань И-у (管夷吾, ум. 645 до н.э.), прозвание Чжун (仲) – первый советник циского Хуань-гуна, осуществил законодательную и фискально-административную реформу в царстве Ци, что способствовало его возвышению в качестве гегемона. Считается одним из основоположников легизма и автором «[Трактата] Учителя Гуана» («Гуань-цзы» 管子).

<sup>36</sup> Речь идет о распаде царства Цзинь на три царства: Чжао, Вэй и Хань в 453 г. до н.э., что считается точкой отсчета начала периода Сражающихся царств.

<sup>37</sup> Род Люй, изначально господствовавший в царстве Ци, был окончательно оттеснен от власти родом Тянь в 379 г. до н.э.





ства стали вербовать хитроумных советников и мужей-стратегов из [земель в] тысячах ли за пределами [этих царств]? Поскольку<sup>38</sup> ситуация тогда [еще] не дошла до слияния воедино [всей Поднебесной], [подобное] не прекращалось.

管仲相桓，所謂首任其事者也。從此五霸迭興，更相雄長，夾輔王室，以藩屏周。百足之蟲，遲遲復至二百四十餘季者，皆管仲之功，五霸之力也。諸侯又不能為五霸之事者，於是志在吞周，心圖混一，如齊宣之所欲為者焉。晉氏為三，呂氏為田，諸侯亦莫之正也。則安得不遂為戰國而致謀臣策士于千里之外哉！其勢不至混一，故不止矣。

Лю Цзы-Чжэн тогда, на закате Западной Хань, ощущал, что правящему дому [суждено] вскоре погибнуть. Он знал одно лишь вождение процветания [времен] Трех правителей и не понимал уместности [периода] Сражающихся царств. Его взгляды определенно были неправильны! [А что до] тех Бао<sup>39</sup> и У<sup>40</sup>, [что] родились при Сунах и Юанях, – услышанное-увиденное<sup>41</sup> забило [им] нутро, человеколюбие и долг заполонили [им] уши. Ничтожнейшую [их] хулу и похвалу к чему вообще упоминать<sup>42</sup>?

劉子政當西漢之末造，感王室之將毀，徒知羨三王之盛，而不知戰國之宐。其見固已左矣。彼鮑、吳者生于宋、元之季，聞見塞胸，仁義盈耳，區區褒貶，何足齒及！

<sup>38</sup> В ксилографе вместо иероглифа гу (故 «поскольку, поэтому») стоит гу (固 «определенно»).

<sup>39</sup> Бао Бяо (鮑彪, получил степень *цзинь-ши* в 1128 г.), прозвание Вэнь-ху 文虎, псевдоним Цянь-вэн (潛翁) – чиновник и историк, автор «Стратегий сражающихся царств с примечаниями» («Чжань-го цэ чжу» 戰國策注). Ф. Гримберг принял его за сунского поэта XIII в. Бао Ду (鮑度).

<sup>40</sup> У Ши-дао (吳師道, 1283–1344), прозвание Чжэн-чуань (正傳) – чиновник и историк, автор «Стратегий сражающихся царств с правкой и примечаниями» («Чжань-го цэ цзяо-чжу» 戰國策校注). Ф. Гримберг принял его за юаньского философа У Чэна (吳澄, 1249–1333).

<sup>41</sup> Услышанное-увиденное (*вэнь-цзянь* 聞見) – используется Ли Чжи в негативном смысле чего-то наносного, воспринятого снаружи, а не естественно возникшего изнутри (кстати, в значении устоявшихся застывших убеждений оно употребляется и в предыдущем эссе). См., например, его знаменитое «Толкование детского сердца» («Тун-синь шо» 童心說): «Итак, детское сердце теряется внезапно и стремительно. Ведь еще в самом начале [жизни человека] появляется услышанное-увиденное, которое проникает через уши и глаза и таким образом завладевает внутренним, – и детское сердце теряется. [Человек] вырастает: появляется [учение о] пути-дао и принципе, которое проникает вместе с услышанным-увиденным и таким образом завладевает внутренним, – и детское сердце теряется» [7, с. 806].

<sup>42</sup> Букв. «чем достойны, [чтобы их] затронули зубами?».



И, [наконец], Цзэн Цзы-Гу<sup>43</sup> – самонадеянности в нем было хоть отбавляй: повсюду заявлял [он], будто сочинения и статьи его укоренены в «Шестиканонии»! Упрекал [он] [Лю] Сяна [в том, что тот] «нетвердо верил самому себе» [и] «должен был исправить зловерные толкования»<sup>44</sup>. Выходит, и он не понимал, что это за штука такая – «Шестиканоние»<sup>45</sup> – и только таскал [оттуда] хулы и похвалы, дабы снимать мерки с [разных] веков. В таком случае сравнить его с Бао и У – все равно что [сравнить царства] Лу и Вэй!

乃曾子固自負不少者也，咸謂其文章本于《六經》矣！乃譏向“自信之不篤”，“邪說之當正”。則亦不知《六經》為何物，而但竊褒貶以繩世。則其視鮑與吳亦魯、衛之人矣！

\* \* \*

Как и в предыдущем эссе, Ли Чжи протестует против слепого применения стандартного политического управления в неподходящей для этого ситуации. Мишенью критики здесь выступают те конфуцианцы-моралисты, что осуждали действия гегемонов и правителей Сражающихся царств в период раздробленности, не учитывая его специфики. Учет не только культурно-географической, пространственной (как в случае с жителями Юньнани), но и временной изменчивости мира, таким образом, признается необходимым для выработки корректных методов управления. В результате радикальной переоценки исторических событий гегемоны предстают почтительными защитниками легитимной царской власти, а осуждающие их историки – глупцами-ханжами.

1. «Суждения о [периоде] Сражающихся царств» (далее – ЧГЛ): «Ибо **со [сменой] веков продвигается-перемещается**» – непременно таков путь-дао!»

蓋與世推移，其道必爾。

<sup>43</sup> Цзэн Гун (曾鞏, 1019–1083), прозвание Цзы-Гу (子固) – чиновник, литератор и историк, редактор «Стратегий сражающихся царств», входит в число «восьми великих писателей эпох Тан и Сун» (*Тан Сун ба да-цзя* 唐宋八大家).

<sup>44</sup> То есть упрекал Лю Сяна в непоследовательности в осуждении периода Сражающихся царств, поскольку тот признавал, что советники тех времен поступали, исходя из возможностей своих правителей, и не могли действовать иначе. Эти рассуждения Цзэн Гун считал заблуждениями, проистекающими от «расхожей вульгарности» (*лю-су* 流俗), и призывал к исправлению этих «зловредных толкований» (*се-шо* 邪說) (цит. по: [7, с. 774]).

<sup>45</sup> Сам Ли Чжи думал о «Шестиканонии» следующее: «“Шестиканоние”, “Обсужденные-отобранные речи” и “[Трактат] Учителя Мэна” – не что иное, как предмет демагогии [адептов] “учения о пути-дао” и рассадник фальшивых людей. Эти [произведения] ни в коем случае нельзя считать словами, идущими от детского сердца, это ясно!» («Толкование детского сердца») [7, с. 812].



«Чуские строфы» («Чу-цы» 楚辭), «Отец-рыбак» («Юй-фу» 漁父): «Святомудрый человек не застывает-увязает в вещах, но способен со [сменой] веков продвигаться-перемещаться» [16, с. 181].

聖人不凝滯於物，而能與世推移。

Идея постоянной изменчивости мира и необходимости адаптации к этим изменениям, как и идеи предыдущего эссе, находятся в согласии с даосскими идеалами – не случайно эту же фразу можно встретить в самом конце «[Трактата] Учителя из Хуайнани» (глава «Абрис важнейшего» («Яо-люэ» 要略) [13, с. 1265]).

2. ЧГЛ: «С этого [времени] пять гегемонов поочередно возвысились: сменяя друг друга на доминирующей и старшей [позиции], стали [они] царскому дому поддержкой и подмогой, тем самым оградив и прикрыв Чжоу».

從此五霸迭興，更相雄長，夾輔王室，以藩屏周。

«Писания Поздней Хань» («Хоу-Хань шу» 後漢書), глава «Анналы [правления] Гуан-у-ди, ч. 2» («Гуан-у-ди цзи ся» 光武帝紀下): «В древности [практиковалось] сооружение пожалованных [уделов] и [назначение] владетельных особ-чжухоу, [чтобы] тем самым оградить и прикрыть столичное подразделение». Чжоу пожаловало восемь сотен [уделов], все однофамильцы-Цзи принялись вместе сооружать уделы, стали дому *вана* поддержкой и подмогой, почитали Сына Неба и служили [ему], наслаждались вечно долгим [царствованием] в [своих] уделах, оставив последующим поколениям закон-образец» [17, с. 44].

古者封建諸侯，以藩屏京師。周封八百，同姓諸姬並為建國，夾輔王室，尊事天子，享國永長，為後世法。

Ли Чжи описывает действия гегемонов-ба в положительном ключе с использованием формулировок из «Писаний Поздней Хань». Неявно процитированный фрагмент последних посвящен государственному устройству Чжоу в благословенной древности и той роли, которую в этом устройстве занимали чжухоу; следовательно, отсылку стоит понимать как утверждение корректности действий гегемонов, которые, по сути, следовали предписанным им функциям.

3. ЧГЛ: «[Подобно] насекомому о ста ногах, с горем пополам просуществовало [Чжоу] еще двести сорок с лишним лет...»

百足之蟲，遲遲復至二百四十餘季者…

Чэнь Шоу<sup>46</sup>, «Описание [эпохи] Трех государств» («Сань-го чжи» 三國志), раздел «Вэйские писания» («Вэй шу» 魏書), 20-й цзюань: «Ведь гласит

<sup>46</sup> Чэнь Шоу (陳壽, 233–297), прозвание Чэн-цзо (承祚) – историк эпохи Троецарствия.



молва: “Насекомое о ста ногах [хоть] помрет, [а] не околеет”, ибо поддерживает его – множество» [18, с. 444].

故語曰：“百足之蟲，至死不彊”，以扶之者眾也。

В приведенном фрагменте из комментария Пэй Сун-чжи<sup>47</sup> цитируются «Вёсны и осени клана Вэй» («Вэй-ши чунь-цю» 魏氏春秋) Цао Цзюна<sup>48</sup>, который сетовал на слабость центральной власти, державшейся лишь за счет правителей областей (что важно, уподобляя эту ситуацию событиям чжоуского времени). Ли Чжи, вероятно, также имеет в виду, что, несмотря на свою нежизнеспособность, государство Чжоу по инерции продолжало существовать еще долгое время благодаря поддержке гегемонов. Любопытно, что Чжан Цзянь-е указывает в качестве исходного источника фразы «[Трактат] Учителя из Хуайнани», тогда как там ее не обнаруживается.

4. ЧГЛ: «Чжухоу, в свою очередь, дела пяти гегемонов не сдюжили – и устремления [их] обратились к поглощению Чжоу, а сердца вознамерились [осуществить] слияние [всех земель] воедино, как **желал** сделать **циский [царь] Сюань[-ван]**».

諸侯又不能為五霸之事者，於是志在吞周，心圖混一，如齊宣之所欲為者焉。

[Трактат] Учителя Мэна («Мэн-цзы» 孟子), глава «Лянский царь Хуэй-ван, ч. 1» («Лян Хуэй-ван шан» 梁惠王上): «Тогда понятно, в чем [состоит] ваше великое **желание**. Желаете расширить земли [княжества], превратить в своих вассалов Цинь и Чу, главенствовать над срединными уделами и успокоить инородцев четырех сторон» [19, с. 14] (пер. И. И. Семененко см.: [20, с. 194]).

曰：“然則王之所大欲可知已。欲辟土地，朝秦楚，莅中國而撫四夷也。”

Приведенный фрагмент – реплика Мэн-цзы из разговора с упомянутым Ли Чжи Сюань-ваном (宣王, годы правления 319–301 до н.э.), которому конфуцианец посоветовал для достижения своей цели последовать пути добродетельного «царского» правления, а не вести войны с соседями.

5. ЧГЛ: «В таком случае сравнить его с Бао и У – все равно что [сравнить царства] Лу и Вэй!»

則其視鮑與吳亦魯、衛之人矣！

<sup>47</sup> Пэй Сун-чжи (裴松之, 372–451), прозвание Ши-ци (世期) – историк эпохи Южных и северных династий.

<sup>48</sup> Цао Цзюн (曹冏, ум. 226) – сын вэйского императора Мин-ди (明帝, 204–239).



«Обсужденные-отобранные речи» («Лунь-юй» 論語), глава «Цзы-Лу» 子路: «Учитель сказал: “Управление в Лу и Вэй – [что] старший и младший братья”» [21 с. 190].

子曰: “魯衛之政, 兄弟也。”

Ли Чжи, таким образом, утверждает, что критикуемые им Бао Бяо, У Ши-дао и Цзэн Гун – одного поля ягоды.

### Литература

1. Руденко Н. В. Манифест о свободе благопристойности: «Разъяснение четырех “нельзя”» Ли Чжи. *Восток (Oriens)*. 2018;(1):167–183. DOI: 10.7868/S0869190818010156.

2. Руденко Н. В. «Суждения о муже и жене» Ли Чжи: Двое на одного, или Инь-Ян против Великого предела. *Вопросы философии*. 2019;4:153–165. DOI: 10.31857/S004287440004804-9.

3. Руденко Н. В. «Абрис Чжо-у в суждениях»: Ироничная автобиография Ли Чжи. В: *Общество и государство в Китае: материалы 49-й научной конференции, г. Москва, 24–26 апреля 2019 г.* М.: ИВ РАН; 2019. Ч. 2.

4. Grimberg Ph. *Dem Feuer geweiht: Das Lishi Fenshu des Li Zhi (1527–1602)*. Uebersetzung, Analyse, Kommentar. Marburg: Tectum Wissenschaftsverlag; 2014.

5. Handler-Spitz R., Lee P., Saussy H. (ed.). *A Book to Burn & A Book to Keep (Hidden): Selected Writings of Li Zhi*. N.Y.: Columbia University Press; 2016.

6. Цутя Хироси 土屋裕史. То:кансэджо: Хаяси Радзан кю:дзо:сё (кансэки) кай-дай 当館所蔵林羅山旧蔵書 (漢籍) 解題 = Библиография коллекции старых книг Хаяси Радзана (старокитайские сочинения), хранящейся в данной библиотеке. Режим доступа: [http://www.archives.go.jp/publication/kita/pdf/kita47\\_p220.pdf](http://www.archives.go.jp/publication/kita/pdf/kita47_p220.pdf) (На яп. яз.)

7. Чжан Цзянь-е 张建业 (ред.). Фэнь шу 焚书 = Книга для сожжения. Т. 1. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2018. (На кит. яз.)

8. Чжан Цзянь-е 张建业 (ред.). Ли Чжи цюань цзи чжу 李贽全集注 = Полное комментированное собрание сочинений Ли Чжи. Т. 26: Приложения 附录. Пекин: Шэхуэй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2010. (На кит. яз.)

9. Хань Юй 韩愈. «Хань Чан-ли вэнь-цзи» цзяо чжу 韩昌黎文集校注 = «Собрание сочинений Хань Чан-ли» со сверкой и комментариями. Ред. Ма Ци-чан 马其昶. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ; 1986. (На кит. яз.)

10. Чжоу Чжэнь-фу 振甫 (ред.). «Ши-цзин» и чжу 诗经译注 = «Канон стихов» с пер. и коммент. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2002. (На кит. яз.)

11. Ян Тянь-юй 杨天宇 (ред.). «Ли Цзи» и чжу 礼记译注 = «Записки о благопристойности» с переводом и комментариями. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ; 2004. (На кит. яз.)



12. Ван Го-сюань 王国轩 (ред.). *Да-сюэ, Чжун-юн* 大学, 中庸 = «*Великое учение*», «*Срединное и обыденное*». Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2007. (На кит. яз.)

13. Лю Ань 刘安. «*Хуайнань-цзы*» цюань-и 淮南子全译 = [«*Трактат*»] *Учителя из Хуайнани* с полным переводом. Ред. Сюй Куан-и 许匡一. Гуйян: Гуйчжоу жэньминь чубаньшэ; 1993. (На кит. яз.)

14. Ли Минь 李民, Ван Цзянь 王健 (ред.). «*Шан-шу*» и *чжу* 尚书译注 = «*Древнейшие писания*» с пер. и коммент. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ; 2004. (На кит. яз.)

15. Чэнь Гу-ин 陈鼓应 (ред.). «*Чжуан-цзы*» цзинь-чжу цзинь-и 庄子今注今译 = [«*Трактат*»] *Учителя Чжуана* с современными комментариями и современным переводом. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1983. (На кит. яз.)

16. Линь Цзя-ли 林家骊 (ред.). *Чу цы* 楚辞 = *Чуские строфы*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2009. (На кит. яз.)

17. Фань Е 范晔. *Хоу-Хань шу* 后汉书 = *Писания Поздней Хань*. Коммент. Ли Сянь 李贤. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1999. (На кит. яз.)

18. Чэнь Шоу 陈寿. *Сань-го чжи* 三国志 = *Описание [эпохи] Трех государств*. Коммент. Пэй Сун-чжи 裴松之. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1999. (На кит. яз.)

19. Вань Ли-хуа 万丽华, Лань Сюй 蓝旭 (ред.). *Мэн-цзы* 孟子 = [«*Трактат*»] *Учителя Мэна*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2007.

20. Семененко И. И. (пер.) *Мэнцзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си*. М.: Восточная литература; 2016.

21. Чжан Янь-ин 张燕婴 (ред.). *Лунь-юй* 论语 = *Обсужденные-отобранные речи*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2006. (На кит. яз.)

## References

1. Rudenko N. V. Ritual Propriety Freedom Manifesto: Li Zhi's «Explanation of the Four "Do Not"». *Vostok (Oriens)*. 2018;(1):167–183. (In Russ.) DOI: [10.7868/S0869190818010156](https://doi.org/10.7868/S0869190818010156).

2. Rudenko N. V. Li Zhi “Discourse on Husband and Wife” (Fu fu lun): Two against One or Yin-Yang vs. the Supreme Ultimate. *Voprosy filosofii*. 2019;4:153–165. DOI: [10.31857/S004287440004804-9](https://doi.org/10.31857/S004287440004804-9).

3. Rudenko N. V. “Abris Jo-woo in Judgments”: An ironic autobiography of Lee Zhi. In: *Society and State in China: Proceedings of the 49<sup>th</sup> Meeting, Moscow, April 24–26, 2019*. Moscow: Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; 2019. Part. 2. (In Russ.)

4. Grimberg Ph. *Dem Feuer geweiht: Das Lishi Fenshu des Li Zhi (1527–1602)*. Uebersetzung, Analyse, Kommentar. Marburg: Tectum Wissenschaftsverlag; 2014.

5. Handler-Spitz R., Lee P., Saussy H. (ed.). *A Book to Burn & A Book to Keep (Hidden): Selected Writings of Li Zhi*. N.Y.: Columbia University Press; 2016.

6. Tsutiya Hiroshi. *Tokanshozo Hayashi Razan Kyuzosho (kanseki) kaidai = Bibliography of Hayashi Razan's old books collection (old Chinese writings) preserved in*



this library. Available at: [http://www.archives.go.jp/publication/kita/pdf/kita47\\_p220.pdf](http://www.archives.go.jp/publication/kita/pdf/kita47_p220.pdf) (In Japanese)

7. Zhang Jianye (ed.). *Fen shu = A Book to Burn*. Vol. 1. Beijing: Zhonghua shuju; 2018. (In Chinese)

8. Zhang Jianye (ed.). *Li Zhi quan ji zhu = Complete commented collection of works by Li Zhi*. Vol. 26: Appendices. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe; 2010. (In Chinese)

9. Han Yu. "Han Changli wen ji" jiao zhu = *Han Changli Collected Works (revised and commented)*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe; 1986. (In Chinese)

10. Zhou Zhenfu (ed.). «Shi jing» yi zhu = *A Canon of Verse (translated and commented)*. Beijing: Zhonghua shuju; 2002. (In Chinese)

11. Yang Tianyu (ed.). «Li ji» yi zhu = *Records on Propriety (translated and commented)*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe; 2004. (In Chinese)

12. Wang Guoxuan (ed.). *Da xue, Zhong yong = The Great Learning, Median and Ordinary*. Beijing: Zhonghua shuju; 2007. (In Chinese)

13. Liu An. «Huainanzi» quan yi = *[A Treatise] by the Teacher from Huainan (completely translated)*. Guiyang: Guizhou renmin chubanshe; 1993. (In Chinese)

14. Li Min, Wang Jian (eds). «Shang shu» i zhu = *The Ancient Writings (translated and commented)*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe; 2004. (In Chinese)

15. Chen Guying (ed.). «Zhuangzi» jin zhu jin yi = *[A Treatise] by the Teacher Zhuang (new commentaries, new translation)*. Beijing: Zhonghua shuju; 1983. (In Chinese)

16. Lin Jiali (ed.). *Chu ci = Chu Poems*. Beijing: Zhonghua shuju; 2009. (In Chinese)

17. Fan Ye. *Hou han shu = The Late Han Writings*. Beijing: Zhonghua shuju; 1999. (In Chinese)

18. Chen Shou. *San guo zhi = A Description of the Three States [Period]*. Beijing: Zhonghua shuju; 1999. (In Chinese)

19. Wan Lihua, Lan Xu (ed.). *Mengzi = [A Treatise] by the Teacher Meng*. Beijing: Zhonghua shuju, 2007.

20. Semenenko I. I. (transl.) *The Mengzi in the new translation with traditional commentary by Zhao Qi and Zhu Xi*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2016. (In Russ.)

21. Zhang Yanyin (ed.). *Lun yu = Discussed and Selected Speeches*. Beijing: Zhonghua shuju; 2006. (In Chinese)

### Информация об авторе

Руденко Николай Владимирович, кандидат философских наук, младший научный сотрудник Отдела Китая Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

### Information about the author

Nikolai V. Rudenko, PhD (Philosophy), Junior Research Associate, China Department, Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russian Federation.



Руденко Н. В. «Статья с суждениями об управлении» и «Суждения о [периоде] Сражающихся царств»: политико-философские эссе Ли Чжи  
*Ориенталистика*. 2019;2(4):982–1006

### **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: 4 ноября 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 19 ноября 2019 г.  
Принята к публикации: 22 ноября 2019 г.

### **Article info**

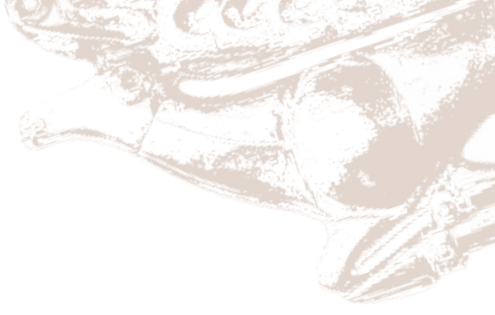
Received: November 4, 2019  
Reviewed: November 19, 2019  
Accepted: November 22, 2019



# LANGUAGE



- **Linguistic Studies**
- **Text Critical Studies  
and History of Literature**

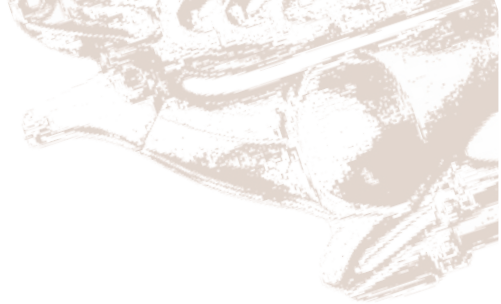


# ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ



■ **Языкознание**

■ **Литературоведение и текстология**



### Европейская лингвистическая традиция в сравнении с другими

**В. М. Алпатов**

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

*e-mail: v-alpatov@iling-ran.ru*

**Резюме:** современная наука о языке непосредственно восходит к европейской лингвистической традиции, окончательно сложившейся в эпоху эллинизма в Александрии. Однако в мире в разное время сформировались и другие традиции: индийская, арабская, китайская, японская, обладавшие многими сходными чертами. Все они, включая европейскую, исходили из того, что «настоящий» язык – один (идея сравнения языков не была развита), язык не изменяется, хотя может портиться, а его изучение нужно для практических нужд, прежде всего, для установления нормы. Долгое время европейская традиция не была наиболее развитой: индийская и арабская фонетики были значительно детальнее, не было полных словарей, в грамматике и лексике выделялась лишь одна единица – слово. Однако с XIII по XVIII в. в Европе произошло три переворота в лингвистической традиции. В XIII–XIV вв. школа модистов начала сочинять философские грамматики, не связанные с практическими нуждами. В XVI–XVII вв. распространилось представление о множественности языков и возможности их сравнения. В XVIII в. появилась идея историзма. Все это привело к тому, что европейская лингвистическая традиция с начала XIX в. стала мировой наукой о языке.

**Ключевые слова:** Европа; историзм; лингвистическая традиция; наука о языке; норма языка; сравнение языков; язык

**Для цитирования:** Алпатов В. М. Европейская лингвистическая традиция в сравнении с другими. *Ориенталистика*. 2019;2(4):1009–1020. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-1009-1020.

### The European linguistic tradition as compared to other traditions

**V. M. Alpatov**

*Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*

*e-mail: v-alpatov@iling-ran.ru*

**Abstract:** the modern teaching of language as a cultural and social phenomenon goes back directly to the European linguistic tradition. This tradition was finally



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





shaped in the Hellenistic era in the city of Alexandria. However, other traditions have formed at different times in the world. Among them the Indian, Arabic, Chinese, Japanese, which share many common features. With the exception of the European linguistic tradition, they all had a common starting point. According to it, the «real» language has always been one (the idea of comparing languages has not been developed). This language does not change, although it can be corrupted. Its study is necessary for practical needs, in the first instance, to establish the norms. For a long time, the European tradition was not the most developed. In comparison, Indian and Arabic phonetics were much more detailed. Besides, in the European tradition there were there no complete dictionaries. The grammar dealt with only one category, i.e. the word. However, starting from 13<sup>th</sup> to 18<sup>th</sup> cent., the linguistic tradition in Europe underwent three major radical changes. In the 13<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> centuries the modistae school began to compose philosophical grammars that did not aim any practical needs. In the 16<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> cent., was developed the idea of the multiplicity of languages and subsequently the possibility of comparing between them. In the 13<sup>th</sup> cent., was developed a notion of historicism appeared. All this led to the fact that the European linguistic tradition from the beginning of the 19<sup>th</sup> cent. became world-wide acknowledged.

**Keywords:** Europe; historicism; language, its norms; language, teaching about; language, tradition, linguistic

**For citation:** Alpatov V. M. The European linguistic tradition as compared to other traditions. *Orientalistica*. 2019;2(4):1009–101920. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-1009-1020.

Сейчас нередко говорят и пишут о том, что наука – чисто европейская особенность, что за пределами европейской культуры она могла быть только заимствована. Так иногда считают даже лингвисты, хотя как раз в сфере изучения языка особенно очевидно, что это не так: уже известно существование различных лингвистических традиций, складывавшихся у различных народов, во многом независимо друг от друга. О них сейчас написано уже достаточно много, существуют и обобщающие работы (см., например: [1–3]). Тем не менее представляется, что именно европейская традиция в ходе своего развития приобрела ряд черт, отличавших ее от других традиций и в конечном итоге обусловивших ее превращение в мировую науку, посвященную языку. Об этих вопросах автор данной статьи уже писал [4; 5, с. 9–59].

Европейская лингвистическая традиция окончательно сформировалась в период эллинизма, прежде всего в Александрии. Разумеется, и до того греческие ученые рассуждали по вопросам языка, а классификация частей речи появилась уже у Аристотеля, но языкознание еще не было отделено от философии и не существовало систематического исследования конкретного языкового материала. Безусловно, становление этой традиции, как и всех других, было связано с практической необходимостью: в период эллинизма греческий язык стал языком культуры на обширной территории, где для большинства населения он не был мате-



ринским языком. Его надо было учить, а для этого необходимо было его описать. Разработка понятий науки о языке началась у стоиков, а окончательно они были закреплены в Александрии в III–II вв. до н.э. Они четко были выделены в дошедшей до нас грамматике Дионисия Фракийца (II в. до н.э.). По сути, современный школьный учебник русского языка в морфологической части (школьный синтаксис сформировался уже в Средние века) опирается на понятия и термины, существовавшие уже там. Очень скоро, в I в. до н.э., греческая наука о языке переходит в Рим и приспособляется к латинскому языку; первым крупным римским грамматистом был Марк Теренций Варрон. Затем античная традиция сохраняла свои основные черты вплоть до появления «философских грамматик» схоластов в XIII–XIV вв.

Если сравнить античную традицию с другими, то можно отметить немало типологических сходств, из которых отметим, прежде всего, три. Во-первых, все традиции формировались на основе наблюдений над каким-то одним языком: санскритом, классическим арабским, вэньянем в Китае, бунго в Японии; в этом ряду стоит и древнегреческий язык. Такой язык может быть назван языком культуры (термин «литературный язык» скорее характеризует языковые образования более позднего времени, когда подобные языки стали национальными); этот язык не обязательно был материнским языком исследователя, но представлялся ему наиболее престижным. И в начале жизни отдельного человека, и на ранних этапах развития культуры того или иного народа закономерно представление о своем родном языке как единственном человеческом и естественном; у лингвистически не образованного человека такое представление может сохраниться на всю жизнь (см.: [6, с. 6, 20]). Но культурное превосходство данного народа над соседями первоначально могло как раз только усилить такие представления. В полной мере это было свойственно античным грекам, приравнивавшим речь варваров к крикам животных. Это, разумеется, не мешало практически использовать эти языки в случае необходимости, но не допускало их изучения. Впоследствии А. Мейе напишет: «Греки могли наблюдать и описать языки, впоследствии исчезнувшие бесследно или же сильно изменившиеся в дальнейшем... Но у греков не было и мысли о том, что все эти варварские наречия представляли формы... языка, близкого к их языку... Единственным языком, ими изучавшимся, был язык их народа» [7, с. 445]. Много в античной традиции основывалось на идее о единственности человеческого языка: поиски этимонов, концепция именования «по природе», а не «по установлению», языковая магия и пр. В других традициях можно найти много сходного.

Разумеется, в Риме ситуация была иной. Типологическое сходство классических языков и близость культурной традиции привели к тому,



что там не сложилась какая-то особая традиция изучения языка; можно говорить лишь о латинском варианте европейской традиции, ограничившемся лишь частными модификациями подходов вроде замены артикля на междометие в системе частей речи. И римляне, конечно, не могли считать свой язык единственным, раз существовал греческий. Однако, освоив греческую грамматику, они стали игнорировать и греческий язык, а греки и в римский период игнорировали латинский. Упоминается едва ли не единственная попытка сопоставления двух языков у Макробия (V в. н.э.), признанная неудачной [8, р. 62–63]. После падения Римской империи два варианта европейской традиции окончательно теряют контакты вплоть до эпохи Возрождения.

Во-вторых, все традиции подходили к объекту своего изучения, выражаясь современной терминологией, строго синхронно [9, р. 125]. Ни одной традиции не было свойственно представление об историческом изменении языка. Язык понимался как нечто существующее изначально, во многих традициях как дар высших существ. Хотя в Античности бывали и рационалистические концепции происхождения языка, но все равно казалось, что потом язык уже должен быть неизменен. Тем не менее грамматисты не могли не заметить, что даже язык культуры в чем-то меняется. Язык, на котором говорили и писали в Александрии, уже отличался от языка Гомера. Однако изменения могли трактоваться лишь двояким образом: это либо порча языка (высший дар нельзя развивать, но можно испортить или забыть), либо отражение также исконной неоднородности языка (греки в отличие от игнорируемых языков «чужих» отмечали различия внутри языка «своих», введя понятие диалекта). Чуть ли не во всех традициях наблюдалась любовь к этимологизированию, которая вовсе не означала даже зачатков исторических исследований [10, с. 95]. Этимон существовал и будет существовать всегда, только он был забыт и восстанавливается в ходе исследования. А разговорные диалекты и язык культуры, основанный на более ранней стадии развития какого-либо из этих диалектов, различались только как языковые образования с разной престижностью.

В разных традициях существовала идея о древних текстах как наиболее правильных. Ее, правда, еще не было в Александрии, когда язык культуры не слишком отличался от разговорного (задача во всем подражать Гомеру не ставилась). Но уже в поздней Античности язык авторов эпохи после Августа не считался образцовым и почти не изучался [11, с. 22]. А в эпоху Возрождения (когда традиция уже стала меняться, но пока еще не в этом пункте) распространилась идея: «восстановить латинский язык в его античной классической чистоте» [12, с. 498]. Современная гуманистам латынь, на которой не только писали, но и говорили, была названа «кухонной» и оценивалась низко. Образцом считались тексты «золотого века» (I в. до н.э.): в прозе – Цицерон, в поэзии – Вергилий



и Гораций; о борьбе классической и «кухонной» латыни в XV–XVI вв. см.: [12, с. 498–499]. С современной точки зрения классическая латынь для того времени была языком, существовавшим полтора тысячелетия назад, а «кухонная» латынь – значительно более поздним состоянием того же языка, изменявшегося много медленнее, чем разговорные романские языки, но все же изменявшегося; по-видимому, по сравнению с классической латынью там сменился даже базовый порядок слов. Но для книжников Италии или Франции они лежали в одной временной плоскости, различаясь лишь эстетической ценностью.

В-третьих, все традиции были тесно связаны с практическими задачами, главной из которых было обучение языку культуры; на более поздних этапах развития традиций, когда накопилось достаточное количество не вполне понятных древних текстов, появилась также задача их толкования. Правда, первоначально греческие философы просто рассуждали о том, что их интересовало в языке; но тогда язык культуры мало отличался от разговорного и использовался в основном самими греками. А с эпохи эллинизма, когда традиция по-настоящему сложилась, ее развитие было тесно связано с понятием нормы, как и в других традициях. Все античные грамматики были нормативными, отражая представление о том, как надо правильно писать и говорить. На каком-то этапе (в латинском мире с поздней Античности, см. выше) начался отбор нормативных текстов. Пока язык культуры не слишком отличался от того языка, на котором кто-то говорил, норма могла извлекаться из речевого обихода или конструироваться самим исследователем; здесь могли быть разные взгляды на правомерность тех или иных источников норм: спор аномалистов и аналогистов, имевший параллели и у арабов. Позднее это стало невозможным, но, наряду с образцовыми текстами, источником норм становились сами грамматики, как это было с латинской грамматикой Присциана (начало VI в. н.э.).

Таким образом, античная традиция не представляла собой чего-то из ряда вон выходящего и вполне вписывалась в общую типологию лингвистических традиций. Разумеется, каждая традиция имела те или иные особенности, обусловленные отчасти строем базового языка, отчасти спецификой соответствующей культуры. Санскрит типологически сходен с классическими языками и родствен им, но по культурным причинам индийская традиция очень специфична; арабская традиция, пожалуй, даже более похожа на античную, несмотря на иной строй базового языка.

Разные традиции имели разный уровень развития, хотя здесь их сложно сравнивать: большее развитие по одному параметру могло сопровождаться меньшим развитием по другому. Тем не менее в целом античная и раннесредневековая традиция не была наиболее развитой,



скорее наоборот. Это можно видеть, по крайней мере, в трех пунктах: развитии фонетики, выделении единиц грамматики и составлении словарей. Отчасти это было связано с поставленными задачами.

Фонетике большое внимание уделялось в Индии и мусульманском мире, где надо было сохранять и преподавать каноническое произношение. Поэтому там была создана очень развитая и изощренная фонетика (во многом являвшаяся стихийной фонологией). В Европе обучали, прежде всего, чтению, а целенаправленного обучения произносительной норме не было, поэтому, за отдельными исключениями, не закрепившись в традиции, не пошли дальше разграничения гласных и согласных звуков. Уровень, достигнутый индийцами и арабами, в Европе был превзойден не ранее конца XIX в. В грамматике большинство традиций, кроме античной и китайской, выделяло (помимо предложения) две базовые единицы; у индийцев и арабов это были слово и корень. Однако античные ученые знали лишь одну единицу: слово. Значимые единицы меньшей протяженности, как и единицы, промежуточные между словом и предложением, не выделялись вообще [13, с. 24, 61–62; 14, р. 283]. Например, Аристотель писал: «Имя есть звук, наделенный значением в соответствии с соглашением... никакая отдельная часть которого не наделена значением... Глагол есть [слово], которое обозначает еще и время, никакая часть которого в отдельности не наделена значением» [15, с. 93–94]. И так считали до начала Нового времени, когда анализ усложнился за счет добавления новых единиц – корня и аффикса (с XVI в.; по мнению ряда исследователей [16, с. 187; 17, р. 73], под влиянием семитских традиций); впрочем, в Англии эти понятия утвердились лишь в XIX в. [14, р. 283]. Еще позже, только с конца XIX в., они были обобщены в понятии морфемы (впервые у И. А. Бодуэна де Куртенэ). Наконец, лексикография, очень развитая в других традициях, особенно в китайской и арабской, в европейской традиции долго отставала: составляли словари толкуемых слов в памятниках, ставших непонятными (глоссы), однако идея толкового словаря всего языка сложилась также лишь в Новое время. Единственный параметр, по которому можно констатировать большее развитие европейской традиции уже в античный период, – классификация слов. В Греции и Риме выделялись восемь частей речи, тогда как в Японии – пять, у арабов и индийцев по три, а в Китае лишь две.

Таким образом, до XIII–XIV вв. европейская традиция в обоих своих вариантах не имела превосходства перед другими традициями, а часто им уступала. Однако затем она перешла в несколько этапов на новый уровень развития, на который не смогли самостоятельно перейти другие традиции, что обеспечило условия для превращения первоначально одной из традиций в мировую науку о языке. Можно выделить три выдающихся скачка в развитии, позволивших это сде-





лать. Это не означает того, что другие традиции исчезли или полностью уступили позиции. Бывают даже случаи обратного развития, связанные, конечно, с внелингвистическими причинами. В новых государствах Центральной Азии наблюдается переход от следования русскому варианту европейской традиции к ориентации на арабскую науку о языке, сложившуюся в VIII в.

Если до XIII в. в Европе ограничивались воспроизведением уже существовавшей традиции, то первым оригинальным направлением была школа модистов, существовавшая в рамках схоластической науки; см. о ней: [18]. У них впервые теоретическая наука о языке отделилась от нормативных задач; это был первый скачок в развитии традиции. В какой-то мере это, правда, было возвращением к тому, чем занимались греческие философы классического периода, но к XIII–XIV вв. уже существовала развитая традиция описания и классификации языкового материала, которую нельзя было игнорировать. Этот материал, впрочем, в основном модисты брали у Присциана, однако речь шла о его новой интерпретации. Модисты не ограничивались чистым описанием, они впервые поставили задачу объяснения языковых явлений, тогда еще понимавшегося как философское объяснение. Каждому явлению, зафиксированному в грамматике Присциана, они старались дать философское объяснение, пусть еще наивное. Противопоставление описательной и объяснительной лингвистики сейчас прочно ассоциируется с именем Н. Хомского, но впервые оно появилось именно у модистов. Ряд идей, используемых в современной науке, также восходит к модистам: разграничение грамматической правильности и осмысленности (также задолго до Н. Хомского!), понятие различных миров, используемое в современной семантике, и др. Модисты внесли вклад и в разработку лингвистического описания, прежде всего в области синтаксиса. Ими была начата разработка учения о членах предложения (завершенная П. Раме в XVI в.). Недостатком подхода модистов было сосредоточение все еще на одном – латинском языке, поэтому соответствие между фактом языка и его философским эквивалентом понималось как взаимно однозначное. Например, модисты пытались философски интерпретировать латинский род неодушевленных существительных.

Новый этап развития европейской традиции начался в XV–XVI вв. (в разных странах несколько в разное время) и достиг расцвета в XVII в. Он характеризовался тем, что, помимо латыни, в поле зрения исследователей вошли многие другие языки. Это привело ко второму скачку в развитии традиции.

Расширение исследовательской базы было обусловлено несколькими причинами. Завершение феодальной раздробленности и становление национальных государств привели к развитию в каждом из них



национальных языков, формировавшихся на разговорной основе. При этом в Европе не было господствующего государства, и ни один язык после латыни не мог восприниматься как универсальный язык общения; роль же латыни постепенно стала уменьшаться. В эпоху гуманизма вспомнили о существовании еще двух великих языков: древнегреческого и древнееврейского, началось их изучение. В этот же период расширились торговые связи Европы с другим миром, и началась европейская колониальная экспансия, впервые пришлось столкнуться с языками, часто совершенно не похожими на европейские, а задача распространения христианства требовала перевода на эти языки Библии, что заставляло их изучать. Появляются, во-первых, грамматики новых европейских языков, во-вторых, грамматики древнегреческого и древнееврейского языков, в-третьих, так называемые миссионерские грамматики.

Отсюда произошли изменения в представлении о языке. Ушла в прошлое идея о латинском языке как единственном «настоящем». Оказалось, что языков много, и они более или менее равноправны (впрочем, идея о превосходстве «нашего» языка над другими высказывалась и позже, проявляясь даже в Грамматике Пор-Рояля, но «наш» язык в каждом государстве оказывался разным, и не было общеевропейского представления об этом). Появилось ранее отсутствовавшее понятие иностранного языка. Еще важнее было формирование представления о том, что языки можно сравнивать, появляются сравнительные (пока еще не сравнительно-исторические) грамматики. Наконец, признание существования многих языков впервые ставило вопрос о разграничении общих свойств языка и особенностей конкретных языков.

Этот вопрос оказался в центре внимания самого значительного с теоретической точки зрения труда данной эпохи – Грамматики Пор-Рояля (1660, Франция). В ней сопоставляются известные авторам (А. Арно и К. Лансло) языки: латинский, древнегреческий, древнееврейский, французский, итальянский, испанский. Иногда упоминаются еще «северные» (германские) и «восточные» (видимо, турецкий) языки. Авторы грамматики исходили из существования общей логической основы языков, от которой конкретные языки в той или иной степени отклоняются. О такой основе говорили еще модисты, но теперь уже эта основа не совпадает ни с одним из существующих языков. Недаром Н. Хомский находил в этой грамматике прообраз разграничения глубинных и поверхностных структур.

Однако в Грамматике Пор-Рояля еще нет представления об историческом развитии языков, она чисто синхронна (что отмечал и Ф. де Соссюр [19, с. 115]) и лишена какой-либо временной перспективы. Современные романские и классические языки здесь стоят в одном



ряду. Третий скачок в развитии европейской традиции произошел уже в XVIII в., когда постепенно начала формироваться идея историзма. Характерно обращение к перед этим надолго забытой проблеме происхождения языка, популярной в этом веке больше, чем когда-либо до и после того. Другая центральная проблема – движение от «первобытных» к современным языкам; значительный материал об этом см. в работе: [20]. Исторический подход еще был умозрительным и не опирался на анализ материала, считали, например, что «упадок языка может свидетельствовать об упадке общества. Напротив, наиболее процветающие общества имеют сверхразвитые, богатые языки» [20, с. 29]. Однако это уже был существенный шаг вперед.

Постепенно формировалась и идея языкового родства и языковых семей. Уже А. Л. Шлёцер в «Русской грамматике» (1763–1764) писал о регулярности звуковых соответствий как признаке родства языков. Весь XVIII в. сравнительно-исторический метод, по выражению В. Томсена, «вital в воздухе». Но нужен был некоторый толчок, который стал бы отправной точкой для кристаллизации метода. Таким толчком стал знаменитый доклад У. Джонса о санскрите (1786). Он не был открытием этого языка в Европе, как иногда пишут (эту ошибку совершил и автор данной статьи (см.: [5, с. 54])). Санскрит в Европе был тогда известен уже полтора столетия, но о его сходстве с европейскими языками не догадывались: звуковое тождество встречалось редко, а регулярные соответствия замечать не умели [20, с. 267]. Но У. Джонс продемонстрировал эти соответствия в значительном количестве, что сразу по-новому поставило вопрос о родстве языков. Уже через тридцать лет сформировалось сравнительно-историческое языкознание, а весь XIX век в языкознании прошел под знаком историзма.

Таким образом, европейская традиция в течение нескольких столетий взяла высоты, которые не взяли (или взяли уже под европейским влиянием) другие традиции. Попутно преодолевались и упоминавшиеся выше недостатки в традиционной проблематике: понятия корня и аффикса сложились в XVI в., в том же и в следующем веке для большинства европейских языков появились словари (в том числе сложился и отсутствовавший в других традициях их тип – двуязычный словарь). Фонетика развивалась медленнее, но потом и это отставание было преодолено. Превращение европейской традиции в мировую науку, разумеется, имело и вненаучные причины, но, думается, роль сыграли и указанные ее свойства.

### Литература

1. Sebeok T. A. (ed.) *Current Trends in Linguistics*. Vol. 13: Historiography of linguistics. The Hague; Paris: Mouton; 1975.



2. Десницкая А., Кацнельсон С. (ред.) *История лингвистических учений. Древний мир*. Л.: Наука; 1980.
3. Десницкая А., Кацнельсон С. (ред.) *История лингвистических учений. Средневековый Восток*. Л.: Наука; 1981.
4. Алпатов В. М. О сопоставительном изучении лингвистических традиций (К постановке проблемы). *Вопросы языкознания*. 1990;(2):13–25.
5. Алпатов В. М. *История лингвистических учений*. 4-е изд. М.: Языки славянской культуры; 2005.
6. Шор Р. О. *Язык и общество*. 3-е изд. М.: Ленанд; 2009.
7. Мейе А. *Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков*. М.; Л.: Гос. соц.-эконом. изд-во; 1938.
8. Robins R. H. *Ancient and Medieval Grammatical Theory in Europe with Particular Reference to Modern Linguistic Doctrine*. London: Bell; 1951.
9. Robins R. H. *A Short History of Linguistics*. Bloomington; London; 1968.
10. Катенина Т. Е., Рудой В. И. Лингвистические знания в Древней Индии. В: Десницкая А., Кацнельсон С. (ред.) *История лингвистических учений. Древний мир*. Л.: Наука; 1980. С. 66–91.
11. Тронский И. М. *Очерки из истории латинского языка*. М.; Л.: АН СССР; 1953.
12. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. В: Бахтин М. М. *Собрание сочинений*. Т. 4 (2). М.: Языки славянской культуры; 2010.
13. Фрейденберг О. М. (ред.). *Античные теории языка и стиля*. М.; Л.: ОГИЗ, Соцэкгиз; 1936.
14. Matthews P. H. What Can We Conclude? In: Dixon R. M. W., Aikhenvald A. Y. (ed.) *Word. A Cross-Linguistic Typology*. Cambridge: Cambridge University Press; 2003. P. 281–295.
15. Аристотель. *Сочинения*. Т. 2. М.: Мысль; 1978.
16. Блумфилд Л. *Язык*. М.: Прогресс; 1968.
17. Matthews P. H. *Morphology*. London; New York: Cambridge University Press; 1974.
18. Перельмутер И. А. Грамматическое учение модистов. В: Десницкая А. В. (ред.) *История лингвистических учений. Позднее Средневековье*. СПб.: Наука; 1991. С. 7–66.
19. Соссюр Ф. де. *Труды по языкознанию*. М.: Прогресс; 1977.
20. Пастернак Е. Л. *Формирование основных направлений французской лингвистической мысли XVIII века: дис. ... д-ра филол. наук*. М.; 2011.

### References

1. Sebeok T. A. (ed.) *Current Trends in Linguistics*. Vol. 13: Historiography of linguistics. The Hague; Paris: Mouton; 1975.



2. Desnitskaya A. Katsnelson S. (ed.) *History of linguistic doctrines and teachings. The Ancient World*. Leningrad: Nauka; 1980. (In Russ.)
3. Desnitskaya A. Katsnelson S. (ed.) *History of linguistic doctrines and teachings. Eastern Countries. The Middle Ages*. Leningrad: Nauka; 1981. (In Russ.)
4. Alpatov V. M. Towards the comparative study of linguistic traditions (stating the problem). *Voprosy Jazykoznanija = Topics in the study of language*. 1990;(2):13–25. (In Russ.)
5. Alpatov V. M. *History of linguistic doctrines and teachings*. 4<sup>th</sup> ed. Moscow: Yazyki slavyanskoi kultury; 2005. (In Russ.)
6. Shor R. O. *Language and Society*. 3<sup>rd</sup> ed. Moscow: Lenand; 2009. (In Russ.)
7. Meie A. *A Comparative study of Indo-European languages. AN Introduction*. Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoe sotsialno-ekonomicheskoe izdatelstvo; 1938. (In Russ.)
8. Robins R. H. *Ancient and Medieval Grammatical Theory in Europe with Particular Reference to Modern Linguistic Doctrine*. London: Bell; 1951.
9. Robins R. H. *A Short History of Linguistics*. Bloomington; London; 1968.
10. Katenina T. E., Rudoi V. I. History of linguistic doctrines in Ancient India. In: Desnitskaya A. Katsnelson S. (ed.) *History of linguistic doctrines and teachings. The Ancient World*. Leningrad: Nauka; 1980, pp. 66–91. (In Russ.)
11. Tronskii I. M. *Essays on the history of the Latin language*. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences; 1953. (In Russ.)
12. Bakhtin M. M. The oeuvres by Francois Rabelais and the popular culture in Renaissance and Middle Ages. In: Bakhtin M. M. *Collected Works*. Vol. 4 (2). Moscow: Yazyki slavyanskoi kultury; 2010. (In Russ.)
13. Freidenberg O. M. (ed.). *Ancient theories of the language and literary style*. Moscow; Leningrad: OGIZ, Sotsekgiz; 1936. (In Russ.)
14. Matthews P. H. What Can We Conclude? In: Dixon R. M. W., Aikhenvald A. Y. (ed.) *Word. A Cross-Linguistic Typology*. Cambridge: Cambridge University Press; 2003, pp. 281–295.
15. Aristotle. *Collected Works*. Vol. 2. Moscow: Mysl; 1978. (In Russ.)
16. Blumfeld L. *The Language*. Moscow: Progress; 1968. (In Russ.)
17. Matthews P. H. *Morphology*. London; New York: Cambridge University Press; 1974.
18. Perelmuter I. A. The Modistae linguistic doctrines and teachings. In: Desnitskaya A. V. (ed.) *History of linguistic doctrines and teachings. The Late Middle Ages*. St Petersburg: Nauka; 1991, pp. 7–66. (In Russ.)
19. Saussure F. de. *Works on the history of language*. Moscow: Progress; 1977. (In Russ.)
20. Pasternak E. L. *The genesis of main directions in the French linguistic research in the 18<sup>th</sup> cent. Habil. Thesis (linguistic studies)*. Moscow; 2011. (In Russ.)



### **Информация об авторе**

Алпатов Владимир Михайлович, академик РАН, доктор филологических наук, профессор, заведующий Отделом языков Восточной и Юго-Восточной Азии, руководитель Научно-исследовательского центра по национально-языковым отношениям Института языкознания РАН, Российская Федерация.

### **Information about the author**

Vladimir M. Alpatov, Dr. Sci. (Philol.), Academician of the Russian Academy of Sciences, Prof., Head of the Department of Languages of East and Southeast Asia, Head of the Research Center for National-Language Relations of the Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences

### **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: 4 ноября 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 17 ноября 2019 г.  
Принята к публикации: 22 ноября 2019 г.

### **Article info**

Received: November 4, 2019  
Reviewed: November 17, 2019  
Accepted: November 22, 2019

### К проблеме связи поэтического текста с доктринами суфийских братств: суфийская поэзия А. Лахути

Н. И. Пригарина

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>; e-mail: [prigarina@gmail.com](mailto:prigarina@gmail.com)

**Резюме:** в статье речь идет о ранней поэзии Абулькасима Лахути – разделе Диван, изданном впервые Али Башири в 1979 г. в Тегеране и обозначенном как *Аш'ар-е мазхаби ва 'эрф'ани* («Религиозные и суфийские стихи»). Если революционные, патриотические, лирические стихи Лахути, публиковавшиеся начиная с 1909 г., широко известны, много раз изданы и изучены, то ранняя поэзия Лахути как бы не принималась во внимание при построении творческой биографии поэта. Выявить взаимосвязь газелей поэта с принадлежностью их автора к какому-либо суфийскому братству или направлению, как правило, довольно трудно, если не иметь об этом прямых сообщений биографов или сведений о его наставниках-шейхах. Сказывается ли идеология того или иного братства в поэтике газели – один из самых малоизученных вопросов текстологии. В упомянутый раздел входят традиционные жанры – воспевание единства Божьего – *таухид*, *на'т* – восхваление пророка Мухаммада, Али, имама Хусейна, оплакивание событий в Кербеле, восхваление наставника поэта шейха Хейрана Курдистани и еще ряд произведений. Вторую часть раздела составляют 107 газелей. Как сообщает Лахути в автобиографии, он вступил в суфийское братство. В этой статье мы сосредоточимся на связи ранней поэзии Лахути с доктринами суфийских братств, отраженных в поэтике его газелей: в творчестве этого периода можно найти знакомство с доктриной братств *не'маталлахи*, *ахл-е хакк* или *'али-илахи*. У поэта было несколько наставников, каждый из которых представлял свой тип суфийского пути – экстатически-визионерский, воинствующий и, наконец, путь скромного безгрешного поведения и довольствования малым, и ранняя газель Лахути соответственно отражает и эти типы поведения.

**Ключевые слова:** братство; газель; исмаилиты; Лахути; Минорский; суфийский орден; 'али-илахи; ахл-е хакк; не'маталлахи

**Для цитирования:** Пригарина Н. И. К проблеме связи поэтического текста с доктринами суфийских братств: суфийская поэзия А. Лахути. *Ориенталистика*. 2019;2(4):1021–1037. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-1021-1037.



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





## Linking the poetical text and the doctrines of Sufi brotherhoods: Sufi poetry of A. Lahuti

N. I. Prigarina

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>; e-mail: [prigarina@gmail.com](mailto:prigarina@gmail.com)

**Abstract:** the article deals with the poetical heritage of Abulqasim Lahuti, more precisely his poetical works of an early period, which constitute a special section in his collection of poems, the *Divan*. It was published in Teheran as early as in 1979 by 'Ali Bashiri under the title *Aš'ār-e mażhabi va 'erfāni* («Religious and Sufi verses»). The revolutionary, patriotic and lyrical poetical works by A. Lahuti published since 1909 are well-known. However, his early poetry, which reflects the time when he was in contact with various Sufi brotherhoods remains almost a *terra incognita* for most scholars who have been studying his poetry ever since. Moreover, the existence of such poetry of his was hardly even accounted for, at least by the Soviet scholars who made attempts to reconstruct Lahuti's biography as a poet. Usually, it is difficult to link an author of a poetical piece (*ghazal*) with a certain Sufi brotherhood or school unless there is a direct indication left by his biographers that he was taught by certain sheiks. One of the least researched questions in the text studies remains, whether an ideology of a given brotherhood can be traced in the poetic features of a given *ghazal*. The section from the *Divan* by A. Lahuti contains traditional "genres", such as the *tawhīd* (the Unicity of the Almighty); *na't* (praise to the Prophet Muhammad, praise to 'Ali and Ḥussain); lamentation on the events in Karbala; praise to Sheikh Ḥayrān Kurdistāni and some other works. The second part of the section comprises 107 *ghazals*. As A. Lahuti mentions in his autobiography, he became a member of a Sufi brotherhood. The article explores the connection between the early poetry by A. Lahuti and the doctrine of Sufi brotherhoods as reflected in the poetics of his *ghazals*. His work of this period reveals his awareness of the doctrines of *ne'matullāhi* and *ahl-i ḥaqq* (or '*Ali-ilāhi*') Sufi orders. The poet had three mentors, each of whom represented the following types of the Sufi Path: ecstatic and visionary one; a militant one; and a humble one praising holy behaviour and being content with little. The early *ghazals* by A. Lahuti respectively reflects these types of the Sufi Path.

**Keywords:** brotherhood, Sufi; *ghazal*; Lahuti, Abulqasim (1887–1957); Minorsky; Sufi, order; '*ali-ilahi*'; *ahl-e haqq*; *ne'matullāhi*; *Ismā'ilīs*

**For citation:** Prigarina N. I. Linking the poetical text and the doctrines of Sufi brotherhoods: Sufi poetry of A. Lahuti. *Orientalistica*. 2019;2(4):1021–1037. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-1021-1037.

### Введение

Как известно, классическая эпоха персидской поэзии простирается до начала XX в. В этой статье речь пойдет о малоизвестной странице творчества Абулькасима Лахути (1887–1957) – его ранней поэзии, несомненно находящейся в русле классической традиции и относящейся к концу XIX – началу XX в.





Общепризнано, что А. Лахути и в своем позднем творчестве следовал многовековому поэтическому канону, стремясь наполнить его формы новыми смыслами. Но ранняя его поэзия полностью отвечает понятию классической литературы, вписывается в этот канон и может считаться прямым продолжением лирики Хафиза, Саади, 'Аттара, Руми и многих других поэтов.

Рассматриваемые произведения составляют раздел Дивана, изданного впервые Али Башири в 1979 г. в Тегеране [1], и обозначены как «Религиозные и суфийские стихи» (*Ash'ār-e mazhabī va 'arfānī*). Если революционные, патриотические, лирические стихи Лахути, публиковавшиеся с 1909 г., широко известны, переведены на русский язык, на котором много раз изданы, и изучены, то ранняя поэзия Лахути, отражающая время его пребывания в рядах суфийских братств, была в свое время практически недоступна большинству советских исследователей. Более того, ее существование как бы вообще не принималось во внимание при построении творческой биографии поэта<sup>1</sup>.

Выявление связи газели с принадлежностью автора какому-либо суфийскому братству или течению, как правило, представляет определенную трудность, если не иметь об этом прямых сообщений биографов или сведений о наставниках-шейхах (*nūr*). Сказывается ли идеология того или иного братства в поэтике газели, – один из самых малоизученных вопросов текстологии.

В рамках небольшой статьи мне хотелось бы отчасти восполнить отсутствие исследований в этой области на примере ранней поэзии Абулькасима Лахути. При ее написании были использованы воспоминания самого поэта, назвавшего те суфийские братства, с которыми ему пришлось иметь дело; исследования отечественных ученых, сделанные в начале века, в которых впервые описаны доктринальные особенности братств, подобных тем, в которые вступал юный поэт; и, наконец, сами стихи, где прямо или в виде намеков упоминается опыт молодого поэта, облекшегося в суфийское платье.

Первая часть упомянутого раздела Дивана Лахути состоит из религиозных произведений крупных форм (строфические поэмы *тарджи'банд*, *таркиббанд*, *мухаммас*). Раздел начинается с традицион-

---

<sup>1</sup> Обращением к этой теме я обязана Лейле Гасемовне Лахути. В 1987 г. в г. Душанбе отмечался 100-летний юбилей А. Лахути, и в Институт востоковедения были присланы приглашения на конференцию, посвященную этому событию. Я решила подготовить доклад и посоветовалась с дочерью поэта, в то время поступившей на работу в Институт. Ее семья была обладателем уникального издания, отсутствовавшего в библиотеках и частных собраниях. Поэтому, с разрешения Ц. Бану, матери Л. Г. Лахути, мне был дан для подготовки к докладу Диван, изданный Али Башири [1]. К слову сказать, в Душанбе того времени тема показалась, по-видимому, неподходящей, и выступить мне не дали. Однако в Москве в Институте мировой литературы им. Горького я получила возможность прочитать доклад на тему «Ранняя суфийская поэзия Лахути».



ных жанров, а именно: *таухид* – воспевание единства Божьего, *на'т* – восхваление пророка Мухаммада, славословие 'Али и Хусейну, оплакивание событий в Кербеле, туда же входит и объемная поэма (*кит'а*) «Восхваление старца-[наставника]» (*Сет'айеш-е нур*), посвященная первому наставнику юного Лахути на суфийском пути – шейху Хейрану Курдистани [1, с. 750–755]. Вторую часть раздела составляют 107 газелей, раздел озаглавлен «Религиозные и суфийские газели» (*Газалий'ят-е мазхаби ва 'эрфани*). Газели, за малым исключением, невелики по объему, в среднем от 8 до 13 бейтов. Интересно, что вопреки традиции составления Дивана, составитель (или сам автор) дал каждой газели заголовок в соответствии с *нукта*, самой яркой мыслью или образом газели. В этом есть и нарушение общепринятого правила, и в то же время этот прием хорошо организует текст раздела. Названия указывают также на характерную черту газелей Лахути – их связность. Как правило, в газелях просматривается семантическая связь между бейтами<sup>2</sup>, и стихотворение выступает как единое целое по содержанию и логике развития темы.

## Биография

В *Дибаче* – предисловии к Дивану – Али Башири называет первой датой публикации стихов Лахути 1900 г., отмечая, что в газете «Тарбийат» от 13 апреля этого года в редакционном примечании сообщалось, что поэту 17 лет (если верить официально называемой дате рождения, на самом деле ему было 13), что он сын поэта Ильхами. Путаница с возрастом неудивительна, обычно даты рождения зашифровывались в хронограммах<sup>3</sup> и стихах на случай и были постоянным предметом дискуссий биографов. Али Башири считает, что Лахути было 15 лет. Он приводит слова из газеты, в которой отмечается поэтическое мастерство юного поэта: в этом возрасте «сам Рудаки не писал лучше» [1, с. *бист-о шеш*].

В стихах поэт не раз упоминает свой юный возраст. Так, например, в поэме «Восхваление старца-[наставника]» он жалуется на то, что его сотоварищи по братству относятся с подозрением к его поэтическому дару, не верят, что столь юное существо способно создавать зрелые стихи:

Братья по *тарикуту* терзают мои жилы,  
Слова их вонзаются в мое сердце, как стрелы.  
Один поет: «Лахути и такие стихи,

<sup>2</sup> Бейт – единица поэтического произведения в персидской литературе, стих. Обычно состоит из двух полустиший, на письме расположенных либо в одну строку с разрывом, либо в одну строку под другой.

<sup>3</sup> Хронограмма – стихотворная строка, в которой зашифрована дата; каждая буква в тексте соответствует цифре по счету *абджад*, о хронограмме на рождение А. Лахути см.: [2, с. 36].



Когда его разумению еще далеко до понимания искусства?!»  
Другой говорит: «Это – уловки Ильхами,  
Мол, о Суруша приходят к нему слова стихов.  
Иначе – незрелое дитя и такие речения?!  
Недоступны они малолетку» [1, с. 751]

В газелях также содержатся указания на юность (*кудаки*) автора, причем это один из наиболее часто повторяющихся мотивов.

### **Бехаиты**

Лахути был еще ребенком, когда слава его как подающего надежды поэта распространилась на его родине – в Керманшахе. В этом городе была большая и богатая община бехаитов<sup>4</sup>. Семья жила очень скудно, несмотря на признание, которое Ильхами уже получил как поэт, ему приходилось подрабатывать ремеслом башмачника. Неожиданно ему поступило приглашение от бехаитов прийти на их собрание и привести с собой сына. «В скором времени в одном из больших залов в богатом доме Керманшаха состоялось тайное пышное собрание, в котором участвовали около пятидесяти бехаитов. <...> Бехаиты сказали отцу, что отправят меня за их счет учиться в Америку и совершенствоваться в поэзии. Они дали обещание материально так обеспечить нашу семью, чтобы она ни в чем не испытывала затруднений. Как мне кажется, меня привели на это собрание с целью найти средства поправить наши материальные дела. На собрание мы опоздали. Первое, что бросилось мне в глаза, – едва мы вошли в зал, как все присутствовавшие, люди пожилые, вскочили с мест с серьезным выражением на лицах и словно перед престолонаследником стояли, приложив руки к груди. Двое из руководителей подхватили меня и отвели на почетное место. Я был чрезвычайно смущен, что мне пришлось сидеть на более почетном месте, чем эти уважаемые люди и мой отец. Вдруг один высокий, относительно молодой человек поднялся, достал очень красивую папку, в которой лежала доска со “священной” надписью, так называли письма Бахауллы. Папка лежала на небольшом столике среди цветов. Этот человек взял папку, поцеловал ее и потер ею глаза. Из уважения к этой “скрижали”, на которой Бахаулла оставил свои письма, все присутствующие вскочили. Молодой человек начал читать. Торжественным голосом раздельно он произносил каждое слово. Я хорошо помню, что это было адресовано лично мне, и оно начиналось так: “О, слуга всевышнего престола! Благодарю бога, что ты своим внутренним оком увидел истину и под благословенной сенью вкусил из вечного

<sup>4</sup> Бехаизм (бахазм) – религиозное и социально-политическое течение в Иране, в настоящее время широко распространившееся за его пределами, названо по имени его основателя Бахауллы (1817–1892). Бахаиты считают Бахауллу пророком, тогда как мусульмане именуют его лжепророком. Величественный бахаитский комплекс с мавзолеем Бахауллы находится в г. Хайфа (Израиль).



источника просвещения...”. Смысл этого “послания” заключался в том, что я, Лахути, – одно из чудес той святой веры, которая послала мне в моем малолетнем возрасте поэтический дар. Письмо, которое именовали скрижалями, было написано стихами, в нем содержались сравнения, аллюзии. Нужно признать его литературные достоинства.

При каждой фразе, которую читающий произносил нараспев, присутствующих охватывала дрожь восторга, и они как-то странно начинали размахивать руками, мне казалось, что все плакали слезами умиления и впадали в дервишеский транс. <...> После чтения письма встал другой оратор и, спросив у меня позволения, торжественно прочел мое небольшое стихотворение, имевшее некоторый суфийский смысл. Слушателей снова охватил порыв страсти и волнения.

Собрание кончилось. Мы вернулись с отцом домой. Ту ночь я провел в муках и тяжких раздумьях. Даже и на следующую ночь я не смог уснуть. Представители бехаитов чуть ли не каждый день приходили к отцу и уговаривали его послать меня в Америку. Я чувствовал, что бедный старик оказался в трудном положении. Он решительно не поддерживал бехаизм, но его прельщали обещания этих людей и надежды на мое “счастье” и “счастье” всей семьи» [2, с. 46].

Отец так и не принял приглашения бехаитов, и Лахути, по его словам, стал искать истину в суфизме.

## Суфии

Точно неизвестно, когда поэт вступил в дервишеское братство, «известно только, что это случилось, когда он был еще подростком» [2, с. 47]. В своих воспоминаниях поэт пишет: «После этого я искренне уверовал в суфийское учение и принял участие в собраниях ордена *не’маталлахи*, в который входили факиры (в суфийской терминологии, “довольствующиеся малым”. – Н. П.). <...> Одно из условий вступления в орден *не’маталлахи* заключалось в том, что член его не мог съесть и куска лепешки, не добытого собственным трудом. Другое неперемное условие требовало от приверженцев секты обязательно любить и уважать простой народ. Мне чрезвычайно импонировали эти идеи, так как я находился под влиянием таких выдающихся суфийских поэтов, как Хафиз, Шейх ‘Аттар, Моулави, Нурали-шах и им подобных» [2, с. 47].

В настоящей статье поставлена задача – найти взаимосвязь между принадлежностью поэта к тому или иному суфийскому братству и его поэзией. Для ее достижения полезно разобраться, почему эти братства упоминаются как синонимы, какие доктринальные особенности отмечаются у каждого из них и, наконец, отразился ли личный суфийский опыт в ранних газелях юного поэта.

Основными этапами постижения истины братства *не’маталлахи* были: *таслим* (покорность Богу), *зухд* (аскетизм), *факр* (нищета, доволь-



ствование малым), *ридā* (согласие), *махабба* (любовь), *фанā* (небытие), *вафā* (верность) [3, с. 192].

В воспоминаниях назван также другой дервишеский орден – «люди истины», *ахл-е хакк*. У *ахл-е хакк* были свои требования к адептам: *пāки* – «чистота», внешняя и внутренняя; *рāсти* – «прямота», прямой путь: рабство перед Богом, воздержание от лжи и греха; *нисти* – «отсутствие», отсутствие гордыни и высокомерия, эгоизма и самодовольства, *фанā фи-ллах* – «самоотречение и небытие в Боге», *ридā* – помощь, служение и самопожертвование без лицемерия, «требование собственного труда и отдохновения друзей»<sup>5</sup>.

Прежде всего, хочется понять: идет ли речь об одном и том же братстве или это два разных, членом которых поэт был последовательно? Не виновата ли некая аберрация памяти, ведь автор воспоминаний сам отмечал, что пишет их в возрасте 70 лет, время, когда более поздние впечатления часто накладываются на более ранние и заслоняют их.

Начнем с того, что некоторые из персонажей воспоминаний постоянно упоминаются как «люди истины» (см.: [3]). Такое братство, или скорее секта (*фирка*)<sup>6</sup>, действительно существует и второе ее название '*али-илахи* [4]. Истоки названия «люди истины» обнаруживаются, если пойти по следам ученых, упоминающих о возможной или наличествующей связи учения этой секты с исмаилизмом [5]. Процесс инклюзии исмаилитских идей в суфийские учения, по всей видимости, начинает активизироваться после монгольского нашествия и разрушения государства исмаилитов.

«Крепость Аламаут, как и другие крепости исмаилитов в Иране, – писал А. Корбен, – была разрушена монголами в 654/1256 г. Исмаилизму осталось только уйти в подполье, накинув на себя плащ (*хирка*) суфизма» [6, с. 104].

Упоминание «людей истины» (*ахл-е хакк*) встречается уже в трактате исмаилитского мыслителя и ученого Насир ад-Дина Туси (1201–1274) «Сад повиновения» (*Равза-йе таслим*) или «Фантазии» (*Тасавворāт*) [7]. А. Корбен называет это произведение великой книгой [6, с. 105]. Говоря о «людях истинного знания», «людях истины», Насир ад-Дин Туси имеет в виду исмаилитов низаритского толка<sup>7</sup>. В 18-м разделе трактата (*Тасаввор-е хеждахом*) «О причине малочисленности людей истины (*ахл-е хакк*) и большого числа заблуждающихся» Насир ад-Дин Туси ссылается на Коран [34:12]: «Но немногие из моих рабов благодарны», и характеризует их как «класс людей истины» (*табаке-йе ахл-е хакк*) [7, р. 92]. «Но большая часть людей не знает» [Коран 7:178] – это люди невежественные (*бāтел*) [5, р. 92]. Туси продолжает: «Однако люди истины, будучи

<sup>5</sup> О других особенностях идеологии *ахл-е хакк* см.: [14].

<sup>6</sup> В. Ф. Минорский называет *ахл-е хакк* сектой [14, с. 260].

<sup>7</sup> Низариты – ветвь иранских исмаилитов. О низаритах см. также: [14].



людьми умными, способными анализировать и воспитанными, – мало-численны. Но их описание таково: у них чистые сердца, ясное зрение, слышащие уши, языки, говорящие о божественном единстве, и глаза, созерцающие царство Божие. Их немного и они нищие духом (*заиф ал-хāl*)» [7, р. 79, р. 94]. Далее о людях истины говорится, что они стремятся к совершенству души (*талаб-е камāl-е нафс*) [7, р. 121], что они заботятся о теле ради контроля над душой, и высказывается много соображений о том, что подобает исмаилитам, считающимся *людьми истины*.

Фархад Дафтари в капитальном труде «Исмаилиты. Их история и доктрины» [8] отмечает, что сами исмаилиты указывают на использование суфийской терминологии и суфийских доктрин. «Интересно отметить, – пишет Дафтари, – что низариты упоминаются в *Пандийате*<sup>8</sup> в суфийской терминологии как *ахл-е хакк* или *ахл-е хакикат*, люди истины, тогда как сам имам именуется как *пир, муршид и кутб*» [8, р. 469].

Другими словами, понятие *люди истины* терминологически отрывается от исмаилизма и переходит в ведомство суфизма.

Дж. Тримингем писал, что идеи имамитов, т.е. шиитов, и «исмаилитов (правда, в меньшей степени) выживали под суфийским одеянием» и возрождались в новых орденах, в частности не‘маталлахи [9, с. 51]. Это может послужить и имплицитным указанием на связь исмаилизма с сектой *ахл-е хакк*, или «люди истины». Ф. Дафтари отмечает, что в конце XV в. несмотря на наметившийся ренессанс исмаилизма, низаритские имамы не только продолжали позиционировать себя как суфии, но в некоторых случаях выступали как последователи суфийского *тариката* не‘маталлахи [8, р. 467].

Братство не‘маталлахи было распространено в Иране. По словам В. Иванова, которые приводит Дж. Тримингем, «эта *тарика* всегда отличалась большой разборчивостью при приеме новых членов, занимая положение “аристократической организации”, и оставаясь в глазах людей ортодоксальными шиитами» [9, с. 89].

Секта «Люди истины» [3] (*ахл-е хакк*), или *‘али-илахи*, с точки зрения ее исмаилитских идейных начал<sup>9</sup>, была в этом плане связана с не‘маталлахи<sup>10</sup>. Она имела распространение в Иране, в основном среди курдского населения, и принадлежала к крайнему шиитскому *мазхабу* хуруфитов<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> *Пандийат-е джаванмарди* («Назидания доблестным мужам») – собрание проповедей Мустансира Биллаха II, низаритского имама XV в. [8, р. 468].

<sup>9</sup> О некоторых перекличках исмаилитских доктрин с учением *‘али-илахи*, или *ахл-е хакк*, см.: [5].

<sup>10</sup> См. также о том, что во время революции 1905–1909 гг. в концепциях разных ветвей Не‘матуллахи «нашли заметное отражение взгляды шиитских общин шахийа и ‘али-илахи...» [3, с. 192].

<sup>11</sup> О связи *ахл-е хакк* с идеями хуруфитов см.: [9, с. 75].



Что касается времени пребывания Лахути в дервишах, можно предположить, что верхней границей этого пребывания был 1905 г., время первой революции в Иране, – снимок Лахути в одеянии дервиша являет его нам в достаточно молодом обличье.

### Что известно о секте (*фирка*) людей истины

Со временем начала революции 1905 г. в России, а затем в Иране, совпадает научная командировка в Иран В. Ф. Минорского, издавшего затем «Материалы для изучения персидской секты “Люди истины” или ‘Али-илахи» [10]. К моменту издания этого труда литература о «Людях истины» насчитывала около 50 названий, в число которых входила и публикация В. А. Жуковского [11] в 1886 г. (за год до рождения Лахути), записавшего в Ширазе 34 стихотворения этой секты<sup>12</sup>.

В. Ф. Минорскому же посчастливилось в 1904–1905 гг. найти книгу *Китаб-е саранджам* («Книга свершения»), содержащую теогонию секты [10]. Важное место в теогонии *ахл-е хакк* занимает Солнце – солнечный царь мира Хошин, чудесным образом зачатый девственницей от луча Солнца. Среди повествований *Саранджам-наме* – рассказы о чудесах, совершенных царями мира и ангелами (история о чудесном прокормлении женщины, жарившей камни голодным детям и обнаружившей барана в своем котле, о даянии ангелам четырех кусков лепешки бедной женщиной: когда ангелы сложили эти куски, выяснилось, что женщина отдала всю лепешку и осталась без еды, в знак благодарности они даровали ей дитя). Обращает на себя внимание тема избавления от страданий (*неджат*) и заступничества за сырых и убогих, явно звучащая в книге.

*Ахл-е хакк* признают семь последовательных перевоплощений божества *Хавандагар*, которое до этого находилось в жемчужине, и сопровождающих четырех ангелов (*й̄ārān-е ч̄ār малак*): Джабраил, Микаил, Исрафил и ‘Азраил. Перевоплощение обозначено как «переход в другое обличье» (*бе леб̄ас āмадан*)<sup>13</sup>. Поскольку слово *леб̄ас* также имеет значение «платье», В. А. Жуковский остроумно называет это «воплотиться». Второй аватарой после появления божества *Хавандагар* является Муртаза ‘Али. (В этом учении номером первым идет не пророк Мухаммад, а именно ‘Али.) При нем ангелы воплощаются в Салмана (Фариси), Канбара, пророка Мухаммада и Нусайра. В третьем перевоплощении ангел ‘Азраил перевоплощается в поэта суфия Баба Тахира Урйана

<sup>12</sup> В. Ф. Минорский дает только название на английском языке: V. A. Žukovsky. A Kalam of 34 verses, «The Credo», in Zap. 1887, 1–25 [12, p. 263]; в полной библиографии В. А. Жуковского эта работа не указана ни в одном из разделов: публикация, реферат, сообщение.

<sup>13</sup> См. о перевоплощениях Совершенного человека (*ал-инсāн ал-камил*) у Джали: «В каждом столетии он носит имя, соответствующее его обличью (*либас*) в этом веке» [9, с. 238].



(ум. 1026/29). В четвертом – при Султানে Сохаке – ангел Микаил перевоплощается в Давуда. При этом 'Али «полностью перекрывается» фигурой Султана Сохака» [12, р. 260–261].

В практике секты был принят обряд побратимства, а также обряды кровавых и бескровных жертвоприношений. При посвящении в секту практиковалась процедура<sup>14</sup>, после которой между братьями по тарикуату устанавливалась кровнородственная связь. Над головой проходящего инициацию разламывали мускатный орех, вокруг стояли пять человек, символизирующих *пятерых* ангелов, где четверо были указанные выше Джабраил, Микаил, Исафил и 'Азраил, а пятый – Рамзбар, или Разбар, ангел женского рода, который представлял собой воплощение матери Султана Сохака по имени Хатун Дайира [12, р. 261]. Мы уже приводили пример того, что в газелях «братья», *барāдарāн-е тарик*, братья по суфийскому пути, упоминаются скорее с негативной коннотацией. Похоже, что, каждый раз меняя наставников, Лахути испытывал разочарование в несоответствии их проповеди и тех моделей поведения, которым они и их приверженцы следовали. Отсюда и жалобы в адрес «братьев по тарикуату».

Есть еще много интересных особенностей генезиса, догматики, метафизики и ритуалов секты, но исчерпывающее исследование связи с догматикой указанных братств в газелях Лахути – дело будущего.

Соображения о синкретизме учения «людей истины» высказывают многие исследователи. Позднее сам А. Лахути писал: «Али-аллахи (так в тексте перевода. – Н. П.), хотя и вышли из мусульманства, но фактически не являются мусульманами. В этой секте воплотилась древнеиранская религия, согласно которой божество присутствует среди людей и воплощается в одном из них. Таким человеко-богом для них является 'Али. Мохаммад, по их убеждению, только пользуясь помощью 'Али, мог достичь некоторого успеха, но ввиду того, что он не вполне слушался Али, его дело было обречено на неудачу» [15, с. 62].

### Суфийский путь А. Лахути

Как указывает Али Башири, сначала юный Абулькасим стал муридом Хейрана Алишаха Керманшахи, который был одним из самых известных дервишей, считалось, что он наделен благодатью и может творить чудеса (*карамат*). Хейран Алишах сам был поэтом, ему принадлежит Диван на курдском языке. С участием в этом круге суфиев связано указание в «Воспоминаниях» об экстатически-визионерской практике. Члены этой секты практиковали *джам'* (сборища суфиев) с пением газелей, доводящим до экстаза, терьяком, ароматическими камфарными свечами

<sup>14</sup> Даем описание по: [12], однако есть упоминания и других ритуалов (см., например: [3, с. 191–193]).





и другими возбуждающими средствами [2, с. 47]. В газели, озаглавленной «Источник 'эрфана» [1, с. 812], посвященной Хейрану, упоминается еще о некоторых формах экстатического поведения:

Хлопая в ладоши, выпей благодарственный кубок, Лахути,  
Ибо глава *творящих чудеса (ахл-и карам)* накрыл стол щедрот.

[1, с. 812]

Хлопанье в ладоши – характерный жест во время суфийских танцев (часто добавляется топание ногами), благодарственная чаша, т.е. чаша вина, выпитая в знак благодарственного обета. Первое полустихие перекликается с известной строкой из газели Хафиза [13, с. 248]: «Суфии, танцую, испили благодарственную чашу». Халил Хатиб Рахбар в комментарии к газели Хафиза отмечает, что вино, выпитое суфием во время танца, свидетельствует о том, что действие происходит во время суфийского экстатического собрания (*сама'*) [13, с. 248]. О. Ф. Акимускин, однако, пишет, что у не'маталлахи во время *сама'* танцы и пение, а также экстатические телодвижения были запретны, хотя музыка разрешалась [3, с. 192]. Можно из этого сделать вывод, что газель написана в период пребывания Лахути в секте Хейрана, где практиковалось экстатическое поведение. «Следование моулави» – еще один довод в пользу того, что поиски истины в братстве строились на экстатическом поведении и *мистических* прозрениях.

Согласно Али Башири, шейх Сейид Салех Хейран был главой *силсила* (т.е. цепочки суфийских братств) не'маталлахи. Однако спустя некоторое время поэт перешел от Хейрана к Абдали-шаху и Мирзе Мухаммаду 'Али, известному как Мазлум Керманшахи, который «был из дервишей и проповедников Керманшаха» [1, с. *си-во йек-си-во до*].

В секте Сейид Хасана Керманшахи, имевшего титул Учак (точка, вокруг которой движется циркуль, синоним титула *кутб*, букв. «полюс»), в переносном смысле «достигший высшего духовного совершенства», вероятнее всего практиковались обряды и обычаи не'маталлахи. Этой секте была свойственна «воинствующая и агрессивная» практика, упоминание про «долю аристократизма» в отношении не'маталлахи подтверждается словами самого поэта: «Сейид Хасан Учак построил против дома своего отца пышное кирпичное здание, в нем находились два-три просторных зала. Вечерами по четвергам там собирались мюриды, большая часть которых была из числа аристократов и богачей, поскольку к ней принадлежали довольно высокопоставленные люди Керманшаха. Поговорив на разные темы, выпив сладкий чай, все расходились по домам. На этих собраниях никто не курил терьяк» [2, с. 48].

Последний шейх, о котором мы узнаем из «Воспоминаний», был Асадулла-хан Кашани, адепты которого соблюдали правила скромного поведения и довольствования малым [2, с. 49].



Вступление Лахути в ряды суфиев было самым определенным образом связано с идеями эгалитаризма и демократизма, привлекавшим его в учении *ахл-е хакк*, тогда как разный тип поведения, с которым он сталкивался в каждой секте, нашел отражение в его газелях, в которых можно найти и экстатические, «с явным уклоном к [ордену] *моулави*», и «жестокие», и «уравновешенные» образцы, многие стихи прочитываются именно в названных ключах, даже если не знать об этой классификации из воспоминаний самого поэта.

### Суфийские мотивы в газели Лахути

Прежде всего, в газелях Лахути есть прямые следы его принадлежности к *ахл-е хакк*, или *'али-илахи*. В некоторых случаях это вытекает из его заявлений и обращений к пирам, в других более непосредственно:

Я сам *'али-илахи*, меня осведомила об этом Истина,  
Будет неуместным, если аскет бросит мне обвинение в ереси.  
«Эликсир» [1, с. 814]

Лахути упоминает в стихах имена старцев-наставников.

Как мог бы глаз в темноте увидеть путь к воде вечности,  
Если бы его Хизром-проводником не стало попечение Хейран-шаха.  
«Сердце дервиша» [1, с. 822]

Сейид Салех Хейран упомянут в таких стихах, как «Зеркало солнца» [1, с. 811], «Восхваление старца-[наставника]» и др. В других местах упомянуты Асадулла-хан, например, «Восхваление» [1, с. 779] и Мазлум, например «Подарок из путешествия» [1, с. 778], и др.

В некоторых случаях возникает тема инкарнации как воплощение в другой одежде:

Шах в райской одежде<sup>15</sup> с атрибутами Преславного,  
Открыл источник любви и чистоты из сердца сухой глины.  
«Источник *'эрфана*» [1, с. 813]

Здесь мы встречаем намек на «воплатъение», отмеченное В. А. Жуковским. «Сухая [*салсāl*]» – слово толкуется в сноске к газели [1, с. 813] как «сухая глина, глина гончарная» – аллюзия к аяту о сотворении человека из глины: «И мы сотворили уже человека из звучащей [*салсал*]<sup>16</sup>, из глины, облеченной в форму» (Коран 15:26, пер. И. Ю. Крачковского)<sup>17</sup>.

Зная о символической трактовке вина в суфизме, можно заметить, что сам мотив вина в ранних газелях используется довольно ограниченно.

<sup>15</sup> Букв. «рубаха, платье» (*салабāн*).

<sup>16</sup> В данном аяте Корана в слове *салсал* оба «а» краткие.

<sup>17</sup> В переводе М.-Н.-О. Османова (1999): «Воистину сотворили мы человека из глины сухой, звонкой, из ила, в форму отлитого» (Коран, 15:26). См. также: Коран, 15:28.



но и однообразно, но «платьев» у него множество: *сагар, кадах, ратл, чамане* и др. Возможно, это не случайное обстоятельство.

Для персидской поэзии обычно упоминание имени Давуд. Давуд был среди сподвижников пророка Мухаммада, однако впоследствии в поэзии произошла контаминация Давуда с образом царя Давида [4, р. 184]. Давуд, как сказано выше, занимает важное место в ангелологии *ахл-е хакк*. У Лахути он упомянут в контексте битвы Давида с Голиафом:

Душа с натурой Голиафа для меня не соперник во время битвы,  
Я – муж сражения, твой Давуд, одетый в кольчугу.

«Кровь Сиавуша» [1, с. 844]

У ‘али-илахи Давуд – один из двух наиболее почитаемых и призываемых на помощь фигур (помимо Биньямина). Есть такой обычай: когда ребенок пытается поднять нечто тяжелое для его слабых сил, он взывает к Давуду [4, р. 184]. В приведенном бейте – извечная тема суфийской поэзии – борьба с собственным *нафсом*, натурой, влекущей человека к дурному, животной душой. Здесь поэт, часто напоминающий о своем юном возрасте, уверен в победе, он ассоциирует себя с всадником<sup>18</sup>, одетым в кольчугу, и с юным Давудом, вышедшим на бой с силачом-Голиафом.

В «Воспоминаниях» Лахути рассказывает, как сын наставника Сейида Исма‘ила Учака перебил «бунтовщиков против власти», так он титуловал своих врагов, мешавших ему захватить землю. Сначала он принял их как радушный хозяин, а потом вероломно расправился с «гостями». Не эта ли, либо другая кровавая история отражена в следующем бейте:

Я, как детеныш верблюдицы Салеха, – ради пролития моей крови  
Братья по *тарикуату* вытащили меч.

«Восхваление старца-[наставника]» [1, с. 750]

По легенде, на пророка Салеха, посланного народу Самуд, напали враги и убили верблюдицу, а верблюжонок счастливо спасся, прильнув к скале и слившись с ней.

Если вспомнить о сакральных фигурах, выступающих в учении *ахл-е хакк* о перевоплощениях, то в другой газели встречается скрытый намек на Баба Тахира. С его знаменитым четверостишием:

На поведение – глаза и сердце жалуются друг на друга,  
Все, что видят глаза, запоминает сердце.  
Наточу я кинжал, стальное острие,  
Ударю по глазам, чтобы свободным стало сердце...

перекликаются строки Лахути:

Если нет у тебя глаз, видящих истину, какие есть у Лахути,  
Не хвались зрением, пойдешь вонзи в глаза ланцет.

«Скрижаль любви» [1, с. 823]

<sup>18</sup> У *ахл-е хакк* Давид известен как всадник на темно-сером коне [4, р. 184].



Маулана Руми, как представляется, наиболее близок стилистике газелей Лахути с экстатическими мотивами, в частности – мотивами пения, музыки и танцев, как известно, практиковавшимися последователями Руми, моулави, «вращающимися дервишами». Кроме того, одна газель Лахути имеет редиф *ārzu-st*. В «Диване Шамса» Руми есть по крайней мере три газели с этим редифом, одна из которых знаменита.

Идеал мира – мир, дарящий сердцу радость, возвышенный и близкий к божественному, как того требуют каноны суфийской поэзии.

Взыскуй такого мира, чтобы в его просторах танцевали сердце и душа,  
Взойди в зенит Близости и разбей палатку выше девяти сфер.

«Скрижаль любви» [1, с. 823]

Ранняя газель Лахути традиционна, в ней еще не видно того Лахути, который хорошо знаком русскому читателю по многим переводам и изданиям. Но мы можем отметить ряд мотивов, которые показывают путь к тому Лахути, каким он станет впоследствии.

Возьмем, например, частый в ранней газели мотив молодости поэта-дервиша. Сначала это образ ребенка, ведомого наставником, впитывающего в себя его благодатное попечение (*химмат*) и милости. Затем ребенок духовно мужает («Хоть я и дитя, но мысль моя зрела») и понимает, что сам может быть наставником, так преуспел он в постижении истины. А это значит – он может вести людей к истине, любви и спасению. Он постоянно возвращается к своему почетному прозвищу (*лакабу*) Лахути («Ангел» [1, с. 844]), и точка зрения его на мирские дела обусловлена его местопребыванием (*лахут* – божественный, духовный мир). В экстатическом бейте, второе полустушише которого является *зикром*, поэт уподобляет себя вещи птице, приносящей истинное знание из мира духовности:

Я птица истины, провозвестник истины и [птица], говорящая истину,  
Он, Он – Истина, Он, Он – Истина, Он, Он – Истина, Истина – Он!

«Птица истины» [1, с. 871]

Но чтобы познать истину, нужна устремленность к высоким целям:

Иди, ступай мужественно в долину дорог и исканий,  
И пойми тайный смысл того, что поет тебе Лахути!

«Грудь [горы] Синай» [1, с. 866]

Он, наверное, ощутил в себе большие силы, предвидя судьбу, с которой ему придется сразиться:

Я только дитя, но  
Веду за собой сотни тысяч.

«Ангел» [1, с. 843]



## Заклучение

За 11 лет до Лахути в Индостане, в небольшом пенджабском городе Сиалкот родился поэт-философ Мухаммад Икбал (1877–1938), получивший почетное звание Поэт Востока.

Многое в творческой биографии двух поэтов, особенно в его истоках, кажется удивительно созвучным, хотя судьбы поэтов сложились, можно сказать, противоположным образом. Обоих поэтов волнуют такие важные вопросы бытия, как проблема личности, роль человека на земле, противостояние любви и разума, поиски истины. В своей ранней поэзии Икбал был под влиянием английских романтиков и лишь позже под давлением мусульманских авторитетов заявил о своей приверженности к умеренному суфизму. Лахути больше не возвращается к суфизму, посвятив ему долю своего вдохновения в ранней молодости.

Несмотря на то что каждый поэт выбирает свой путь, в их творческой судьбе проступает одна общая закономерность. Оба они находятся во власти единой мусульманской культуры, и оба пытаются вывести из нее законы, которые должны помочь людям перестроить мир, изменить его к лучшему. Для обоих поэтически продуктивными оказываются гуманистические идеалы, хранимые памятью народа. Икбал выстраивает свою философию действия и Совершенного человека. Лахути же сам является собой образ Человека действия, выдающегося личного мужества, революционера, а переломные моменты его жизни как бы олицетворяют ту власть человека над своей судьбой, которую Икбал считал непременным условием формирования Совершенного человека и создания нового мира. Ибо, по его убеждению, спасение человечества могло быть достигнуто разумными действиями сообщества совершенных людей будущего.

## Литература

1. *Диван-е Абу'л Касим Лāхути*; бā кушеш ва мокаддеме-йе Ахмад Башири. Техран, чāпхāне-йе Сепехр; 1328/1979. (На перс. яз.)
2. Лахути А. *Моя жизнь*. Памир (Душанбе). 1982;11:36–53.
3. Милославский Г. В., Петросян Ю. А., Пиотровский М. Б., Прозоров С. М. (ред.) *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991.
4. Stead F. M. The Ali Ilahi Sect in Persia. *The Moslem World*. 1932;12(2):184–189.
5. Ivanow W. *The Ali-Ilahis or Ahl-i Haqq*. (In Eng.) Available at: <http://www.ismaili.net/Source/0723/07234b.html>
6. Корбен А. *История исламской философии*. 3-е изд. М.: Академический проект; Садра; 2016.
7. Nasir al-Din Tusi. *Paradise of Submission. A medieval Treatise on Ismaili Thought*. A New Persian Edition and English translation of Nasir al-Din Tusi's *Rawda-yi taslim*. Edited and Translated by S. J. Badakhchani. London & New York: I. B. Taurus Publishers in association with the Institute of Ismaili Studies; 2005.



8. Daftary F. *The Ismā'īlīs. Their history and doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press; 1999.
9. Тримингем Дж. С. *Суфийские ордены в исламе*. М.: Наука; ГРВЛ; 1989.
10. Минорский В. Ф. (пер.) *Материалы для изучения персидской секты «Люди Истины» или 'Али-Илахи*. Ч. 1. М.: Тип. «Крестного календаря»; 1911.
11. Жуковский В. А. *Секта «Людей истины» – Ahli hakk – в Персии*. СПб.: Тип. Имп. Акад. Наук; 1887.
12. Minorsky V. Ahl-i Ḥaḳḳ. In: Gibb H. A. R., Kramers J. H., Lévi-Provençal E., Schacht J., Stern S. M. (eds) *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1. P. 260–263.
13. *Диван-е газалийат-е Мавлана Шамс ад-Дин Мухаммад Хадже Хāфез-е Ширази*. Ба кушеш-е доктор Халил Хатиб Рахбар. Техран 1372/1994. (На перс. яз.)
14. Вассерман Дж. Тамплиеры и ассасины: *Стражи небесных тайн*. СПб.: Евразия; 2008. Гл. 10. Низариты-исмаилиты в наши дни. Режим доступа: <https://history.wikireading.ru/315853>
15. Лахути А. Курдистан и курды. *Новый Восток*. 1923;4:58–71.

### References

1. *Divān-e Abu'l Qasem Lāhuti*; bā kušeš va moqaddame-ye Aḥmad Baširi, Tehrān, čāpḫāne-ye Sepehr; 1328/1979. (In Pers.)
2. Lāhuti A. My Life. *Pāmīr (Dushanbe)*. 1982;11:36–53. (In Russ.)
3. Miloslavskii G. V., Petrosyan Yu. A., Piotrovskii M. B., Prozorov S. M. (ed.) *Islam. Encyclopedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991. (In Russ.)
4. Stead F. M. The Ali Ilahi Sect in Persia. *The Moslem World*. 1932;12(2):184–189.
5. Ivanow W. *The Ali-Ilahis or Ahl-i Haqq*. Available at: <http://www.ismaili.net/Source/0723/07234b.html>
6. Corbin H. *History of Islamic philosophy*. 3<sup>rd</sup> ed. Moscow: Akademicheskii proekt; Sadra; 2016. (In Russ.)
7. Nasir al-Din Tusi. *Paradise of Submission. A medieval Treatise on Ismaili Thought*. A New Persian Edition and English translation of Nasir al-Din Tusi's Rawda-yi taslim. Edited and Translated by S. J. Badakhchani. London & New York: I. B. Taurus Publishers in association with the Institute of Ismaili Studies; 2005.
8. Daftary F. *The Ismā'īlīs. Their history and doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press; 1999.
9. Trimmingham J. S. *The Sufi Orders in Islam*. Moscow: Nauka; GRVL; 1989. (In Russ.)
10. Minorsky V. F. (transl.) *Materials to study the Persian sect "People of Truth" or Ali-Ilahi*. Part 1. Moscow: Tipografiya "Krestnogo kalendarya"; 1911. (In Russ.)
11. Zhukovsky V. A. *The sect "People of Truth" (Ahl-i Haqq) in Iran*. St Petersburg: Tipografiya Imperatorskoi akademii nauk; 1887. (In Russ.)
12. Minorsky V. Ahl-i Ḥaḳḳ. In: Gibb H. A. R., Kramers J. H., Lévi-Provençal E., Schacht J., Stern S. M. (eds) *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1, pp. 260–263.
13. *Divān-e ġazaliyāt-e Mawlāna Šams al-Dīn Muḥammad Xvāja Ḥāfez-e Šīrāzī*. Ba kūšeš-е doctor Xalīl Xaṭīb Rahbar. Tehrān; 1372/1994. (In Persian)



14. Wasserman J. *The Templars and assassins: the Guardians of the Heavenly Secrets*. St Petersburg: Evraziya; 2008. Available at: <https://history.wikireading.ru/315853> (In Russ.)

15. Lahuti A. *Kurdistan and Kurds. Novyi Vostok*. 1923;4:58–71. (In Russ.)

### **Информация об авторе**

**Пригарина Наталья Ильинична**, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Information about the author**

**Natalia I. Prigarina**, PhD habil (Philol), Professor, Head Research Fellow at the Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 17 октября 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 28 октября 2019 г.  
Принята к публикации: 6 ноября 2019 г.

### **Article info**

Received: October 17, 2019  
Reviewed: October 28, 2019  
Accepted: November 6, 2019



## Похвальное слово Аббатону, ангелу смерти

Е. Б. Смагина (Перевод с коптского и комментарии)

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>; e-mail: [esmagi54.54@mail.ru](mailto:esmagi54.54@mail.ru)

**Резюме:** статья посвящена коптскому тексту, занимающему совершенно особое место в апокрифической литературе, – это хвалебное слово ангелу смерти Аббатону. Структура текста представляет собой многоярусную рамочную конструкцию «рассказ в рассказе». История ангела смерти инкорпорирована в легенду об Адаме и Еве, восходящую к иудейской экзегезе Книги Бытия и широко представленную в раннехристианской литературе. Значительное место в повествовании занимает также «сатанологический миф» – история падения верховного ангела и превращения его в духа зла. Этот миф представляет собой своего рода компромиссный вариант между монистическим и дуалистическим представлениями о природе зла.

**Ключевые слова:** Аввадон; Адам и Ева; ангел смерти; ангелология; апокрифы; Библия; Книга Бытия; коптская литература; псевдоэпиграфы; Сатана

**Для цитирования:** Похвальное слово Аббатону, ангелу смерти (Перевод с коптского, предисловие и комментарии Е. Б. Смагиной). *Ориенталистика*. 2019;2(4):1038–1060. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-1038-1060.

## A Eulogy to Abbaton the Angel of Death

E. B. Smagina (Translation from Coptic language and comments)

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>; e-mail: [esmagi54.54@mail.ru](mailto:esmagi54.54@mail.ru)

**Abstract:** the article deals with the text in Coptic language, which occupies a rather specific place in the apocryphal literature. This is a eulogy to the Angel of Death called Abbaton. The text structure is a complicated multi-tiered «story-to-story» framework. The history of the making the Angel of Death the King of the living and dead is incorporated into the legend of Adam and Eve, which dates back to the Jewish exegesis of the Book of Genesis, which is also widely represented in the early Christian literature. A significant place in the narrative is also occupied by the «myth of Satan» – the story of the fall of the supreme angel and his subsequent transformation into the spirit of evil. This myth is a kind of compromise between the monistic and dualistic concepts regarding the origin and nature of evil.

**Keywords:** Abbaton; Adam and Eve; angelology; Apocrypha; Bible; death, angel of; Genesis; literature, Coptic; Pseudepigrapha; Satan







**For citation:** A Eulogy to Abbaton, the Angel of Death (translated from Coptic, supplied with introduction and comments by *E. Smagina*). *Orientalistica*. 2019;2(4):1038–1060. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-1038-1060.

Предметом настоящей статьи служит коптский текст, который один из исследователей назвал «весьма специфическим» [1, р. 31]. Это рукопись из библиотеки Белого монастыря в Верхнем Египте, переведенная и опубликованная Э. А. У. Баджем в 1914 г. [2, р. 225–249]. Ныне хранится в отделе рукописей Британского музея (Brit. Mus. Ms. Oriental, No. 7025). Имя центрального персонажа Аббатон происходит из евр. אַבְטוֹן, от корня אָבַד *зубить*. В Библии это слово обозначает не персонифицированное понятие: парный термин Шеол и Аваддон – преисподняя и гибель обозначает мир мертвых [3, с. 35]. В Откровении Иоанна Богослова слово «Аваддон» стало именем «ангела бездны» (Откр. 9:11), этой традиции и следует данный текст. Искажение имени в коптском языке обусловлено, в частности, тем, что согласный *t* не имеет там звонкого аналога; буква *d* встречается исключительно в греческих заимствованиях. Написание *аввагон* может быть продиктовано также аналогией с греч. *саввагон* «суббота», что позволяет сделать еще более смелое предположение: смерть ассоциируется с субботным отдыхом от трудов.

Цель повествования такая же, как у ряда других коптских писаний, где центральным персонажем выступает святой или какая-либо небесная сила: обоснование культа ангела смерти Аббатона и посвященного ему праздника. Типичным примером такого писания могут служить книги «поставления архангела Михаила». Возможно, не случайно день Аббатона стоит в коптском календаре непосредственно рядом с днем Архангела Михаила<sup>1</sup>.

### **Перевод текста**

(*Страница 1 в коптской нумерации; лист 1а рукописи*) Хвалебное слово, что произнес наш пречестной святой отец авва Тимофей, архиепископ Александрийский<sup>2</sup>. Он произнес его о поставлении Аббатона, ангела смерти.

<sup>1</sup> Когда настоящая статья была уже завершена и сдана в печать, я узнала об издании: Suciú A. The Investiture of Abbaton, the Angel of Death. A New Translation and Introduction. In: Burke T, Landau B. (eds.). *New Testament Apocrypha: More Noncanonical Scriptures*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016. Pp. 526–554 (with a contribution by I. Saweros). Получить доступ к данной работе не было возможности, поэтому прошу извинения у ее автора и читателей, если в статье обнаружатся параллели с ней.

<sup>2</sup> Тимофей был патриархом в 380–385 гг. Таким образом, данный текст представляет собой псевдоэпиграф, так как, по всей видимости, относится к более позднему времени. Есть, впрочем, исследователи, предполагающие, что «Слово» действительно могло быть написано Тимофеем в конце IV в. [4, р. 40]. К. Д. Г. Мюллер дает более приблизительную датировку: IV–VI вв. [5, р. 273–275].



Когда отцы наши, святые апостолы, спросили Спасителя о нем, чтобы проповедовать о нем всему человечеству, ибо они знали, что у них будут спрашивать обо всем, – Спаситель не желал огорчать их ни в чем, что они просят у него, и поведал им:

– День, в который Отец Мой поставил его, – это тринадцатое число месяца атир<sup>3</sup>. Он сделал его царем над всем творением, которое создал, из-за грехопадения Адама и Евы.

Также и он, архиепископ, хотел (с. 2; лист 1b) знать, как Бог сделал его страшным и ужасным, приходящим за всякой душой, чтобы те отдали дух свой в смирении.

Когда он ходил в Иерусалим поклониться кресту Спасителя нашего и его животворящему гробу, то есть семнадцатого числа месяца тот<sup>4</sup>, он стал искать книги в библиотеке Иерусалима – те, что святые отцы наши апостолы составили и поместили туда, – пока не нашел [слова о] его поставлении у некоего старца пресвитера, жителя Иерусалима. Когда [архиепископ] спросил [старца] о назначении слова – ибо слово было его помышлением, – тот стал говорить также о богослове и девственнике, святом апостоле, святом Иоанне, что не вкусит смерти, пока не будут уготованы престолы в долине Иосафата<sup>5</sup>, оно же место, где (с. 3; лист 2a) произойдет последняя битва мира<sup>6</sup>. В мире Божиим, аминь. Благослови нас<sup>7</sup>.

Я слушаю того, чьи уста сладостны и исполнены всяческой отрады. Господь мой и Бог мой объявляет нам ежедневно в святых Евангелиях: «Каждый, кто просит, получит, и кто ищет, найдет, и кто стучит, откроют ему»<sup>8</sup>. И еще: «Что вы ни попросите во имя Мое у Отца Моего, будет вам»<sup>9</sup>. Еще говорит святой песнописец Давид: «Блаженны святые в пути (с. 4; лист 2b) и ходящие в законе Господнем»<sup>10</sup>. Блаженны святые и ищущие их. «Блаженны те, кто исследует свидетельства Его, всем сердцем

<sup>3</sup> То есть 9 ноября. Атир (хатхор) – третий месяц коптского календаря. Возможно, не случайно день ангела Аббатона следует сразу за днем поминовения архангела Михаила – 12 атира.

<sup>4</sup> 14 августа.

<sup>5</sup> Это представление, как и нижеследующая легенда о последних днях жизни Иоанна, основано, по всей видимости, на толковании слов Иисуса об этом апостоле в последней главе Евангелия от Иоанна: «Я хочу, чтобы он пребыл, пока прииду» (Ин. 21:22, 23).

<sup>6</sup> Долина Иосафата – место в Иерусалиме, где, согласно библейской традиции, соберутся на эсхатологический суд все народы (Иоиль 4:1–2). По христианским представлениям, здесь же должно произойти второе пришествие Христа.

<sup>7</sup> Далее начинается собственно «Слово» Тимофея.

<sup>8</sup> Мт. 7:8, Лк. 11:9.

<sup>9</sup> Ин. 15:16.

<sup>10</sup> Пс. 118:1. Поскольку коптская версия Ветхого Завета делалась с Септуагинты, здесь и далее для Псалтири приводится нумерация Септуагинты.



ищущие Его»<sup>11</sup>. И еще: «Ищущие Господа не будут терпеть нужды ни в каком благе»<sup>12</sup>.

Каковы ищущие Господа? О возлюбленные мои, слушайте с вниманием, о внимательные. Ищущие Господа – это всякий человек, что изучает Его закон, Его заповеди и Его установления днем и ночью, как написано: «Да не отходит закон Божий от уст твоих»<sup>13</sup>, и еще: «Надлежит всякому человеку (с. 5; лист 3a) христианину наполнять сердце свое плодами уст его, как пищей телесной»<sup>14</sup>.

Ищущие Господа – это всякий человек, что взыскует поставления ангелов Божьих, являя их святое поминание.

Ищущие Господа – это всякий человек, что взыскует святых Его, помышляет о мучениях, что претерпели они, и помещает<sup>15</sup> их в церквях.

Ищущие Господа – это всякий человек, что дает подаяние и приношение Богу в святую память о них, каждый по силе своей.

Ищущие Господа – (с. 6; лист 3b) это всякий человек странноприимный и нищелюбивый, одевающий нагих в праздник святых, каждый по силе своей.

И потому, братья мои возлюбленные, будем делать подаяние в день святых, каждый по силе своей. И потому, братья мои возлюбленные, будем делать подаяния с сердцем правдивым и верой совершенной, чтобы обрести их себе в день испытания нашего.

Спаситель повествует нам в святом Евангелии: «Кто напоит одного из малых сих одной чашей холодной воды во имя ученика, аминь, говорю...»<sup>16</sup> (с. 13; лист 4a) ...за седмицу дней до наступления праздника.

Итак, мы пошли к святилищу святой Богородицы Марии, тому, которое построено для нее в долине Иосафата<sup>17</sup>, получили благословение, помолились вместе с теми, кто пришел на праздник. Итак, мы позаботились о приношении, причастились вместе со всем народом в тот день. И каждый пошел домой, и мы ожидали праздника.

А я остался в церкви. Мы еще были там, когда подошел ко мне некий пресвитер, старец по имени Иоанн, и приветствовал меня, говоря:

---

<sup>11</sup> Пс. 118:2.

<sup>12</sup> Пс. 33:11.

<sup>13</sup> Э. А. У. Бадж [2, с. 476, прим. 3] ссылается на целый ряд библейских книг: Исх. 12:14, 13:9, Числ. 15:39, Втор 6:7, 11:19. Но гораздо больше сходства эта фраза (и предыдущие слова) обнаруживает с ИНав 1:8 «Да не отходит сия книга закона от уст твоих; но поучайся в ней день и ночь».

<sup>14</sup> Притч. 18:20 (разумеется, слово «христианину» здесь – вставка).

<sup>15</sup> Э. А. У. Бадж переводит этот многозначный глагол в данном случае как «поминает, делает поминание». Но возможно, речь идет об иконах святых.

<sup>16</sup> Мт. 10:42, Мк. 9:41. Далее три листа рукописи утеряны.

<sup>17</sup> Церковь Погребения Девы Марии, или гробницы Святого Семейства. Известна с IV в.



– Если слуга твой обрел милость перед тобой, пусть господин мой (с. 14; лист 4b) отец пойдет в дом слуги твоего, и мы насладимся твоим благословением.

А я, когда увидел его великое человеколюбие и доброту, как у ангела Божьего, встал и пошел с ним – я и те, кто со мной. Он провел нас на верхний этаж в своем доме, мы помолились и сели, согласно заповеди Спасителя нашего. И он устроил нам великий пир в тот день, ибо он был человеколюбив, тем более к чужестранцам и к каждому, кто придет в церковь – как патриарх Авраам.

Наутро, когда случилось, что мы говорили друг с другом о деяниях и чудесах, которые (с. 15; лист 5a) сотворил Спаситель наш, и как безбожные иудеи распяли его из зависти к нему, я сказал старцу пресвитеру так:

– Сын мой честной, не попадала ли к тебе книга поставления Аббатона, ангела смерти, среди всех этих книг? Ибо я желаю ее, чтобы узнать, как Бог сделал его царем над всем человечеством и всем творением, которое создал, и как Бог сделал его страшным и ужасным, и он приходит и идет за каждой душой, чтобы они отдали ему свой дух.

Тотчас сказал мне старец пресвитер с ликом (с. 16; лист 5b), полным благодати:

– Верно сказал всеобщий наш учитель Христос в святом Евангелии: «Кто ищет, найдет, и кто стучит, откроют ему, и кто просит, получит»<sup>18</sup>. А ты, отче мой святой, искал – и нашел, постучал – и открыли тебе, попросил – и получил. Господь исполнит твою просьбу, что ты попросил.

А я, когда услышал это от старца пресвитера, возблагодарил Бога, что Он не огорчил меня ни в чем, что я прошу у Него. Итак, он принес ее мне.

И когда она оказалась у меня, я (с. 17; лист 6a) обрадовался ей больше, чем многому великому богатству. Я воскликнул вместе с Давидом, псалмопевцем и царем праведным: «Я буду радоваться слову Твоему, как получивший великую прибыль»<sup>19</sup>. Я стал читать в ней и нашел, что там написано вот как:

«Случилось, что когда Спаситель наш, всецелый корень блага, исполнил всякое дело, и настал день его вознесения, чтобы вознестись ему к Отцу своему, он возложил руку на каждого из святых апостолов, помолился о них, чтобы послать их по всему миру проповедовать его воскресение (с. 18; лист 6b) святое всем народам, и исполнил их силой и духом святым, говоря им:

– Деяния и чудеса, что я сотворил, будете творить и вы сами. И вы сами будете поднимать больных, и они обретут покой. Вы будете попираť змей и скорпионов. Вы будете брать змей руками. Если вы выпьете

<sup>18</sup> Мф. 7:8.

<sup>19</sup> Пс. 118:162.



смертельное зелье, оно не сделает вам плохого. Тех, кто уверует в меня и в Отца моего благого, крестите во имя Отца и Сына, и Святого Духа, и я прощу их. Те, кто не уверует, будут обречены второй смерти<sup>20</sup> (с. 19; лист 7a). Идите с миром. Мир, что мне принадлежит, да будет с вами. А я не перестану ходить с вами до скончания века сего<sup>21</sup>.

Тогда святой Петр, великий апостол, столп церкви и домоправитель царства небесного, сказал ему в ответ:

– Кого ты хочешь принять в него, прими, и кого хочешь отвергнуть, отвергни<sup>22</sup>.

Еще сказал он Спасителю:

– Господи мой и Боже мой! Вот, ты поведал нам все, о чем мы просили тебя, ничего не утаил от нас. А теперь, Господи мой и Боже мой (с. 20; лист 7b), вот, ты посылаешь нас по всему миру проповедовать твое воскресение святое всем народам. Деяния и чудеса, что ты сотворил, мы видели воочию, и слышали, и ты объяснил все их нам, даже о матери твоей, Деве, и о твоём святом рождении. И ты знаешь, Господи мой, что много враждебных и неверных в мире будут всячески доискиваться до нас. Мы хотим уметь оправдаться перед ними во всяком деле. Ныне же, Господи мой, мы хотим, чтобы ты поведал нам о дне поставления Аббатона, ангела смерти, и как Он сделал его страшным (с. 21; лист 8a) и ужасным, и он идет и приходит за душами, и они отдают ему дух свой; чтобы мы проповедовали о нем всему человечеству – как ты поведал нам о дне поставления его сотоварищей, всех ангелов, что сотворил, – чтобы люди, услышав о дне его поставления, устрашились, покаяться, давали приношение и милостыню в день его поминовения, как Михаилу и Гавриилу, и чтобы их души обрели милость и отдохновение в день твоего святого воскресения.

А Спаситель, хранитель сокровищниц, исполненный всякой милости и (с. 22; лист 8b) сострадания, желающий блага творению своему, не захотел огорчать нас ни в чем, что попросят у нас. Он сказал им:

– О те, которых Я избрал из всего мира, не утаю от вас ничего, но поведаю вам, как Отец Мой поставил его над всем творением, которое создал. Ибо мы – я и Отец Мой – одно<sup>23</sup>. Как Филипп сказал Мне: «Господи,

<sup>20</sup> Ср.: Откр. 21:8.

<sup>21</sup> Мф. 28:19–20; Мк. 16:15–18.

<sup>22</sup> Э. А. У. Бадж делает ссылку на Мф. 16:19, 18:18, где Иисус говорит Петру: «Что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах». Но это в лучшем случае очень отдаленный перифраз указанного евангельского речения. Особенностью коптской саидской версии такую разницу объяснить нельзя: там эти стихи переведены с греческого близко к оригиналу. Кроме того, в тексте слова эти принадлежат Петру, хотя Бадж корректирует текст, считая эту реплику словами Иисуса к Петру.

<sup>23</sup> Ин. 10:30.



научи нас об Отце, и довольно для нас». Я сказал ему: «За все время, пока ты был со Мной, ты не познал Меня, о, Филипп? Тот, кто видел Меня (с. 23; лист 9a), видел Отца Моего. Верь, что Я в Отце и Отец во Мне. Если нет, верь в Его дела»<sup>24</sup>. И теперь, о члены мои святые, которых я избрал из всего мира, не утаю от вас ничего<sup>25</sup>.

Случилось, когда Отец Мой сотворил небо и землю, и все, что на них, – Он сказал, и все стало: и ангелы, и архангелы, и херувимы, и серафимы, [и] престолы, и господства, начала и власти, и все силы небесные, и все воинство небесное. На земле Он сотворил также зверей, гадов и скотов (с. 24; лист 9b), и птиц, и всех, кто движется на ней. Он также насадил рай в краю восхода. Увидел Отец Мой весь мир, что он пустынен, и нет никого, чтобы возделывать его.

Сказал Отец Мой: «Сотворим человека по нашему подобию и нашему образу, и он будет постоянно благословлять нас днем и ночью, и узнают, что рука Господня сотворила все это, ибо Я существую прежде, чем оно стало». Повелел Отец Мой одному ангелу: «Иди по воле Моей и велению Моему в землю Эдем и принеси Мне земли девственной, и Я сотворю человека по нашему (с. 25; лист 10a) подобию и нашему образу, и он будет постоянно благословлять нас днем и ночью»<sup>26</sup>.

Ангел пошел в землю Эдем по велению Отца Моего, встал над глиной и протянул руку, чтобы забрать ее к Отцу Моему. Тотчас воскликнула глина громким голосом: «Заклинаю тебя Тем, Кто послал тебя ко мне! Если ты заберешь меня к Нему, и Он создаст меня, и я стану человеком и душой живой, то великие грехи произойдут от меня, много блуда, клеветы, зависти, ненависти и вражды произойдет через него, много убийств и (с. 26; лист 10b) кровопролитий произойдет через него. Будут бросать меня собакам и котам, в ямы и рвы, в воды до времени, а когда все это кончится, предадут меня карам, будут карать днем и ночью»<sup>27</sup>. Оставь меня спать в покое».

Ангел Господень, когда услышал это, убоился имени Отца Моего, возвратился и пришел к Отцу Моему. Он сказал: «Господи мой, я услышал Твое имя, убоился и не смог принести ее Тебе». Тотчас Он велел второму ангелу и послал его к ней. И третий, и до седьмого ангела не смогли

<sup>24</sup> Ин. 14:8–11.

<sup>25</sup> Далее следует вариант основанной на первых главах Бытия легенды о сотворении и грехопадении людей, в разных формах засвидетельствованной в целом ряде апокрифов.

<sup>26</sup> Этот эпизод – Бог посылает ангела за «девственной землей» для сотворения Адама – не уникален; ср., например, «Мистерии Иоанна Девственника», апокриф, дошедший до нас в составе этой же коптской библиотеки. Но дальнейшее развитие сюжета, где в центре внимания оказывается седьмой ангел, засвидетельствован, насколько мне известно, только здесь.

<sup>27</sup> По всей видимости, имеется в виду посмертная судьба человеческой плоти, погребенной или не погребенной, и последующее наказание души за грехи.



(с. 27; лист 11a) подойти к ней, потому что она заклинала их великой страшной клятвой<sup>28</sup>.

И когда Отец Мой увидел, что они не смогли принести ее Ему, Он послал к ней ангела Муриила<sup>29</sup>, говоря ему: «Иди по велению Моему в землю Эдем и принеси мне глины девственной, которую Я сформирую в человека по подобию Моему и образу Моему, и он будет благословлять нас днем и ночью».

И когда пришел к ней ангел Господень, он встал над ней в великой силе и мощи, с велением Господа, и протянул руку, чтобы забрать ее. Тотчас воскликнула громким голосом глина: «Заклинаю тебя (с. 28; лист 11b) Тем, Кто сотворил небо, землю и все что на них, не подходи ко мне и не забирай меня к Богу!»

А ангел Муриил не убоился имени Отца Моего, слушая ее, и не пожалел ее, но подошел к ней, схватил ее властно и безжалостно и принес к Отцу Моему. Тот обрадовался ей, взял глину у ангела и сотворил Адама по подобию нашему и образу нашему. Он оставил его лежать сорок дней и сорок ночей и не давал ему духа, вздыхая над ним ежедневно: «В (с. 29; лист 12a) великих мучениях пребудет сей, если Я дам ему дух»<sup>30</sup>.

Я сказал Отцу Моему: «Дай ему дух, я поручусь за него»<sup>31</sup>.

Сказал мне Мой Отец: «Если Я дам ему дух, сын Мой возлюбленный, ты родишься, снизойдешь в мир и примешь великие мучения из-за него, пока не спасешь его и не вернешь снова к первоначальному».

Я сказал Отцу Моему: «Дай ему дух, я поручусь за него, снизойду в мир и исполню Твое веление».

И когда Он пожелал дать ему дух, Он взял книгу и записал в нее тех, что (с. 30; лист 12b) войдут в Царство Небесное, как написано: «Те, чьи

---

<sup>28</sup> Возможно, перед нами сильно смягченный вариант оппозиции «Бог – ангелы – человек», которая засвидетельствована еще в иудейских толкованиях на Бытие: там сами ангелы предостерегают Бога от сотворения человека. Таков, например, эпизод в мидраше на Бытие «Берешит Рабба», VIII, 5. Примечательно, что в мидраше те ангелы, которые возражают против сотворения человека, приводят примерно такие же аргументы, как глина в нашем тексте.

<sup>29</sup> Ангел по имени муриил известен и по ряду других источников, но не ассоциируется с ангелом смерти. В «Слове об Аббатоне» сюжет выстроен логично: именно Муриил, который не побоялся взять глину для сотворения человека и тем самым обрек ее на предсказанные ею же мучения и смерть, должен быть исполнителем при кончине людей. Этимология имени как производного от греч. μύρον «мирра» [6, р. 199] не вполне убедительна.

<sup>30</sup> В том же трактате «Берешит Рабба» (VIII, 4) описаны печаль и сомнения Бога по поводу сотворения человека.

<sup>31</sup> Это не единственный коптский апокриф, где Бог Сын предстает ходатаем за людей и присутствует при сотворении Адама. Возможно, этот эпизод содержит скрытую полемику с арианами – главное положение их доктрины гласило, что эта ипостась Троицы не изначально, а сотворена и вторична по отношению к двум другим ипостасям.



имена записаны в книгу жизни от основания мира»<sup>32</sup>. Итак, Он дал ему дух жизни –дохнул ему в лицо дыханием жизни трижды, говоря: «Живи, живи, живи, по образцу Моей божественности». И тотчас он ожил и стал душой живой, по подобию и образу Божьему.

И Адам, когда встал, склонился перед Отцом Моим, говоря: «Господи мой и Боже мой, (с. 31; лист 13а) Ты сподобил меня стать, (когда) меня не было». Итак, Отец Мой посадил его на великий престол и возложил на него венец славы и диадему<sup>33</sup> царскую. Повелел Отец Мой каждому небесному сонму прийти и поклониться ему – и ангелам, и архангелам. Все небесное воинство пришло, и поклонились они сначала Богу, а потом поклонились Адаму, говоря: «Здравствуй<sup>34</sup>, подобие и образ Божий».

Чин Первосотворенного<sup>35</sup> подошел, чтобы поклониться Ему. Сказал ему Отец Мой: «Приди и ты, поклонись подобию Моему и образу Моему» (с. 32; лист 13б). А его обуяла великая гордыня и бесстыдство. Он сказал: «Вот этот должен сам прийти и поклониться мне, потому что я был раньше, чем он стал»<sup>36</sup>.

Когда Отец Мой увидел эту великую гордыню, ибо его злоба и злодейство достигли полной меры, Он повелел всем небесным сонмам: «Придите, заберите хартию из руки гордеца, снимите с него доспехи и сбросьте его на землю. Ибо настало его время. Поскольку он самый больший из них всех, глава над ними». Как (с. 33; лист 14а) царь дает полк воинский полководцу, и тот становится главой над ними, и имена их записаны у него – так и с этим обманщиком: ангелы записаны у него. Все ангелы собрались к нему и не смогли забрать у него хартию. Повелел

<sup>32</sup> Фил. 14:3, Откр. 17:8, 21:27.

<sup>33</sup> Коптское *brn(n)pe* имеет также значение «жезл» [7, 829 А], как и переводит его в данном случае Э. А. У. Бадж: *scepter* [2, р. 483]. В пользу такого перевода говорит некоторая несообразность «двойного» увенчания, а против него – отсутствие второго сказуемого, так что Баджу приходится делать дополнение (*he put... [in his hand]*).

<sup>34</sup> Греч. χαίρε, букв. «радуйся».

<sup>35</sup> Э. А. У. Бадж понимает это как «чин ангелов, сотворенных прежде Адама» [2, р. 483]. Но в ряде других коптских текстов термином *архнпласма* или *сфарп мпласма* *первое творение* именуется старший верховный ангел, впоследствии ставший Сатаной (см. далее изложение этого мифа). Это представление берет начало в ранних библейских апокрифах [8, VII, 84, п. 7]. Оно засвидетельствовано, помимо прочего, в целом ряде коптских апокрифов [9, р. 39, п. 18; 10, р. 266]. То же слово служит наименованием верховного демона в коптском заклинании [11, р. 67; 12, р. 79]. Собственно, «началом творения Господня», *ἀρχὴ πλάσεως κυρίου*, называется Бегемот в книге Иова по Септуагинте (Иов 40:19 LXX); к этому определению, скорее всего, и восходит распространенное в коптских текстах наименование Сатаны [1, р. 37].

<sup>36</sup> Эта реплика почти дословно повторяет высказывание дьявола в латинской версии «Жизни Адама и Евы»: «До того, как он появился, я уже был сотворен. Это он должен мне поклониться» [13, с. 244].





Отец Мой, чтобы принесли острый серп и разрежали ее с этой стороны и с внутренней, под его ладонью, и он не смог держать ее у себя<sup>37</sup>.

Тотчас Отец Мой повелел великому херувиму, тот ударил его и низверг с неба на землю (с. 34; *лист 14b*) за гордыню, разбил ему крыло и бок и ослабил его<sup>38</sup>. Те, кого он увел с собой, стали дьяволами вместе с ним. А Отец Мой приказал взять Адама в рай, и воспевал перед ним сонм ангельский. Поселили его там, и он стал непрестанно благословлять Бога.

Адам пробыл один в раю сто лет, и по прошествии ста лет, когда Адам был в раю наслаждения<sup>39</sup>, пребывал один, и ангелы ежедневно приходили к нему, сказал Отец Мой: «Нехорошо, чтобы человек пребывал один, но сотворим (с. 35; *лист 15a*) ему помощника, подходящего ему». Он навел сон на Адама, тот забылся, и Он взял одно из его ребер, заполнил его плотью и создал женщину по образу Адама.

Когда Адам пробудился от сна, он увидел ее. Он сказал: «Это ныне кость от костей моих и плоть, и назовут ее женщиной, потому что взята она от своего мужа». Ибо именно Адам дал имена всем скотам, зверям и птицам, и всякому животному, которое движется на земле, включая тех, что в водах. Именно Адам дал им всем имена по велению (с. 36; *лист 15b*) Моего Отца благого.

И пока Адам жил в раю наслаждения со своей женой Евой двести лет, были они девственными, были как ангелы Божьи. А после того как исполнилось две сотни лет их жизни в раю наслаждения, случилось Еве проходить по северу рая, у ограды, чтобы получить плоды для скотов и всех прочих животных. Ибо Отец Мой сказал, чтобы они давали им есть по велению Его, и они получали свою пищу от Адама и Евы<sup>40</sup>.

Змей тоже (с. 37; *лист 16a*) пришел в вечернее время получить пищу по своему обыкновению. Ибо змей был, как все звери, он ходил ногами, как они. А дьявол пребывал близ рая и следил за ними днем и ночью.

---

<sup>37</sup> Э. А. У. Бадж переводит этот пассаж не слишком вразумительно: по его версии, имена ангелов были записаны на руке (!) Первосотворенного, и ангелы разрежали серпом его тело до самых плеч, так что он не мог держаться прямо [2, р. 484]. Но слова хартис, греч. лист папируса, хартия, и γῆונה ладонь, а также дальнейшая история низвержения с небес говорят против такого перевода.

<sup>38</sup> Этот эпизод дословно или почти дословно повторяется в нескольких коптских текстах, например – в палимпсесте на бохайрском диалекте [10, р. 263–264], в «Энкомии четырьмя животным Апокалипсиса», где карателями «Первосотворенного» оказываются четыре животных [14, vol. XLV, cod. M 612, f. 4v a].

<sup>39</sup> Буквальный перевод греч. παράδεισος τριφυῆς – так передается евр. עֵדֶן תְּרִי (сад Эдем), где последнее слово понимается как «наслаждение».

<sup>40</sup> Особое внимание к прочим живым существам, помимо человека, может оказаться специфически египетской чертой, восходящей к воззрениям египтян фараоновской эпохи с их обожествлением всего живого. См. схожую линию в «Энкомии четырьмя животным Апокалипсиса» [14, vol. XLV, cod. M 612].



Увидев, что она одна, он вошел в змея и сказал себе: «Вот, я дождался подходящего случая. Наговорю ей в уши, устройю так, чтобы она съела с дерева, и тогда выгонят их из рая; ведь меня изгнали из-за них».

Он сказал ей устами змея: «Почему вы не едите (с. 38; лист 16b) с дерева, которое посреди рая, как с других деревьев? Ведь его плоды прекрасны». А она сказала: «О пище Господь сказал нам, чтобы мы ели со всякого дерева, которое в раю, кроме дерева познания добра и зла: – В день, когда съедите его, смертью умрете». А змей сказал ей: «Не умрете вы, но станете, как эти боги, и будете знать добро и зло, различать сладкое и горькое<sup>41</sup>. Поэтому Бог сказал вам так, чтобы (с. 39; лист 17a) вы не съели и не стали, как эти боги»<sup>42</sup>. И он не переставал говорить с ней, пока не совратил ее, и она съела с дерева.

И тотчас она стала нагой и узнала, что нага<sup>43</sup>. Она взяла фиговые листья и одела свою наготу. Ева пошла к Адаму. Адам же, когда увидел, что она нага, весьма опечалился, пришел в великое горе с обильными слезами. Он сказал ей: «Почему ты так поступила? Вот, теперь мы должны умереть, и Господь прогневается на нас и выгонит нас из (с. 40; лист 17b) рая». А она сказала ему: «Иди сюда и ешь. Если Бог будет грозить тебе, я возьму все на себя перед Богом». Итак, Адам взял, съел, стал нагим и тотчас узнал, что он наг, и одел свою наготу фиговыми листьями.

Тотчас возник голос Отца Моего к нему в раю: «Адам, где ты?» Он сказал: «Господи мой, когда я услышал Твой голос, я испугался и спрятался, потому что наг». Сказал ему Отец Мой: «Кто тебе сказал, чтоб ты съел с дерева, так что ты стал нагим?» Он сказал: (с. 41; лист 18a) «Господи мой, это женщина, которую Ты дал мне помощником, накормила меня, и я стал нагим». Сказал ей Отец Мой: «Почему ты это сделала?» Она ска-

<sup>41</sup> Возможно, последнее дополнение представляет собой переработку афоризма, приписываемого Аристотелю: «Корни учения горьки, а плоды сладки».

<sup>42</sup> Ср. диалог в греческой версии «Жизни Адама и Евы» [13, с. 234]. Диалог змея с Евой в коптском варианте сохранился, в частности, на листе рукописи, датируемой XII в. и изданной Н. Жироном [15, р. 2].

<sup>43</sup> В целом ряде иудейских и раннехристианских источников, начиная с Филона, заведительствовано следующее толкование: Адам и Ева в раю были не наги, а одеты в некие сверхъестественные одеяния – в «одежды света», в «славу», то есть – сияние, или нечто гладкое и блестящее, подобное ногтю, в «праведность» [13, с. 235; 16, р. 11], – а после грехопадения эти одежды исчезли. Толкование восходит к иудейской экзегезе, где в словосочетании  $\text{לבוש עור}$  «одежды кожаные» (Быт. 3:21) заменяется начальный согласный и читается  $\text{לבוש אור}$  «одежды света, светлые». Подробно об этом см.: [17, с. 358–361]. В данном тексте этот миф не изложен, но явно подразумевается. Эта легенда, включая мелкие детали, пережила века. В повествовании об Адаме и Еве, записанном уже в наше время, коптский сказитель из Луксора рассказывает: «Адам был покрыт по всему телу светлой оболочкой, “как ногти на ногах и руках”, а когда он съел от дерева, она облезла с его кожи, оставшись только на ногтях, и он оказался нагим» [18, р. 404]. В греческой сказке, записанной во Фракии в начале XX в., Адам и Ева первоначально были покрыты шерстью, «как медведь» [19, S. 600].



зала: «Господи мой, это змей обманул меня, и я съела, чтобы стать, как эти боги». Сказал Отец Мой змею: «Так как ты сделал это, проклят ты среди всех зверей земных. Будешь ты ползать на животе во все дни жизни твоей, и все семя твое до всех поколений земных. Будешь всегда есть землю и прах – ты и все те, кто произойдет от тебя». Так и стало, он стал ползать (с. 42; *лист 18b*) на животе, как Отец Мой объявил о нем. Сказал Он и женщине: «Так как ты сделала это, будешь рожать детей своих в скорби и стенании и возвращаться к мужу своему». Также он обратился к Адаму и сказал ему: «Проклята земля от твоих дел. Будешь есть хлеб свой в поте лица своего, и все, кто произойдет от тебя. Вот, отныне ты должен умереть, ибо земля ты и в землю возвратишься. Ты будешь жить мирской жизнью девятьсот тридцать лет, и смерть придет за тобой, и ты возвратишься в землю (с. 43; *лист 19a*) снова, а душа твоя окажется в преисподней, и ты будешь сидеть во тьме кромешной четыре с половиной тысячи лет. В пятую с половиной тысячу лет<sup>44</sup> Я пошлю сына Моего возлюбленного в мир, он пробудет девять месяцев в девственном чреве, она же Мария, святая Дева, она родит его на земле бедняком и тем не менее останется девой. Он пробудет тридцать три с половиной года в мире, изведает все людское, (с. 44; *лист 19b*) кроме только греха. Он совершит множество деяний и чудес, им же нет числа. Он будет поднимать мертвых и изгонять демонов. Он будет исцелять расслабленных и делать так, чтобы хромы ходили. Он будет делать так, чтобы глухонемые слышали и говорили. Он будет очищать прокаженных и сухорукых. Он будет открывать глаза слепому словом силы своей. Одним словом, нет числа чудесам, которые он совершит – и всем тем, кто в него не уверует. В конце концов все те восстанут на него, предадут его на смерть, (с. 45; *лист 20a*) передадут в руки игемона Пилата, и он осудит его – из-за тебя. Он пребудет в образе рабском из-за тебя, его будут бить по лицу из-за тебя, будут презирать и уничивать его из-за тебя, его осудят, как святотатцев. Его поднимут на крестное древо между двумя разбойниками из-за тебя, наденут терновый венец ему на голову, напоят его уксусом и желчью из-за тебя. Пригвоздят ему руки и ноги из-за тебя. Он испустит дух на кресте, и пронзят ему бок копьем, вода и кровь выйдут из него – (с. 46; *лист 20b*) те, что очистят грехи мира.

Положат его в новую гробницу, и он восстанет из мертвых на третий день, снизойдет в преисподнюю, медные двери сокрушит, засовы железные сломает<sup>45</sup>, выведет тебя и всех пленных, что с тобой. Из-за тебя, Адам, Сын Божий примет все это, чтобы спасти тебя и снова возвратить

<sup>44</sup> Срок, по-видимому, включает пребывание Адама в преисподней плюс его девяти-сотлетнюю земную жизнь.

<sup>45</sup> Ис. 45:2–3.



в рай, из которого ты прежде вышел. Ибо он поручился за тебя, когда ты был глиной и он еще не дал тебе духа».

Я, Сын Божий, принял все это, чтобы спасти человека (с. 47; лист 21a) от дьявола. И вы видели все это воочию, о, мои святые апостолы. Итак, Отец Мой изгнал Адама и Еву из рая, запер врата и поставил силу огненную стеречь врата рая, чтобы никто не вошел туда, пока все, что Он сказал, не исполнится над Адамом.

А дьявол встретил Адама за пределами рая и сказал ему: «Вот, о, Адам, отторгнут я от моей славы из-за тебя. Вот, и я сделал так, что изгнали тебя из рая наслаждения за то, что ты лишил меня обители моей на небе. Знай же: я не прекращу враждовать с тобой и с теми, кто с тобой, и со всеми теми, кто (с. 48; лист 21b) произойдет от тебя, пока не низвергну их всех в преисподнюю вместе с собой».

Когда услышал это Адам, он стал весьма горевать и плакать днем и ночью. Сказал Отец Мой ангелу Муриилу: «Вот, человек, которого Я сотворил по подобию Моему, преступил заповедь, что Я дал ему. Он съел с древа и нанес великий вред всему человечеству. Поэтому Я сделаю тебя царем над ним. Ибо это ты принес его ко Мне в этот день, то есть тринадцатого числа месяца атир.

Имя твое будет (с. 49; лист 22a) страшно в устах каждого, и будут тебя звать “Аббатон, ангел смерти”, и подобие и образ твой станут тьмой, гневом и угрозой всякой душе, пока они не отдадут дух свой<sup>46</sup>.

Твои глаза и лицо станут как колеса огненные, идущие волна за волной передо Мною.

Шум твоих ноздрей будет как шум озера огненного, горящего огнем и серой.

Рык твоих уст будет как голос семи громов, говорящих своими языками. (с. 50; лист 22b) Голова твоя будет как эти великие столпы от неба до земли.

Зубы твои будут выступать у тебя изо рта на пол-локтя длины. Пальцы рук и ног твоих будут как серпы острые.

Семь голов будут на вершине твоей головы, различных образов и обличий<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Нижеследующее описание обнаруживает некоторые параллели с описанием огнедышащего Левиафана (Септ дракона), «царя над всеми сынами гордости», в главе 41 Книги Иова, послужившей одним из источников формирования сатанологического мифа [20, p. 403].

<sup>47</sup> Или, как переводит Э. А. У. Бадж [2, p. 489], «постоянно меняющие форму и образ». Но если принять наш перевод, это описание обнаруживает параллели с иконографией древнеегипетского «пантеистского Беса», чью голову обрамляют несколько зооморфных голов различного вида. В коптских апокрифах «Смерть Иосифа» и «Успение Марии» упоминаются разноликие существа, грозящие душе после смерти, что тоже можно объяснить наследием древнеегипетских верований [21, p. 247].



Зубы их будут выступать у них изо рта на две ладони длиной, и глядеть они будут на четыре стороны света. Ты будешь парить посредине, сидя на престоле огненном.

Твои глаза будут смотреть на то, что на почве земной, а также на то, что в водах; ничто не скроется от тебя под небом, от края (с. 51; *лист 23a*) земли до края, от севера до юга, от востока до запада, во всем творении, которое Я сотворил.

Никто, ни один (человек) не отдаст дух свой, пока не посмотрит на тебя. Ты не будешь жалеть ни малого, ни великого, будешь забирать их без пощады. Власти станут перед тобой, и ты будешь посылать их за каждой душой, и они постоянно будут устрашать их, изменяясь обличьями<sup>48</sup>, пока не исполнится их урочный час. Ты явишься нам, и они увидят тебя. Если они увидят твое лицо, их душа не останется в них ни на единый час, не отдав свой дух. Так ты пребудешь царем над ними, пока предсказание, которое Я дал (с. 52; *лист 23b*) миру, не сбудется».

Ангелы, когда увидели его, все пришли в смятение и говорили: «Горе, горе сынам человеческим, что родятся в мир. Вот даже мы, бестелесные, изнемогаем от страха».

Тогда Аббатон, ангел смерти, склонился перед Отцом Моим, говоря: «Господи мой, вот Ты сделал меня самым страшным из всех ангелов. А теперь, Господи мой, я прошу Тебя и молю благость Твою: если сыны человеческие, те, что родятся в мир, услышат, как Ты сделал меня страшным и ужасным, и убоятся, (с. 53; *лист 24a*) будут давать приношение и милостыню во имя мое, запишут в книгу день, в который Ты поставил меня, и будут являть поминание обо мне, взыскуя милости и покоя душам своим, – теперь, Господи мой, пусть милость Твоя достигнет их, дай мне власть над ними, чтобы я забирал их в места покоя, обитель всех радующихся, ибо они делали поминание обо мне на земле, как обо всех моих сотоварищах, ангелах. Да, Господи мой, пусть милость Твоя достигнет их».

Сказал Отец Мой: «Говорю тебе, о ангел Аббатон, о каждом из людей, что убоятся тебя, будут давать приношение и милостыню во имя твое, и каяться, (с. 54; *лист 24b*) и запишут в книгу твое поставление, то есть тринадцатое число месяца атир, день, когда Я поставил тебя над Адамом за его непослушание: Я впишу имя их в книгу жизни, дарую их тебе в Моем царстве, и они не испытают никакой муки. И ты не будешь приходить к ним в образе страшном, но будешь приходить, будучи добрым к ним, чтобы забрать их из тела. Я дам тебе власть над ними, и ты будешь забирать их в места покоя, обитель всех радующихся. (с. 55; *лист 25a*) Ибо Я – Бог благой и милосердный к творению Моему».

<sup>48</sup> Вариант перевода: «разными обличьями».



Тогда ангел Аббатон склонился перед Отцом Моим, говоря: «Я очищу их, Господи Боже мой и Царь мой, за то, что Ты сделал все это для меня»<sup>49</sup>.

Ныне же, о, мои святые апостолы, – вот, я поведал вам, как Отец Мой сделал Аббатона страшным и ужасным для всего творения, которое Он создал, из-за грехопадения Адама и Евы. Проповедуйте о нем всему человечеству.

Святой Иоанн девственник сказал ему в ответ:

– Господи мой и Боже мой, (с. 56; *лист 25b*) что очистил меня для себя и склонил все помыслы мои к себе, что удержал меня от женитьбы<sup>50</sup>! В день воскресения Твоего Ты соберешь свое творение в долину Иосафата, и каждый получит по делам его, добрым или злым. Придет ли Аббатон, ангел смерти, и в тот день в таких обличьях? Если да, Господи мой, то ни единая душа не устоит на Твоем страшном судилище<sup>51</sup>. Вот и мы изнемогли от страха, слушая это от Тебя.

Спаситель же открыл (с. 57; *лист 26a*) уста, засмеялся, обратившись к Иоанну, и сказал ему:

– О, Иоанн, возлюбленный Мой, тот, что лежал у Меня на груди за чистоту своего сердца, и чистоту своего святого тела, и свою девственность! Разве ты не знаешь, что в день святого воскресения Моего не берут жену и не пребывают с мужем<sup>52</sup>, и смерти не будет? Ибо старое пройдет, все, кроме второй смерти для тех, кого она ожидает. В день Моего святого воскресенья Я приду на облаках небесных, и всякий глаз увидит Меня, и будут скорбеть все племена и языки<sup>53</sup>, (с. 58; *лист 26b*) ибо тысячи тысяч и тьмы мириад ангелов передо Мной<sup>54</sup>. Мой крест будет шествовать передо Мной, как знак перед царем, как Я сказал вам: Сын Человеческий идет во славе своей и отцовской, и все ангелы его с ним<sup>55</sup>. Я повелю Моему великому святому архангелу Михаилу, он затрубит в долине Иосафата, и мертвые встанут нетленными, и ни единая душа не сможет дольше пребывать на земле без воскресения, от Адама, первого человека, и до последнего человека, что родится в мир. Все сии в долине Иосафата (с. 59; *лист 27a*) получат, каждый в своем теле, за то, что совершили, будь то хорошее или плохое, стоя в страхе и трепете, ожидая духа Отца Моего.

<sup>49</sup> Место не совсем ясное. Э. А. У. Бадж дает другой перевод.

<sup>50</sup> В монархианском прологе к Евангелию от Иоанна (конец IV или V в.) сказано, в частности, что «Бог отозвал его от брака, когда он хотел жениться» [22, р. 13].

<sup>51</sup> Греч. *внм*, одно из значений этого слова – возвышение, на которое ставили обвиняемого в суде [23, р. 281].

<sup>52</sup> Мф. 22:30.

<sup>53</sup> Откр. 1:7.

<sup>54</sup> Дан. 7:10, Откр. 5:11.

<sup>55</sup> Мф. 16:27, 25:31.



А ты, возлюбленный мой Иоанн, не умрешь, пока не уготованы будут престолы во славе святого воскресения. Ибо снизойдут с неба престолы славы, и вы воссядете на них, и я буду сидеть среди вас. Все святые узрят честь, которую я воздам тебе, о возлюбленный мой Иоанн. Я повелю ангелу Аббатону, он придет к тебе в тот день, и никакого (с. 60; лист 27b) обличья страшного не будет у него, но он придет к тебе добрым, в таком облике, как Михаил, возьмет твою душу и принесет ко Мне<sup>56</sup>. Вовек твоё тело не окажется в могиле, и земли не будет на нем вовек<sup>57</sup>. Все святые будут дивиться тебе, ибо не будет вершиться суд, пока ты не свершишь суд над ними. Ты пробудешь три с половиной часа мертвым, спящим на своем престоле, и все будут смотреть на тебя, все творение. Я снова возвращу твою душу в тело, ты встанешь и облечешься в одежду славы, как тот, кто взошел в брачный покой. (с. 61; лист 28a) Вы будете судить весь мир, как Я постановил вам: «Вы сядете на престолах и будете судить племена Израилевы»<sup>58</sup>.

И Я сказал устами Павла: «Мы будем судить ангелов, пока не перейдем и к мирским»<sup>59</sup>. Ведь в тот день всё творение встанет в страхе и трепете. Я скажу – и они разделятся между собой, как пастух отделяет овец от козлов<sup>60</sup>. Праведники справа, а грешники слева<sup>61</sup>, и никто не сможет подать голос, пока Древний (с. 62; лист 28b) днями<sup>62</sup> не повелит ему. Я буду смотреть на все творение и видеть, что оно пойдет на гибель. Я воззову к Моему Отцу: «Отец мой, что пользы было от моей крови, если оно пойдет на гибель?» Тотчас голос Отца Моего будет ко мне с седьмого неба, и никто не услышит его, кроме Меня, ибо Я и Отец Мой суть одно: «Власть дана тебе, Сын Мой, делать с твоим творением, что тебе угодно». (с. 63; лист 29a) А я скажу в тот день: «Я радуюсь, ибо Ты разорвал мое вретиче, препоясал меня радостью, чтобы десница моя благословила Тебя и я не страдал». Я скажу вам в тот день, о Мои святые апостолы и все Мои святые, и ангелы, и архангелы, и пророки, и праведники, а в особен-

<sup>56</sup> Иоанн – единственный из апостолов, умерший своей смертью, а не убитый.

<sup>57</sup> Согласно монархианскому прологу к Евангелию, Иоанн потребовал похоронить его еще живым [22, р. 14], а впоследствии, когда ученики открыли его могилу, тела там не оказалось. В этом же документе Иоанн называется «девственником».

<sup>58</sup> Мф. 19:28, Лк. 22:30.

<sup>59</sup> 1 Кор. 6:3. Букв. перевод окончания стиха в оригинале: «тем более житейские дела», «не говоря уж о житейском».

<sup>60</sup> Мф. 25:32.

<sup>61</sup> Ср.: Мф. 25:33.

<sup>62</sup> Букв. «великий своими днями». Перевод Э. А. У. Баджа: he who is chief in his day [2, р. 493]. Но в выражении πνοσ ρῆ νεχροου скорее можно предположить перевод словосочетания «Древний днями» – наименование сидящего на престоле божества-судии в Дан. 7:9. Копт. нос может иметь значение *старый, древний* [7, 250 А–В]. Ср. такое же обозначение в коптском литургическом тексте [24, р. 130].



ности Моя мать, Дева, и мои великие архангелы Михаил и Гавриил, – скажу им: Никому из людей, кто сотворил вам поминание на земле, дал хлеба во имя ваше, не допустите пойти к гибели.

И тотчас все святые устремятся к ним, и каждый получит свое. Все, кто сотворил поминание вам<sup>63</sup> (с. 64; лист 29b) на земле, будут отправлены к другим, тем, что одесную. Тогда прочие возопят громким голосом и плачем, страдая и говоря: «Господи милостивый, Сын милостивого, помилуй и нас!» В тот час Сын Божий заплачет над ними и скажет им: «Подождите, я поговорю с Отцом Моим». Тотчас Отец Мой замкнет врата неба и отойдет. Я скажу им тотчас: «Отец Мой не пожелал помирить вас». И они возопят (с. 65; лист 30a) еще более: «Помилуй нас! Ибо дьявол не позволил нам раскаяться. Если бы мы знали, что так будет, то каялись бы до кровавого тока». И тотчас Я прокляну Сатану в тот день, и схватят его, и свяжут узами нерасторжимыми, и лжепророков, что совращают все народы, и Антихриста, сына погибели, и бросят их в озеро огненное, горящее огнем и серой, и последуют за ним все они из мира. Не обретут они покоя ни днем, ни ночью, и ни (с. 66; лист 30b) червь их не умрет, ни огонь их не угаснет.

Ныне же, о Мои святые апостолы, – вот Я поведал вам все, что вы просили у Меня, как Адам преступил и оттого смерть пришла в мир, и как ангел Аббатон воцарился над всем творением. Ныне проповедуйте о дне поминания, чтобы сыны человеческие убоялись и покаялись. Говорите всему человечеству: «Кто будет творить добро – к воскресению жизни, кто будет творить (с. 67; лист 31a) зло – к воскресению суда<sup>64</sup>».

Тогда апостолы поклонились Спасителю, говоря:

– Господи наш и Боже наш! Ты исполнил нас всякого благословения, ибо не огорчил нас ни в чем, что мы просим у Тебя.

А Спаситель поцеловал их, ангелы вознесли его на небо, а они смотрели на Него. Апостолы же поклонились Ему, и каждый пошел проповедовать, как Он назначил им».

Вот наш рассказ вам, о возлюбленные мои, о том, что мы нашли в библиотеке Иерусалима, – то, что составили наши (с. 68; лист 31b) святые отцы апостолы и поместили там, ради верных и спасения людей неверующих. Ныне же, возлюбленные мои, будем с усердием давать приношение и милостыню в день поминания Аббатона, ангела смерти, каждый по силе своей. Вспомните, что написано в Евангелии, когда Спаситель

<sup>63</sup> В тексте ⲉⲁϥⲣ̅ ⲡⲉⲧ̅ⲓⲛⲉ, перевод Э. А. У. Баджа: «кто полюбил вас». Но по аналогии с предыдущим абзацем можно предположить недописанное (слово приходится на конец строки) ⲉⲁϥⲣ̅ ⲡⲉⲧ̅ⲓⲛⲉ[ⲉϥⲉ] – «кто помянул вас, сделал вам поминание». Возможно также, что ⲛⲉ любовь здесь представляет собой буквальный перевод греч. ἀγάπη, в коптских текстах часто употребляющегося в значении милостыня, приношение.

<sup>64</sup> Несколько видоизмененная цитата из Ин. 5:29, «(И изыдут) творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения».





наш благословил бедную женщину, которая положила две лепты, больше, чем все, кто клал в сокровищницу. «Они все, – сказал он, – положили от избытка своего, а она подала от всей скудости своей»<sup>65</sup>. (с. 69; *лист 32a*) Бог удостоил нас собраться сюда сегодня для поминания Аббатона, ангела смерти, которого Бог сделал царем над нами. Да удостоит Он нас собраться в его Царство Небесное.

А мы все, о, возлюбленные мои, взыскуем Духа Божьего, как сказал некий мудрец: «Как я хочу жить, так и хочу, чтобы каждый жил»<sup>66</sup>. Да будет так, о возлюбленные мои, чтобы Он удостоил нас слышать блаженный голос, полный всякой благодати: «Придите, благословенные Отца моего, и наследуйте (с. 70; *лист 32b*) царство, которое я уготовил вам с основания мира»<sup>67</sup>, через благодать и человеколюбие Господа нашего Иисуса Христа, ему же слава, ему и Отцу его благому, и Святому Духу, во веки веков, аминь.

(Колофон:)

Помяни меня с любовью всякий, кто будет читать в этой книге, и пусть Бог отпустит мне множество моих грехов. Я, смиренный Теопис. Написано месяца тот 11[-го числа], 3-го индиктиона, [года] от святых мучеников 698<sup>68</sup>.

С Б[огом]. Усердием и заботами благочестивого брата нашего Этута Хаила, сына покойного Стефана, охотника на львов. Он заказал эту книжку на собственные средства и даровал ее монастырю святого Меркурия города Тбо<sup>69</sup>, во спасение своей души, чтобы читали в ней имя Аббатона, ангела смерти, чтобы святой Меркурий просил Христа о нем и благословил его в сем мире, и избавил его от всех тенет дьявола и людей дурных, и помогал ему во всяком благом деле, и чтобы, когда он уйдет из этой жизни, архангел Аббатон снискал милость для него перед Богом и Он отпустил ему грехи. Да будет, аминь.

### Комментарии

В содержании книги ясно прослеживаются апокалиптические мотивы, а оформлена она как рамочное повествование (рассказ в рассказе) – эта форма характерна также для восточной литературы последующих веков. Можно заметить, что рамочная структура здесь многоярусна: в общий контекст вставлен рассказ епископа Тимофея (*лист 2a*), в пове-

<sup>65</sup> Мк. 12:41–44, Лк. 21:1–4.

<sup>66</sup> Э. А. У. Бадж делает тут ссылку на Ин. 14:19 – «ибо Я живу, и вы будете жить». Но в таком случае эти слова не приписывались бы «некоему мудрецу». Возможно, это видоизмененное высказывание кого-то из греческих философов.

<sup>67</sup> Мт. 25:34.

<sup>68</sup> 22 сентября 982 г. н.э. Фраза написана по-гречески.

<sup>69</sup> Др.-ег. Эджбо, греч. Аполлинополь (Apollinopolis Magna), совр. Эдфу.



ствование Тимофея – содержание найденной им священной книги (лист 6a), а в книгу включен рассказ Иисуса апостолам об Адаме и Еве, о падении Сатаны и поставлении Муриила-Аббатона (лист 8b). Еще одним «ярусом» можно считать пророчество Бога Отца (лист 18b). Подобное построение (форма апокалипсиса плюс рамочная структура) не уникально для апокрифической литературы.

Ангел Аббатон, «он же смерть», фигурирует и в другом коптском апокрифе – «Книге о воскресении Христовом, святого апостола Варфоломея» [25, р. 1–5, pl. I–V]. Там, впрочем, роль его далеко не такая положительная, как в данном тексте: Аббатон спорит с Христом, который смеется над ним. Следует заметить, что Иисус изображен смеющимся также в гностицистском «Апокрифе Иоанна». Это противоречит свидетельству, которое приписывается правителю Иудеи Публию Лентулу, чье описание Иисуса стало каноническим: «никто не видел его смеющимся».

Таким образом, «Слово об ангеле Аббатоне» можно считать уникальным среди известных нам коптских апокрифов.

Здесь история Муриила-Аббатона оказывается составной частью апокрифической легенды об Адаме и Еве. «Адамова легенда» восходит к иудейской экзегезе Книги Бытия, различные варианты легенды получили распространение в раннем христианстве. Исследователи псевдоэпиграфа «Жизнь Адама и Евы», дошедшего до нас в немалом числе переводов, в том числе (фрагментарно) в коптском переводе, делают вывод: нельзя с точностью сказать, читал ли автор «Слова об Аббатоне» именно «Жизнь Адама и Евы», хотя он, несомненно, был знаком с этой традицией [26, р. 83]. Против этого вывода говорят некоторые совпадения деталей в обоих текстах; см. выше примечания к переводу. Расхождения могут объясняться тем, что у «Слова об Аббатоне» другая тема, задачи и другой центральный персонаж. М. А. Стоун, напротив, считает, что автор основывался именно на коптской версии «Жизни Адама и Евы» [424, р. 40]. Подробно о легендах Адамова цикла в разных культурах см.: [273; 132].

В некотором отношении Аббатон занимает в «Слове» то же место, что архангел Михаил, поставленный на место Сатаны, в «Книге поставления Михаила» и других апокрифах [1, р. 31].

Легенда о падении верховного ангела («Первосотворенного», Сатанаила) и превращении его в дьявола (Сатану) также засвидетельствована в целом ряде раннехристианских текстов. Первопричиной «падения Ангела» в этом мифе неизменно называется гордыня, но есть два варианта сюжета: 1) «Первосотворенный» изгоняется с небес за то, что пожелал сравниться с Богом (поставить свой престол выше Божьего), 2) за то, что отказался поклониться Адаму [20, р. 402]. В латинской версии «Жизни Адама и Евы» представлены оба варианта [13, с. 243–244]. В данном тексте явно преобладает второй вариант (отказ поклониться



Адаму), как и в ряде апокрифов, включая написанные или сохранившиеся на коптском языке. Впрочем, ряд раннехристианских трудов, в том числе коптские, отвергают этот вариант мифа как еретический [1, р. 32–34; 28, р. 38].

В конечном счете легенда восходит к ранней иудейской экзегезе Библии. Мотив гордыни и непокорства ангелов, их ревности по отношению к человеку неоднократно засвидетельствован в Талмуде и мидрашах.

В заключение хочется сказать несколько слов о месте и значении «сатанологического мифа» в апокрифических толкованиях на Бытие. Возможно, учение о дьяволе как первом творении и бывшем верховном ангеле стало своего рода компромиссом между дуалистическим представлением (зло как самостоятельное начало) и монистическим (зло – просто отсутствие добра). Такие компромиссы разрабатывались в писаниях различных гностических школ: появление зла у гностиков представлено как результат ошибки или незнания. В сатанологическом мифе, вариант которого мы видим в «Слове об Аббатоне», дьявол – создание вторичное, но все же изначально не злое (что исключает дуализм). Более того, это верховный ангел, стоящий ближе всех к Богу. Таким образом, миф, во-первых, объясняет могущество зла в мире, а во-вторых, постулирует опасность гордыни – греха, способного погубить даже самого первого и могущественного из ангелов.

### **Литература**

1. Dochhorn J. Mythen von der Einsetzung des Erzengels Michaels in der koptischen Literatur. In: *Christliches Ägypten in der spätantiken Zeit. Akten der 2. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (7–8. Dezember 2007)*. Hrsg. v. D. Bumazhnov. (Studien und Texte zu Antike und Christentum. 79.) Tübingen; 2013. P. 25–42.
2. Budge E. A. W. (ed.). *Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt*. London; 1914.
3. *Ветхий Завет*. Перевод с древнееврейского. Притчи. Книга Экклезиаста. Книга Иова. М.: РБО; 2000.
4. Stone M. A. *A History of the Literature of Adam and Eve*. (Early Judaism and its Literature. 03.) Atlanta; 1992.
5. Müller C. D. G. *Die Engellehre der koptischen Kirche*. Wiesbaden; 1959. S. 273–276.
6. Davidson G. *A Dictionary of Angels, including the Fallen Angels*. New York; 1967.
7. Crum W. E. *A Coptic Dictionary*. Compiled by W. E. Crum. Oxford; 1939. (Repr. 2000).
8. Loos M. *Dualist Heresy in the Middle Ages*. Prague; 1974.
9. Rosenstiehl J. M. La chute de l'Ange (Origines et développement d'une légende; ces attestations dans la littérature copte). In: *Écritures et traditions dans la littérature copte. Journée d'études coptes. Strasbourg 28 mai 1982*. (Cahiers de la bibliothèque copte. 1.) Peeters: Louvain; 1983. P. 37–60.
10. Van Lantschoot A. Un texte palimpseste de Vat. Copte 65. *Le Muséon*. 1947;60:261–268.



11. Kropp A. M. *Ausgewählte koptische Zaubertexte*. Bd. I. Textpublikation. Bruxelles; 1931.
12. Kropp A. M. *Der Lobpreis des Erzengels Michael* (vormals P. Heidelberg Inv. Nr. 1686). Bruxelles: Fondation égyptologique reine Élisabeth; 1966.
13. Смагина Е. Б. (ред.) Жизнь Адама и Евы. *Вестник древней истории*. 2008;1(264):228–251.
14. Hyvernat H. (ed.). *Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici photographice expressi*. Vol. I–LVI. Romae; 1922.
15. Giron N. (ed.). *Légendes coptes. Fragments inédits. Publiés, traduits, annotés par Noël Giron*. P.: Librairie Paul Geuthner; 1907.
16. Tischendorf C. (ed.). *Apocalypses apocryphae. Mosis, Esdrae, Pauli, Ioannis, item Mariae Dormitio, additis evangeliorum et actium apocryphorum supplementis*. Lipsiae, Herm. Mendelssohn; 1866.
17. Смагина Е. Б. *Манихейство: по ранним источникам*. М.: Восточная литература; 2011.
18. Wickett E. *Seers, Saints and Sinners. The Oral Tradition of Upper Egypt*. London: I. B. Tauris & Co; 2012.
19. Megas G. *Das χερόγραφον Adams*. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. Bd. 27. Giessen: Alfred Töpelmann; 1928. S. 305–320.
20. Van der Vliet J. Satan's Fall in Coptic Magic. In: Meyer M., Mirecki P. (eds) *Ancient Magic and Ritual Power*. (Religions in the Graeco-Roman World. Vol. 129.) Leiden; New York – Köln; 1995. P. 401–418.
21. Hammerschmidt E. *Altägyptische Elemente im koptischen Christentum*. Ostkirchliche Studien. Bd. 6, H. 4. Würzburg; 1957. 2<sup>nd</sup> ed.: Ostkirchliche Studien. Bd. III, S. 233–250. Augustinus; Verlag: Würzburg; 1995.
22. Lietzmann H. (ed.). *Das Muratorische Fragment und die Monarchianischen Prologe zu den Evangelien*. Bonn; 1902.
23. Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press; 1940.
24. Cramer M. & Krause M. (ed.). *Das koptische Antiphonar. (M 575 und P 11967)*. (Jerusalem Theologisches Forum. Band 12.) Aschendorff: Münster; 2008.
25. Budge E. A. W. (ed.). *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*. London; 1913.
26. De Jonge M. & Tromp J. *The Life of Adam and Eve and Related Literature*. Sheffield; 1997.
27. Каспина М. М. *Сюжеты об Адаме и Еве в свете исторической поэтики: На материале древней и средневековой еврейской и славянской книжности: автореф. дис. ... канд. филолог. наук*. М.; 2001.
28. Lafontaine G. Une homélie copte sur le diable et sur Michel, attribuée à Grégoire le Théologien. *Le Muséon*. 1979;92:37–60.

### References

1. Doehorn J. Mythen von der Einsetzung des Erzengels Michaels in der koptischen Literatur. In: *Christliches Ägypten in der spätantiken Zeit. Akten der 2.*



Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (7–8. Dezember 2007). Hrsg. v. D. Bumazhnov. (Studien und Texte zu Antike und Christentum. 79.) Tübingen; 2013, pp. 25–42.

2. Budge E. A. W. (ed.). *Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt*. London; 1914.

3. The Old Testament. *Translated from the Ancient Hebrew. Proverbs. Ecclesiastes. Job*. Moscow: RBO; 2000. (In Russ.)

4. Stone M. A. *A History of the Literature of Adam and Eve*. (Early Judaism and its Literature. 03.) Atlanta; 1992.

5. Müller C. D. G. *Die Engellehre der koptischen Kirche*. Wiesbaden; 1959. S. 273–276.

6. Davidson G. *A Dictionary of Angels, including the Fallen Angels*. New York; 1967.

7. Crum W. E. *A Coptic Dictionary*. Compiled by W. E. Crum. Oxford; 1939. (Repr. 2000).

8. Loos M. *Dualist Heresy in the Middle Ages*. Prague; 1974.

9. Rosenstiehl J. M. La chute de l'Ange (Origines et développement d'une légende; ces attestations dans la littérature copte). In: *Écritures et traditions dans la littérature copte. Journée d'études coptes. Strasbourg 28 mai 1982*. (Cahiers de la bibliothèque copte. 1.) Peeters: Louvain; 1983, pp. 37–60.

10. Van Lantschoot A. Un texte palimpseste de Vat. Copte 65. *Le Muséon*. 1947;60:261–268.

11. Kropp A. M. *Ausgewählte koptische Zaubertexte*. Bd. I. *Textpublikation*. Bruxelles; 1931.

12. Kropp A. M. *Der Lobpreis des Erzengels Michael* (vormals P. Heidelberg Inv. Nr. 1686). Bruxelles: Fondation égyptologique reine Élisabeth; 1966.

13. Smagina E. B. (ed. & transl.) Vita Adae et Evae. *Vestnik drevney istorii = Journal of Ancient History*. 2008;1(264):228–251. (In Russ.)

14. Hyvernat H. (ed.). *Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici photographice expressi*. Vol. I–LVI. Romae; 1922.

15. Giron N. (ed.). *Légendes coptes. Fragments inédits. Publiés, traduits, annotés par Noël Giron*. P.: Librairie Paul Geuthner; 1907.

16. Tischendorf C. (ed.). *Apocalypses apocryphae. Mosis, Esdrae, Pauli, Ioannis, item Mariae Dormitio, additis evangeliorum et actium apocryphorum supplementis*. Lipsiae, Herm. Mendelssohn; 1866.

17. Smagina E. B. *The Manichaean religion in early historical*. Moscow: Vostochnaya literature; 2011. (In Russ.)

18. Wickett E. *Seers, Saints and Sinners. The Oral Tradition of Upper Egypt*. London: I. B. Tauris & Co; 2012.

19. Megas G. *Das χειρόγραφον Adams. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. Bd. 27. Giessen: Alfred Töpelmann; 1928. S. 305–320.

20. Van der Vliet J. Satan's Fall in Coptic Magic. In: Meyer M., Mirecki P. (eds) *Ancient Magic and Ritual Power*. (Religions in the Graeco-Roman World. Vol. 129.) Leiden; New York – Köln; 1995. P. 401–418.

21. Hammerschmidt E. *Altägyptische Elemente im koptischen Christentum*. Ostkirchliche Studien. Bd. 6, H. 4. Würzburg; 1957. 2<sup>nd</sup> ed.: Ostkirchliche Studien. Bd. III, S. 233–250. Augustinus; Verlag: Würzburg; 1995.



22. Lietzmann H. (ed.). *Das Muratorische Fragment und die Monarchianischen Prologe zu den Evangelien*. Bonn; 1902.

23. Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press; 1940.

24. Cramer M. & Krause M. (ed.). *Das koptische Antiphonar. (M 575 und P 11967)*. (Jerusalem Theologisches Forum. Band 12.) Aschendorff: Münster; 2008.

25. Budge E. A. W. (ed.). *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*. London; 1913.

26. De Jonge M. & Tromp J. *The Life of Adam and Eve and Related Literature*. Sheffield; 1997.

27. Kaspina M. M. *The historical poetics about the tale about Adam and Eve: Ancient and medieval Hebrew and Slavonic sources. PhD Thesis (philol.)*. Moscow; 2001. (In Russ.)

28. Lafontaine G. Une homélie copte sur le diable et sur Michel, attribuée à Grégoire le Théologien. *Le Muséon*. 1979;92:37–60.

#### **Информация об авторе**

Смагина Евгения Борисовна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, руководитель Отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

#### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### **Information about the author**

Evgenia B. Smagina, Ph. D (Philol.), Senior Research Fellow, Chef of the 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: 2 октября 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 22 октября 2019 г.  
Принята к публикации: 25 октября 2019 г.

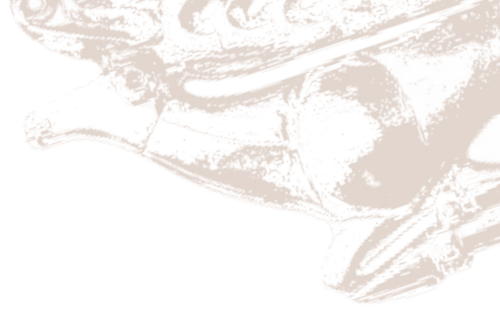
#### **Article info**

Received: October 2, 2019  
Reviewed: October 22, 2019  
Accepted: October 25, 2019

# CHRONICLE



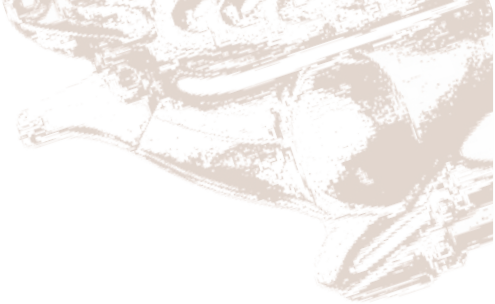
- **Reviews**
- **Events**
- **Announcemets**



# НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



- **Рецензии**
- **События**
- **Анонсы**





# Conference report

## Обзор конференции

DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-4-1063-1080  
УДК 82.091=411.21

Обзорная статья  
Review

### На арабской литературоведческой конференции (Рабат, сентябрь 2018 г.)

Д. В. Микульский

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация*  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3239-1670>; e-mail: [dmitri\\_mikulski@mail.ru](mailto:dmitri_mikulski@mail.ru)

**Резюме:** статья посвящена Пятнадцатой Шарджийской литературоведческой конференции, которая проводилась в сентябре 2018 г. в столице Марокко Рабате. Автор рассказывает о том, как была организована эта научная встреча, о некоторых из ее участников, излагает научные проблемы, которые были на ней затронуты. Самое интересное в статье – это пересказ бесед автора с его новыми знакомыми, арабскими писателями и литературоведами. Арабские коллеги поведали Д. В. Микульскому о своем отношении к России и российской арабистике, о проблемах взаимодействия Арабского мира и Запада. Разумеется, арабские интеллектуалы не могли обойти молчанием родное словесное наследие, которое является для них живым предметом размышлений и неоскудевающим источником духовной пищи. Статья дает яркое представление о думках наших арабских коллег.

**Ключевые слова:** арабская классическая словесность; арабская литература; арабский роман; арабское литературоведение; Россия и Арабский мир; Шарджийские конференции

**Для цитирования:** Микульский Д. В. На арабской литературоведческой конференции (Рабат, сентябрь 2018 г.). *Ориенталистика*. 2019;2(4):1063–1080. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-1063-1080.

### At an Arabic academic conference on the study of contemporary Arabic literature (Rabat, September 2018)

D. V. Mikulskiy

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3239-1670>; e-mail: [dmitri\\_mikulski@mail.ru](mailto:dmitri_mikulski@mail.ru)

**Abstract:** the article comprises a report of the 15-th Sharjah conference on contemporary Arabic literature held in Rabat (Morocco) in September 2018. The author, Professor Mikulski (Moscow) provides in detail the list of topics discussed as



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





well as the history of the meeting, which dates back to 2003. The innovative aspect of the present report are the informal interviews taken by Professor Mikulski from some of the most prominent participants. These interviews comprise a number of aspects among which are the personal views on Russia and the Russian traditions of Arabic studies, as well as their concepts of historical and cultural relations between the Arab countries and the West. Of course, the Arab intellectuals could not help to ignore the classical Arabic literary legacy, which continues to be their constant object of cultural and literary reflections and the inexhaustible source of mental pabulum. The article presents a vivid image of the thoughts and views of our Arab colleagues.

**Keywords:** Arabs, literature, classical; Arabs, literature, study of; Arabs, world of; novel, Arabic; Russia; Sarjah, conferences of

**For citation:** Mikulskiy D. V. At an Arabic academic conference on the study of contemporary Arabic literature (Rabat, September 2018). *Orientalistica*. 2019;2(4):1063–1080. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-1063-1080.

Любовь арабов к словесному искусству широко известна и объяснима. Ведь когда-то, еще в доисламскую эпоху, времена «языческого невежества» (*ал-джахилийя*), арабам – и кочевникам, и оседлым – был доступен лишь один род творчества – знаменитая доисламская поэзия, ставшая впоследствии основой словесного искусства не только арабских народов, сложившихся на территориях, завоеванных в VII–VIII вв. арабами-мусульманами, но и литератур большинства этносов, принявших ислам, но сохранивших национальную самость.

Еще в ту легендарную доисламскую эпоху появились первые арабские меценаты, богато вознаграждавшие одержимых джиннами стихотворцев за явленное ими поэтическое искусство, порожденное творческим вдохновением.

В современном Арабском мире живо не только литературное творчество, но и традиция морального и материального поощрения писателей. Одной из форм, с одной стороны, общения арабских литераторов<sup>1</sup>, а с другой – всяческого поощрения литературного творчества, являются ежегодные писательские и одновременно литературно-критические конференции писателей и литературоведов, которые получили наименование Шарджийских встреч.

Дело в том, что в состав федерации Объединенных Арабских Эмиратов (ОАЭ) входит эмират Шарджа, который занимает среди прочих монархий – членов федерации ОАЭ – третье место по размеру территории и численности населения. Среди многих продолжающихся культурных мероприятий, которые проводятся по инициативе правительства эмирата Шарджа, видное место занимает литературно-крити-

<sup>1</sup> Заметим, что такое общение имеет давнюю традицию. Арабские стихотворцы собирались, чтобы послушать произведения друг друга и обменяться мнениями, еще в ту самую блистательную эпоху *ал-джахилийи*, например, на знаменитой ярмарке в 'Указе, что под Меккой.



ческая конференция, о которой идет речь. Мне посчастливилось принять участие в 15-й подобной встрече. Насколько мне известно, решение о проведении таких конференций было принято правительством эмирата Шарджа в 2003 г. Инициаторы этих регулярно проводимых конференций, среди которых ведущую роль сыграл правитель эмирата Его Высочество доктор Султан б. Мухаммад ал-Касими (род. 1939; находится во главе эмирата Шарджа с 1972 г.), видный деятель современной арабской культуры, поставили перед их организаторами благородную задачу способствовать развитию современного арабского литературного процесса, оказывать всемерную поддержку арабским писателям, критикам, литературоведам и прочим труженикам на ниве творческой работы<sup>2</sup>.

Есть основания полагать, что первоначально конференции проводились в Шардже, но эмир Султан б. Мухаммад принял решение о том, чтобы арабские литераторы собирались в важнейших в культурном отношении городах Арабского мира. Начало осуществлению этого решения было положено в 2010 г., когда 7-я Шарджийская встреча была созвана в знаменитом египетском историческом городе Луксоре [2, с. 1]. Встреча же, в которой довелось принять участие мне, проходила в столице Марокко Рабате 18–20 сентября 2018 г.

Основную роль в проведении этих форумов играет Департамент по делам культуры правительства эмирата Шарджа, возглавляемый господином 'Абдаллахом Мухаммадом ал-'Увайсом. Насколько я могу судить, помимо коренных шарджийцев, в Департаменте трудятся и выходцы из других арабских стран, в том числе из Египта.

Прежде всего, должен отметить прекрасную информационно-организационную подготовку мероприятия, в котором я участвовал. Помимо подробной программы, организаторы издали брошюру, содержащую сведения обо всех участниках конференции [2, с. 1], а также целый том с текстами докладов, которые должны были быть на ней прочитаны [3]. Это свидетельствует о четкой и объемной организационной работе.

Планировалось, что в работе форума примут участие 36 арабских писателей (в том числе шестеро из ОАЭ и трое – арабские литераторы, проживающие за пределами Арабского мира, – США, Великобритания, Австрия). На конференцию были приглашены двадцать три арабских критика, литературоведа и издателя [2, с. 2–3].

Состав писателей, прибывших на форум и принявших в нем участие, указан в таблице.

---

<sup>2</sup> См. о правителе эмирата Шарджа и его роли в современной культурной жизни Арабского мира: [1, с. 344].



*Арабские страны, представленные на форуме*

<i>№/n</i>	<i>Страна</i>	<i>Количество участников</i>
1.	Марокко	13
2.	Тунис	3
3.	Египет	3
4.	Мавритания	2
5.	Кувейт	2
6.	Палестина	1
7.	Оман	1
8.	Ливан	1
9.	Саудовская Аравия	1

Понятное дело, что подобное представительство лишь отчасти соответствует, как мне представляется, реальной панораме литературного процесса в современном Арабском мире. Оказались не представлены такие весомые национальные арабские литературы, как алжирская (видимо, в силу сложных отношений между Марокко и Алжиром), суданская, ливийская, сирийская и иракская (повлияла, очевидно, непростая общественно-политическая ситуация в этих странах). Отсутствовали также представители иорданской литературы, но это, возможно, связано с тем, что форум 2019 г. планируется провести в столице Иордании Аммане. Участие только лишь одного ливанского представителя, видимо, объясняется некими «подводными течениями», и по той же причине слабо были представлены саудовская и оманская литературы.

Напротив, другие национальные арабские литературы оказались представлены более широко.

Значительное количество марокканских писателей, принявших участие в литературной встрече, объясняется тем, что Марокко – страна проведения конференции. Тунис и Мавритания – соседи Марокко, да к тому же тунисская литература имеет давние корни и в последние десятилетия успешно развивается. Египет – традиционный законодатель арабской литературной моды. Кувейт – сосед ОАЭ по Аравийскому полуострову.

В целом же надо отметить, что на форум были приглашены критики, литературоведы и издатели, происходившие и из иных арабских стран – Бахрейна, Иордании, Йемена, Судана.

Будучи людьми широко, по-современному, мыслящими, а также уважающими традиции изучения арабской словесности на Западе (в широком смысле этого понятия, включая и Россию), организаторы форума пригласили троих арабистов – профессора Краковского университета Барбару Михалек (Польша), профессора Хартмута Фандраша (ФРГ; к сожалению, он не смог лично принять участие) и автора этих строк.



Из приводимых данных видно, что в конференции должны были принять участие 59 представителей различных арабских стран (собственно писателей, а также критиков и литературоведов). В гендерном отношении оказалось, что среди участников – 23 представительницы прекрасного пола (что составляет примерно 38,9% участников – для Арабского мира весьма существенный процент). Наиболее «открытыми» странами в этом отношении оказались ОАЭ (7 участниц), Марокко (6), Египет (2) и Кувейт (2). Тунис, Ливан, Палестина, Саудовская Аравия, Оман и Бахрейн представляли по одной участнице. Конечно, приведенные данные свидетельствуют о том, что и собственно литературное творчество, и его осмысление осуществляются женщинами не только в таких традиционно «эмансипированных» странах, как Марокко, Египет, Тунис, Ливан и Палестина, но и «за аравийской чадрой».

Всего в рамках форума было проведено 12 заседаний, на которых было прочитано около 20 докладов. Эти выступления посвящались следующим основным темам: эстетические особенности нового арабского романа, развитие техники романного письма, особенности романного жанра и его связи с другими видами искусств, интерактивный роман, новые явления в арабском романе [2, с. 73]. Был организован круглый стол на тему «Роман и его культурные особенности» (это мероприятие проходило 18 сентября на вечернем заседании [2, с. 75]).

Следует особо отметить, что на таком научном совещании общеарабского характера, каким была Шарджийская встреча, где мне довелось присутствовать, заседания и дискуссии велись на арабском литературном языке. На нем же в кулуарах общались между собою представители различных арабских стран (понятно, что их речь всегда была в той или иной степени окрашена элементами собственного родного диалекта). Если же вместе собирались несколько арабов-соотечественников, и представителей других арабских стран в их компании не было, то они с облегчением разговаривали между собою на родном диалекте. Точно так же все арабы-немарокканцы обращались к служащим отеля, в котором мы жили и где проходили заседания форума, – на своих родных диалектах и достигали, насколько я могу судить, полного взаимопонимания.

Возможно, что для современных марокканцев, в особенности среднего и старшего поколения, в роли языка, на котором следует общаться с выходцами из других арабских стран, а также с иностранцами-неарабами, говорящими по-арабски, выступает египетский диалект. Отвозивший меня в Касабланку (оттуда мне предстояло вернуться в Москву) немолодой таксист, приглашенный организаторами конференции, весьма подробно рассказал историю Касабланкского аэропорта имени Мухаммада V именно на египетском диалекте.

Как известно, современная языковая ситуация в Марокко отличается билингвизмом – сосуществованием арабского и французского языков.



Проблема эта до сих пор весьма занимает образованных марокканцев. Мне довелось наблюдать жизненную ситуацию, которая объясняет, каким образом французский язык усваивается марокканцами с самого детства: однажды в фойе нашего отеля я видел девочку лет пяти, она раскрашивала книжку раскрасок, под картинками которой имелись подписи и по-арабски, и по-французски.

Слушая выступления арабских коллег, я с великим удовольствием отмечал упоминания имен наших великих литературоведов М. М. Бахтина и Ю. М. Лотмана. Отраднo было узнать, что, характеризуя поэтику романа, арабские литературоведы, критики и писатели оперируют понятием «многоголосье» (арабск. *ta'addudийat ал-асват*), заимствованным из сочинений М. М. Бахтина.

Какие же проблемы современного романного творчества в Арабском мире обсуждались на конференции?

Роман – это самый изменчивый из литературных жанров, рамки которого практически безграничны, свободный и открытый.

В Арабском мире роман в современном смысле этого слова появился под западным влиянием. Первый арабский роман в собственном смысле этого слова – «Зейнаб» Хайкала.

В современной арабской литературе сложился так называемый новый роман, который, вместе с тем, в значительной мере и по содержанию, и по форме довольно традиционен, что стало привычным для современного читателя. Временная, эпохальная, граница рождения нового романа – 1991 г. (год распада Советского Союза). Ныне в Арабском мире наблюдается подлинный «взрыв» романного творчества.

Одним из истоков современного арабского романного творчества являются семейные воспоминания. Такой феномен в особенности характерен для литератур стран Залива. В связи с этим надо заметить, что данное обстоятельство хотя и относилось докладчиками к проблемам сугубо современным, с моей точки зрения, роднит этот пласт арабского романа с классической арабской исторической прозой, истоки которой коренятся в исторической памяти, порой носящей также и семейно-родственный характер.

В рамках арабского романного творчества сложился так называемый женский роман, что является и общественно, и академически вполне признанным явлением.

Современный арабский роман носит, главным образом, политико-идеологический характер.

Как бы то ни было, но искусство написания романа – это ремесло, которым современные молодые писатели должны всемерно овладевать и всячески оттачивать.

Пожалуй, самым необычным тематическим блоком оказался посвященный феномену так называемого интерактивного (электронного)



романа в арабской литературе. Об этом важном явлении современной арабской литературы говорили на утреннем заседании 20 сентября 2018 г. Интерактивный (электронный, или цифровой) роман – это электронная информационная структура, размещаемая на некоем сайте. Электронный роман включает в себя как собственно текстовые элементы, так и изображения, видео- и звуковые файлы. Интерактивный роман – открытая структура: читатели, заходящие на сайт, где он размещен, имеют право включать в него свои собственные комментарии или дополнения, изменяя таким образом его содержание и структуру<sup>3</sup>.

Содержание выступлений, посвященных интерактивному роману, сводилось к следующему.

Интерактивный роман порожден университетской средой. Подобный роман, посвященный жизни городских люмпенов, сочиняется в Танжере. Автором проекта, в котором он осуществляется, является видный марокканский журналист и писатель 'Абд ал-Вахид Иститу (род. 1977)<sup>4</sup>.

Во время конференции участники не только работали, но и проводили «культурно организованный» досуг. Как и полагается на встрече людей, близких к литературе, главным «досуговым» мероприятием был вечер поэзии (*ал-умсиййа аш-ши'риййа*) 19 сентября (начался около 20.00). Все пришли в зал, где прежде проводилось заседание. Когда все расселись, к столу, где во время заседаний находился президиум, вышел марокканский литератор и сказал примерно следующее: «Мы собрались, чтобы послушать стихи друг друга. Поэзия – дело серьезное, но все же это развлечение». Далее ведущий вечера приглашал по одному участников форума, которые и знакомили аудиторию со своим поэтическим творчеством. Некоторые читали стихи, глядя на экраны смартфонов. Всего выступили семеро стихотворцев, в том числе и один из организаторов конференции, сотрудник Департамента по делам культуры эмирата Шарджа, египтянин, господин 'Абд ал-Фаттах Сабри. Двое выступавших прочитали стихи, сочиненные в традиционной форме; остальные пятеро – стихи в «новой» форме, белые, без рифмы. Видимо, такое соотношение «традиционализма» и «модернизма», проявившееся на этом поэтическом вечере, отражает общую тенденцию, существующую в современной арабской поэзии.

О большой значимости поэзии в современной арабской литературной и околосредовой среде свидетельствует не только поэтический вечер, но и кулуарные беседы с арабскими коллегами. Так, во время

<sup>3</sup> См.: *Гипертекст*. Материал из Википедии – свободной энциклопедии. Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D0%B8%D0%BF%D0%B5%D1%80%D1%82%D0%B5%D0%BA%D1%81%D1%82>

<sup>4</sup> 'Абд ал-Вахид Иститу. Материал из Википедии – свободной энциклопедии. Режим доступа: [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%B1%D0%B4\\_%D0%B0%D0%BB%D1%8C-%D0%92%D0%B0%D1%85%D0%B8%D0%B4](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%B1%D0%B4_%D0%B0%D0%BB%D1%8C-%D0%92%D0%B0%D1%85%D0%B8%D0%B4)



ужина я услышал от литературоведа и писателя из Иордании Ибрахима ас-Са‘афин [2, с. 19] вот какой рассказ. «Я, – сказал доктор Ибрахим, – в молодости учился в Каирском университете, на филологическом факультете. У нас был некий профессор, который преподавал методы литературоведческих исследований, весьма нервный и строгий человек. Мы, студенты, его обожали, однако боялись. Предстояло сдать ему сложный экзамен, а мне и моим товарищам по группе представлялось, что мы готовы не вполне достаточно. Чтобы смягчить сердце любимого преподавателя, я сочинил касиду в традиционном духе, в частности, зачин стихотворения описывал прощание с возлюбленной. Выслушав мой опус, профессор не сдержался, расплакался и поставил мне отличную оценку без экзамена. Прошло много лет. В 2005 г. отмечалась столетняя годовщина создания Отделения арабской словесности в Каирском университете. Я был приглашен на торжества. Руководителем Отделения оказалась дочь того профессора. Я прочитал ей касиду и рассказал ту давнюю историю. Стихотворение же помнил наизусть (да и сам текст у меня сохранился). Вообще же, – завершил доктор Ибрахим свой рассказ, – для души сочиняю довольно много стихов, а публикую мало».

Интересным опытом преподавания и литературного творчества была для доктора Ибрахима работа в качестве приглашенного профессора в университете штата Теннесси в США, где он читал курс лекций по истории арабской литературы. Оказалось, рассказывал он, что очень многие произведения арабской литературы, как прозаические, так и поэтические, переведены на английский язык. На литературном вечере, который проводился в университете, доктор Ибрахим читал свои стихи по-арабски и переводил их на английский. Со временем стал писать стихи по-английски. Одно из таких стихотворений было посвящено им столице штата Теннесси, городу Нашвиллу.

Это свидетельство не согласуется с мнениями других коллег, которые выказывали негативное отношение к Западу.

Происхождение элементов, составляющих традиционную касиду (этот жанр, как известно, сложился еще в доисламскую эпоху), интересует одного из бахрейнских участников конференции, литературоведа доктора Фахда Хусайна [2, с. 12]. В беседе со мною он высказал своеобразную точку зрения на причину того, что в большинстве *муаллак* (доисламских касид, которые считаются образцовыми в своем роде) [4, с. 70–97] в начале фигурирует покинутое бедуинское становище. Видимо, полагает он, такие зачины сочинялись заранее, а затем включались в текст вновь сочиняемого стихотворения.

20 сентября во второй половине дня участникам форума было предоставлено еще одно развлечение – экскурсия по достопримечательностям Рабата. Весьма бегло мы осмотрели мавзолей Мухаммада V, строительство которого было завершено в 1971 г., замок Шелла, основанный





еще финикийцами, где сохранились не только памятники марокканской архитектуры мусульманской эпохи, но и многочисленные античные достопримечательности [5, р. 203]. Затем посетили недавно построенный яхт-клуб, что находится напротив мавзолея Мухаммада V, на другом берегу реки Уед Бу Регрег, впадающей в Средиземное море.

Наиболее интересными сведениями, почерпнутыми мною во время конференции, оказались те, которые я получил во время неформального общения с ее участниками.

Безусловно, более всего достойны внимания сами люди, с которыми довелось общаться. Среди них, думается, одной из самых ярких персон оказалась ливанская романистка 'Улвийа Субх [2, с. 56]. Мы познакомились с нею еще в аэропорту Касабланки и вместе ехали на присланном за нами автомобиле в Рабат. 'Улвийа тут же принялась рассказывать о себе: своим творчеством она взорвала все условности, присущие Арабскому миру, и поэтому ненавидима всеми режимами, которые правят в Арабских странах. Правда, по ее словам, в 2017 г. в ее честь в университете марокканского г. Тетуан (он находится на севере Марокко) [5, р. 144–153] учредили особую премию и устроили чествование. Как бы то ни было, книги 'У. Субх – наиболее продаваемые в Арабском мире, так как они помогают арабским женщинам обрести самоуважение и бороться против гнета традиционных отношений. Самым знаменательным своим произведением 'У. Субх считает роман «Дунйа» (так зовут главную героиню). Муж Дуньи – искалеченный и парализованный полевой командир, который манипулирует женой, давая ей указания движениями глаз. В конце концов, Дунйа находит в себе силы уйти от своего мучителя. Через некоторое время после выхода романа в свет писательнице пришло письмо от некоей женщины. Та утверждала, что ее жизнь – это история Дуньи. Под влиянием романа читательница развелась с мужем-тираном, перестала носить покрывало и обрела свободу.

Поскольку я – человек из России и бывшего СССР, то 'У. Субх рассказала мне о том, как она еще в 1980 г. лечилась в Кунцевской больнице. Получить направление в эту советскую больницу она смогла благодаря связям с Ливанской коммунистической партией, персонально же ей помог известный ливанский философ-марксист Х. Мрувве (1910–1987)<sup>5</sup>. Советские врачи и медицинские сестры оказались моей собеседнице чрезвычайно добрыми и внимательными. Так что теперь она пишет книгу воспоминаний о времени, проведенном в Кунцевской больнице.

Добрые воспоминания о Советском Союзе сохранил и литератор из Йемена Махмуд ал-Аззани [2, с. 44]. В 1982–1987 гг. он учился на строительном факультете Белорусского политехнического института в Минске.

<sup>5</sup> Мрувве Хусейн. Википедия – свободная энциклопедия. Режим доступа: [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D1%80%D1%83%D0%B2%D0%B5\\_%D0%A5%D1%83%D1%81%D0%B5%D0%B9%D0%BD](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D1%80%D1%83%D0%B2%D0%B5_%D0%A5%D1%83%D1%81%D0%B5%D0%B9%D0%BD)



Минск, по его словам, – прекрасный город. Закончив обучение, мой собеседник жил на родине в Йемене до 1994 г., а затем эмигрировал в Великобританию. В Лондоне изучал управление деловыми компаниями.

Об отношении к России и русской культуре высказывались и многие другие мои собеседники. Позиция моих арабских коллег относительно нашей страны часто оказывалась тесно увязанной с их отношением к Западу в целом.

Одним из моих «информаторов» был журналист и литературовед, профессор Рабатского университета Анвар ал-Муртаджи. Он знаком с достижениями российской арабистики и знает имена главнейших ее представителей. Профессор Анвар побывал в Санкт-Петербурге, посетил Институт восточных рукописей РАН. Крупнейшим русским арабистом профессор Анвар справедливо полагает академика И. Ю. Крачковского, чей замечательный труд «Арабская географическая литература» [6, 2004] переведен на арабский язык<sup>6</sup>. Наш великий предшественник известен в Арабском мире также исследованием арабской поэтики<sup>7</sup>.

Большое достоинство современных российских арабистов, сравнительно с их западными, в частности французскими, коллегами профессор Анвар видит в том, что россияне гораздо лучше знают арабский язык, свободно говорят на нем, в то время как на Западе этот навык утерян. Французские арабисты, отметил он, стали плохо знать арабский язык. Они рассуждают об арабской истории и литературе по-французски, опираясь на уже написанные исследовательские труды или ранее выполненные переводы арабских источников, произносят арабские имена на французский манер. Это, считает он, выражение колониального комплекса. Об арабских ученых, так или иначе испытавших влияние французской культуры, они думают: «Мол, ты араб, знаешь свой арабский язык, – и довольно, сам изучай свою культуру».

В то же время мой собеседник отметил, что теперь стало проще заниматься научной работой, так как благодаря Интернету многие арабские рукописные тексты стали доступны, тогда как раньше для ознакомления с ними надо было отправляться в дальние путешествия.

Вместе с тем профессор Анвар полагает, что в исторической ретроспективе французское колониальное владычество принесло определенную пользу. Ведь не случайно первый президент Туниса Х. Бургиба ((1903–2000); занимал пост президента в 1957–1987 гг.) развивал образование на двух языках – арабском и французском. Он внедрял светские ценности, способствовал социализации женщин. Благодаря такой «про-

<sup>6</sup> Известно, что этот труд И. Ю. Крачковского был опубликован по-арабски в Каире в 1963 г. в переводе Салах ад-Дина Хашима.

<sup>7</sup> Имеется в виду работа И. Ю. Крачковского «Арабская поэтика в IX в.» [7, 1956].



западной» культурной политике даже тунисские исламисты оказались более умеренными, нежели в других странах. Тунис встретил «исламистскую революцию», имея значительный запас светскости. По этой причине страна сумела довольно быстро преодолеть последствия исламистского засилья.

С точки зрения профессора Высшей школы повышения квалификации преподавателей им. 'Абд ал-Малика ас-Са'ди (г. Тетуан), Йусуфа Фихри [2, с. 71], для Арабского мира в политическом отношении весьма важна современная Россия – она представляет собой хороший противовес Соединенным Штатам.

Так что для арабских интеллектуалов Россия важна и как страна с традиционно сильным научным востоковедением, и как великая политическая сила современности. Смею думать, что внимание и уважение, проявленные участниками конференции к моей скромной персоне, были вызваны этими двумя обстоятельствами – для них я был представителем крупнейшей востоковедной школы и гражданином мощного государства, исконного союзника арабов.

Напротив, Запад у тех моих коллег, с которыми мне довелось беседовать, вызывает раздражение.

По словам профессора и литератора из Тетуана 'Абд ар-Рахима Джайрана [2, с. 23], арабы зависят от Запада в теоретическом отношении, так как усваивают западные теории общественного и культурного развития. Он высказал мне свое убеждение в том, что с западной точки зрения арабская интеллигенция не вправе создавать собственные теории, что это является следствием экономической и технологической несамостоятельности Арабского мира. Да, с горечью сказал профессор Джайран, мы имеем право на самостоятельное творчество в сфере фольклора и литературы, но не имеем права самостоятельно осмысливать результаты нашего творчества. Он считает, что в своих статьях, выложенных в Фейсбуке, он выражает новое прочтение арабского фольклора, но эти публикации пока не получили должного резонанса.

Как бы то ни было, но родная культура, ее истоки и судьбы имеют для арабских литераторов первостатейное значение.

Профессор Й. Фихри рассказывал мне, что культурная ситуация в современном Марокко отличается высокой степенью разнообразия. В бытовой культуре марокканцев, считает он, сосуществуют две тенденции – традиционная и европейская. В одной и той же семье одна сестра может одеваться по-европейски, а другая – традиционно. Причем девушка, носящая традиционную одежду, не всегда оказывается нравственной. В одном и том же доме часто одна комната может быть обставлена по-европейски, а другая – в исконной марокканской манере.

Другой аспект современной культурной ситуации в Марокко – это наличие в стране значительного контингента французов, вышедших



замуж за марокканцев. Чаще всего, отметил профессор Й. Фихри, «французские» жены весьма органично встраиваются в марокканское общество, уважают его установления. В целом же, полагает он, в современном Арабском мире культура стала не ценностью и целью, но средством решения тех или иных политических задач. Именно так относился к культуре руководитель Ливии М. Каддафи ((ок. 1940–2011); стоял во главе Ливии в 1969–2011 гг.). Таким же образом использовал установления традиционной марокканской культуры прежний король Хасан II ((1929–1999); король Марокко в 1961–1999 гг.). Осознавая, насколько марокканцы почитают мечети, возведенные в традиционном национальном архитектурном стиле, он использовал возведение Большой мечети, носящей его имя, в Касабланке [5, р. 220] в качестве средства, объединяющего население всей страны. Монарх говорил: «Пусть каждый марокканец пожертвует хоть один динар». Богатые люди жертвовали охотно, а бедные были недовольны, потому что считали такие поборы незаконными и обременительными.

Мой марокканский собеседник высказал мнение, что Россия как раз дает плодотворный пример сочетания культуры и политики. Он считает важным, что российский министр иностранных дел С. В. Лавров – образованный человек, пишет стихи и сочиняет рассказы. Такое отношение к государственному деятелю в Арабском мире весьма показательно, так как многие деятели арабо-мусульманской истории были любителями изящной словесности; арабо-мусульманское историческое предание как жанр приписывает многим из них сочинение стихов [8, с. 130–133].

Конечно, мои собеседники – люди, безусловно, современные. Однако для них чрезвычайно важна традиционная арабо-мусульманская культура, сложившаяся в пору расцвета арабо-мусульманской цивилизации и являющаяся для них не только интеллектуальной пищей, порой – сферой профессиональных занятий и источником эстетического наслаждения, но и символом былого могущества Арабского мира.

Так, Й. Фихри в начале профессиональной деятельности занимался исследованием некоей редкой старинной рукописи. Работа зашла настолько далеко, что он даже подготовил весьма подробный комментарий к будущему ее изданию. Однако позже он, как сам мне признался, по неизвестной причине оставил это занятие и переключился на изучение современного марокканского романа.

В отличие от Й. Фихри, другой марокканский коллега, А. ал-Муртаджи, сохранил к родной традиционной словесности не только любительский, но и профессиональный интерес. Любимым героем традиционной арабской культуры для него является ал-Хасан б. Мухаммад ал-Ваззан (ок. 1492–1552), магрибинский ученый-географ, который ок. 1520 г. попал в плен к сицилийским корсарам, был подарен ими папе Льву X (1513–1521; в миру Джованни Медичи).



Он был известен также как Лев Африканский (внешне принял христианство под именем Джованни Леоне), преподавал арабский язык в Риме и Болонье, в 1526 г. перевел с арабского оригинала на итальянский (а возможно, сразу написал его на этом языке) собственное сочинение «Описание Африки», впоследствии неоднократно издававшееся в Европе. Около 1528 г. вернулся в одну из «стран ислама» – Тунис, где и скончался в лоне родной религии [6, с. 445–450, 454]<sup>8</sup>.

А. ал-Муртаджи написал о Льве Африканском пьесу и переиздал сочинение марокканского факиха, Мухаммада ал-Махди ал-Хаджви (1903–1968), посвященное Льву Африканскому<sup>9</sup>. Интерес к сочинению ал-Хаджви у профессора ал-Муртаджи был вызван тем обстоятельством, что он в свое время учился в знаменитой мечети ал-Каравийийн [11] в старинном марокканском городе Фесе [5, р. 264–292], а там некогда шейх ал-Хаджви преподавал ученикам, собиравшимся вокруг него в «кружок» (*халака* (*халка*))<sup>10</sup>. Там же, считает профессор Анвар, учился и папа Сильвестр II (999–1003; в миру Герберт Аврилакский; родился в 940-х гг.), который был одним из первых европейских востоковедов [13, с. 453–454]<sup>11</sup>.

В труде ал-Хаджви моему собеседнику особенно понравился пассаж, в котором говорится, что Лев Африканский не отрекся от ислама, «хотя ему было всего 17 лет, когда он оказался в плену у христиан» (на самом деле ему было в это время около 28 лет. – Д. М.), но использовал принцип *такиййи* [10, с. 22]. Находясь под покровительством папы Льва X, продолжил профессор ал-Муртаджи, Лев Африканский быстро выучил итальянский и латинский языки, так как уже знал испанский (ведь его семья была родом из Мусульманской Испании), и осуществил перевод на латинский язык первой главы Корана – «Фатихи». Описание Африки, данное Львом Африканским, весьма точное, хотя он, как полагает профессор Анвар, не обладал никакими заранее подготовленными материалами. Точны даже приводимые им расстояния между африканскими городами – это проверили уже в XX в.

<sup>8</sup> См. также издание труда Льва Африканского в русском переводе: [9].

<sup>9</sup> Мухаммада ал-Махди ал-Хаджви упоминает И. Ю. Крачковский [6, с. 445, примеч. 2]. См. книгу ал-Хаджви: [10].

<sup>10</sup> *Халака* (*халка*) – совокупность учеников, собравшихся вокруг преподавателя; весьма широко распространенная традиционная форма преподавания в мусульманском мире [12, с. 186].

<sup>11</sup> Думается, что сведения об учебе будущего римского первосвященника в мечети ал-Каравийийн – местная легенда, подтверждающая выдающуюся роль этого религиозного учреждения и центра традиционного образования. С именем будущего папы Сильвестра II связано также предание о том, что он якобы стал учеником некоего араба-чернокожника в Кордове, соблазнил его дочь и бежал, похитив книги своего наставника [14, с. 83]. Так что Сильвестр II, безусловно, персона легендарная.



Благодаря достоверным сведениям, сообщенным ал-Хасаном б. Мухаммадом ал-Ваззаном, европейцы сумели быстро подчинить себе Африканский континент. В XVI–XVII вв. Лев Африканский был столь знаменит, что о нем упоминает У. Шекспир в «Венецианском купце»<sup>12</sup>.

И в выступлениях, и в кулуарных беседах более всего внимания уделялось другому феномену традиционной арабской культуры – «Книге тысячи и одной ночи».

Так, на вечернем заседании 18 сентября литературовед из Саудовской Аравии Фахд Хусайн отметил, что в современном арабском романе чаще всего встречаются отсылки к таким источникам родной традиционной словесности, как Коран, макамы и «Книга тысячи и одной ночи». В некоторых романах прослеживаются суфийские мотивы. 19 сентября на утреннем заседании тунисская писательница Хайат ар-Райис [2, с. 49], говоря о значении литературной критики для развития современного романного творчества, отметила, что главная рассказчица в «Тысяче и одной ночи», Шахразада, не имела «литературных учителей», подобных современным критикам, однако сумела создать великое повествование, сравнимое с нынешним романом.

Буквально за час до того, как я уехал в аэропорт, чтобы отправиться домой, я стал не только свидетелем, но и участником дискуссии о «Тысяче и одной ночи», которая разгорелась в фойе нашего отеля.

Коллега из Бахрейна, д-р Фахд Хусайн, спросил моего мнения – арабское это произведение или чужеземное? Я ответил, что этот памятник – безусловно, арабское произведение, однако истоки его индийские и иранские. Арабы сумели его арабизировать, то есть сделать понятным арабским читателям и любимым ими. Д-р Ф. Хусайн же возразил: «Однако имена Шахразада, Шахрийар и другие явно не арабские». «Ну и что, – ответил я. – Книга-то получилась арабской».

Другой участник разговора, марокканский литературовед д-р Абд ал-Латиф Махфуз [2], отметил, что к ним, в ал-Магриб, «Тысяча и одна ночь» пришла с востока Арабского мира.

Д-р Ф. Хусайн, продолжая разговор, сказал, что, возникнув в странах ал-Машрика, «Книга...» явилась результатом труда многих переписчиков, которые вставляли в нее всевозможные истории. Однако другой важный вопрос – это вопрос о возникновении памятника. Кто записывал

<sup>12</sup> Подтверждения этому суждению нам обнаружить не удалось. Тем не менее идея об отражении личности Льва Африканского в творчестве гениального английского драматурга, по всей видимости, довольно популярна в кругах арабской интеллигенции. Думается, что как раз об этом свидетельствует суждение американского журналиста Т. Верде, высказанное им в статье о Льве Африканском. Статья же была опубликована в журнале *Saudi Aramco World* (ныне называется *Aramco World*), издаваемом саудовской национальной нефтяной компанией АРАМКО в Хьюстоне (США); журнал выходит раз в два месяца. Т. Верде утверждает, что личность Льва Африканского повлияла на формирование образа Отелло в одноименной трагедии У. Шекспира [5, р. 3].



истории, рассказанные Шахразадой? Мог ли Шахрийар слушать речи Шахразады всю ночь? Когда же он спал?

Таким образом, бахрейнский коллега воспринимает рамочную структуру памятника, исходя из позиций нашего литературоведения, довольно наивно, видя в ней не воплощение фольклорного сюжета, не некий литературный прием, но вполне саму по себе реальную историю.

Тут свое мнение по поводу бытования и изучения «Тысячи и одной ночи» в Арабском мире высказал коллега из Египта. Он подчеркнул, что в Европе исследование памятника начали заниматься раньше, чем у него на родине, в Арабском мире. Сами арабы узнали об этом собрании сказок благодаря усилиям первого переводчика «Книги...» в Европе А. Галлана (1646–1715). Ему удалось получить изначальную рукопись, которую он и стал переводить в соответствии со вкусами своей эпохи.

Вновь вступив в разговор, д-р 'Абд ал-Латиф Махфуз отметил, что «Книгой...» довольно рано заинтересовались детские писатели и стали переделывать ее для подрастающего поколения – ведь джинны и джиннии, волшебники и волшебницы, всевозможные превращения и прочие чудеса оказывались, при соответствующей переделке, весьма привлекательными для юных читателей.

Вместе с тем, возразил коллега из Египта, в собрании сказок Шахразады много реалистической правды. Например, известная сказка и Медном Городе отражает впечатления арабов-мусульман от традиционной североафриканской архитектуры.

Однажды, продолжил египетский литературовед, его пригласили прочитать курс лекций о «Тысяче и одной ночи» в Чикагском университете. Среди прочего он высказал следующую мысль: жена царя Шахрийара перевернула социальную пирамиду – вместо белокожего царя она поставила темнокожего раба (иными словами, сделала царем невольника-африканца). Такая идея весьма пришлась по вкусу американской университетской аудитории. Другая функция Шахразады, по мнению египетского коллеги, заключается в том, что она спасительница. Ведь она рассказывает царю Шахрийару истории, чтобы спасти себя самое. Однако тем самым она избавляет от смерти и других молодых женщин того государства.

Подобные рассуждения также весьма далеки от установлений нашей отечественной и мировой литературоведческой и фольклористической школ<sup>13</sup>.

Таким образом, мои впечатления от участия в этом форуме были весьма богаты и разнообразны. Однако не все его участники оказались согласны со мной. По мнению некоей писательницы, конференция

<sup>13</sup> См. изложение современных научных воззрений на происхождение и структуру «Книги тысячи и одной ночи» [15].



2018 г. оказалась неудачной. На ней говорили о тех же самых романах, которые анализируются из года в год, упоминались все те же самые имена. В этом году заговорили о так называемом электронном романе, сказала она, но какое отношение это имеет к моему творчеству, я работаю в традиционной манере и настороженно отношусь к экспериментам в сфере литературы.

Словом, 15-я Шарджийская встреча по проблемам развития арабской художественной прозы, как и большинство других форумов, не могла прийти по вкусу всем ее участникам. Однако данное обстоятельство не мешает этому продолжающемуся форуму быть заметным явлением и в арабской литературной жизни, и в арабской культуре в целом.

### Литература

1. Мелкумян Е. С. *История государств Арабского залива (Бахрейн, Катар, Кувейт, Объединенные Арабские Эмираты, Оман) в XX – начале XXI в.*. М.: Фонд русско-арабских исследований и информации; Институт востоковедения РАН; 2016.

2. *Мултака аш-Шарика ли-с-сард. Ад-Даура ал-хамиса'ашара. Ар-Ривайа ал-джадида: ат-тахавулат ва джамалийят аш-шакл ар-рива'и. 18–20 сабтамбар 2018.* Ал-Мамлака ал-Магрибийя. Ар-Рибат. Ал-Имарат ал-'Арабийя ал-Муттахида. Да'ират ас-сакафа. Аш-Шарика – ал-Мамлака ал-Магрибийя. Визарат ас-сакафа ва-л-иттисал; [2018]. (На араб. яз.)

3. *Ар-Ривайа ал-джадида: тахавулат ва джамалийят аш-шакл ар-рива'и.* Вака'и' Мултака аш-Шарика ал-хамис 'ашар ли-с-сард. Б.м., б.г. (Новый роман: изменения, [произшедшие] в форме и [ее] эстетические особенности. Труды Пятнадцатого Шарджийского форума, [посвященного] прозе).

4. Фильштинский И. М. *История арабской литературы. V – начало X века.* М.: ГРВЛ; 1985.

5. Vinon R. *Maroc 2003/2004.* Paris: Prisma Presse; 2003.

6. Крачковский И. Ю. *Арабская географическая литература.* М.: Восточная литература; 2004.

7. Крачковский И. Ю. Арабская поэтика в IX в. В: Крачковский И. Ю. *Избранные сочинения.* М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР; 1956. Т. 2. С. 360–372.

8. Микульский Д. В. *Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас'уди «Золотые копи и россыпи самоцветов» («Мурудж аз-захаб ва ма'дин ал-джаухар»).* X век. М.: Восточная литература; 2006.

9. Лев Африканский. *Африка – третья часть света. Описание Африки и достопримечательностей, которые в ней есть.* Л.: Наука; 1983.

10. *Хайат ал-Ваззан ал-Фаси ва асарух. Та'лиф* Мухаммад ал-Махди ал-Хаджи-ви... Рабат. Ал-Матба'а ал-иктисадийя ли-сахибиха Мустафа б. 'Абдаллах; 1935–1934. (На араб. яз.)

11. Deverdun G. Al-Karawiyin. In: *The Encyclopaedia of Islam.* New Edition. Vol. 4. Third Impression. Leiden: E.J. Brill; 1997. P. 632–635.





12. Халидов А. Б. *Арабские рукописи и арабская рукописная традиция*. М.: Наука; ГРВЛ; 1985.
13. Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. *Энциклопедический словарь*. СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона и Ф. А. Брокгауза; 1892. Т. 8.
14. Монтгомери Уотт У. *Влияние ислама на средневековую Европу*. М.: Наука; ГРВЛ; 1976.
15. Marzolph U. Arabian Nights. In: *The Encyclopaedia of Islam Three*. Preview. Leiden: Brill; 2007. P. 30–39.

### References

1. Melkumyan E. S. *History of the Gulf States (Bahrein, Qatar, Kuwait, United Arabic Emirates, Oman) in the 20<sup>th</sup> – beginning of the 21<sup>st</sup> cent*. Moscow: Fond russko-arabskikh issledovaniy i informatsii; Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; 2016.
2. *Multaqa ash-Shariqa li-s-sard. Ad-Dawra al-khamisa `ashara. Ar-Riwaya al-djadida: at-tahawwulat wa-djamaliyyat ash-shakl ar-riwa'i. 18–20 sabbatmabr 2018. Al-mamlaka al-maghribiyya. Ar-Ribat. Al-Imarat al-Arabiyya al-Muttahida. Da'irat ath-thaqafa. Ash-Shariqa – al-Mamlaka al-Maghribiyya. Wizarat ath-thaqafa wa-l-ittisal [2018] = The Sharjah. Meeting regarding the writings in Prose. The 15<sup>th</sup> Session: "A modern Novel – The specific aesthetic features regarding the form and changes. 18<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> September 2018. The Kingdom of Marocco. Rabat. United Arabic Emirates. The Office of Culture. Sharjah. The Kingdom of Marocco. The Ministry of Culture and Coordination. 2018. (In Arabic.)*
3. *Ar-Riwaya al-djadida: tahawwulat wa-djamaliyyat ash-shakl ar-riwa'i. Waqa'`i Multaqa ash-Shariqah al-khamis `ashar li-s-sard. B.t. B.m. (The Modern Novel. The changes in the form and its aesthetical features. Proceedings of the 15<sup>th</sup> Sharjah Meeting regarding the Prose. No date, no place.) (In Arabic.)*
4. Filshtinsky I. M. *History of Arabic Literature 5<sup>th</sup> – beginning of the 10<sup>th</sup> cent*. Moscow: GRVL; 1985. (In Russ.)
5. Vinon R. *Maroc 2003/2004*. Paris: Prisma Presse; 2003.
6. Krachkovsky I. Yu. *The Geographical Literature of the Arabs*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2004. (In Russ.)
7. Krachkovsky I. Yu. The Arabic poetics in the 9<sup>th</sup> cent. In: Krachkovsky I. Yu. *Collected Works*. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences; 1956. Vol. 2, pp. 360–372. (In Russ.)
8. Mikulskiy D. V. *Arabic Islamic culture as reflected in the "Murudj adh-Dhahab wa-Ma`adin al-Djawhar" by al-Mas`udi (10<sup>th</sup> cent.)* Moscow: Vostochnaya literatura; 2006. (In Russ.)
9. Lev Afrikanskii. *The Third Part of the World – Africa. A description of Africa and all the sightseeings that it has*. Leningrad: Nauka; 1983. (In Russ.)
10. *Hayat al-Wazan al-Fasi wa-atharuh. Ta'lif Muhammad al-Mahdi al-Hadjwi. Rabat. Al-Matba`a al-iqtisadiyya li-sahibiha Mustafa b. `Abdallah 1935/1354 = Al-Wazzan al-Fasi, his Life and his works. By Muhammad al-Mahdi al-Hadjwi. Rabat. Private economic Publishing House of Mustafa b. `Abdallah. 1935–1354. (In Arabic.)*



**Микульский Д. В. На арабской литературоведческой конференции  
(Рабат, сентябрь 2018 г.)  
Ориенталистика. 2019;2(4):1063–1080**

11. Deverdun G. Al-Karawiyyin. In: *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Vol. 4. Third Impression. Leiden: E.J. Brill; 1997, pp. 632–635.

12. Khalidov A. B. *Arabic Manuscripts and the Arabic manuscript tradition*. Moscow: Nauka; GRVL; 1985. (In Russ.)

13. Brokgauz F. A. Efron I. A. *Encyclopaedic Dictionary*. St Petersburg: Tipolitoografiya I. A. Efrona i F. A. Brokgauza; 1892. Vol. 8. (In Russ.)

14. Montgomery Watt W. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh University Press; 1972.

15. Marzolph U. Arabian Nights. *The Encyclopaedia of Islam Three*. Preview. Leiden: Brill; 2007, pp. 30–39.

### **Информация об авторе**

**Микульский Дмитрий Валентинович**, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

### **Information about the author**

**Dmitry V. Mikulsky**, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Senior Researcher, 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: 21 октября 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 31 октября 2019 г.  
Принята к публикации: 5 ноября 2019 г.

### **Article info**

Received: October 21, 2019  
Reviewed: October 31, 2019  
Accepted: November 5, 2019



## IX международная конференция «Письменные памятники Востока. Проблемы перевода и интерпретации»

Л. В. Горяева

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация*  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4744-6005>; e-mail: [goriaeva@mail.ru](mailto:goriaeva@mail.ru)

**Резюме:** 28–30 октября 2019 г. в Институте востоковедения РАН прошла очередная, IX конференция «Письменные памятники Востока: проблемы перевода и интерпретации». В этом научном форуме приняли участие исследователи разных направлений восточного источниковедения: исторического, лингвистического и литературоведческого. Предметом их внимания участников и объектом анализа стали письменные памятники на более чем десяти восточных языках. На разнообразном материале всеми 30 докладчиками, представлявшими научные и учебные учреждения Москвы, Санкт-Петербурга, Уфы и Оломоуца (Чехия), были продемонстрированы различные подходы к материалу, оцененные по достоинству участниками конференции. Пленарное заседание открывал академик РАН В. М. Алпатов. Он отметил, что междисциплинарный формат, сложившийся за годы работы конференции, служит особым притягательным фактором для исследователей историко-культурного и письменного наследия стран Востока. Более трети участников конференции выступали на ней впервые. В данном обзоре коротко сказано о наиболее значимых докладах, сделанных участниками конференции.

**Ключевые слова:** Институт востоковедения РАН; интерпретация памятников; международная конференция; письменные памятники Востока; проблемы перевода

**Для цитирования:** Горяева Л. В. IX международная конференция «Письменные памятники Востока. Проблемы перевода и интерпретации». *Ориенталистика*. 2019;2(4):1081–1094. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-1081-1094.

## The 9<sup>th</sup> International Conference “Written Historical Sources of the East. Aspects of Translation and Interpretation”

L. V. Goriaeva

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4744-6005>; e-mail: [goriaeva@mail.ru](mailto:goriaeva@mail.ru)

**Abstract:** on October 28–30, 2019, at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, was held the 9<sup>th</sup> International Conference “Written Historical



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





Sources of the East. Aspects of Translation and Interpretation”. It attended by Orientalist scholars of different specialties: historians, specialists in languages and historians of literature. They offered their interpretation of the wide variety of historical sources written in more than 10 languages. The variety of researched material invited various approaches and methods of its analysis as it has been demonstrated by 30 speakers, who represented institutions of Moscow, St. Petersburg, Ufa and Olomouc (Czech Republic). The Conference was opened by Professor Vladimir Alpatov, the Member of the Russian Academy. In his talk, he highlighted the fact that the interdisciplinary format of the Conference has transpired to attract various scholars who work on various aspects of the history of the East. Over a third of the conference participants attended it for the first time. The present communication provides a summary of the most interesting talks made at the conference.

**Keywords:** East, written historical sources of, interpretation, aspects of; Institute of Oriental Studies RAS

**For citation:** Goriaeva L. V. The 9<sup>th</sup> International Conference “Written Historical Sources of the East. Aspects of Translation and Interpretation”. *Orientalistica*. 2019;2(4):1081–1094. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-1081-1094.

28–30 октября 2019 г. в Институте востоковедения РАН прошла очередная, IX конференция «Письменные памятники Востока: проблемы перевода и интерпретации». Как и в предыдущие годы, в этом научном форуме приняли участие исследователи разных направлений восточного источниковедения: исторического, лингвистического и литературоведческого. Предметом их внимания и анализа были письменные памятники на арабском, персидском, вьетнамском, индонезийском, китайском, японском, бирманском, старотюркском языках, а также на санскрите и иврите. По сложившейся традиции, пленарное заседание открывал акад. РАН В. М. Алпатов, отметивший, что с каждым годом интерес к тематике конференции не только не уменьшается, но и возрастает. Междисциплинарный формат, сложившийся за годы ее работы, служит особым притягательным фактором для исследователей историко-культурного и письменного наследия стран Востока. Более трети участников конференции выступали на ней впервые.

В своем докладе «От Ибн Сины до “уликовой парадигмы”: персидские истории о чтецах следов и их реинтерпретация на Западе» Н. Ю. Чалисова (Институт классического Востока и античности НИУ ВШЭ) рассказала о том, как перевод персидского сочинения на европейские языки повлиял на осмысление новой эпистемологической парадигмы в гуманитарных науках. Речь шла о сюжете из поэмы Амира Хусрава Дихлави «Восемь раев», где индийская принцесса рассказывает сасанидскому царю Бахраму Гуру сказку о трех принцах из Сарандипа (совр. Шри-Ланка, Цейлон) и о том, как этот мотив прозвучал в творениях европейских авторов – Вольтера, Т.Г. Хаксли, а позднее – Эдгара По и А. Конан Дойля. Первоначально подобные истории фольклорного происхождения группировались вокруг



фигуры философа и врача Абу ‘Али ибн Сины. Докладчица отметила, что в развлекательной литературе Ибн Сина предстает не только как врач, распознающий болезнь по симптомам, но и как прототипический детектив, восстанавливающий по уликам ход событий.

*М. Ю. Илюшина* (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург), выступившая с сообщением «“Портрет” мамлюкского султана Инала (1453–1461) в арабских источниках XV–XVI вв.», рассмотрела характеристики этого правителя, содержащиеся в трудах четырех историков мамлюкской эпохи: Ибн Тагри Бирди (1409–1470), Ибн Ййаса (1448–1524) и двух представителей сословия улемов – ал-Бика’и (1406–1480) и ас-Сахави (1427–1497). По мнению докладчика, подобные «портреты», несмотря на их очевидную субъективность, представляют и значительный интерес, и большую ценность для исследователя, поскольку служат «лакмусовой бумагой» для выявления отношения автора источника к герою его повествования. Их изучение и сопоставление позволило исследовательнице выявить наиболее достоверные штрихи в «портрете» султана и приблизиться к более адекватному пониманию самого источника, а также того, как социальное положение автора сочинения, обстоятельства его карьеры и иные факторы повлияли на характер исторического материала, помещенного им в свой труд.

О том, каким образом провозглашение исна’ашаритского толка ши’изма государственной религией при Исма’иле Сефевии (1487–1524) отразилось на иранских монетах, рассказывалось в докладе *А. В. Акопяна* (Институт востоковедения РАН) «Долгая жизнь хузестанских монет с центральной надписью ‘Али вали Аллах». Обязательное добавление фразы «‘Али вали Аллах» («‘Али – друг Аллаха») в конце шахады на их лицевой стороне связывается с легендой о путешествии Шах Мехмеда (одно из воплощений ‘Али, т.е. божества) в Хувейзу, где чеканились монеты с его именем. На одной стороне выбито слово «Хавизе», на другой – исповедание мусульманской веры. Исследователь предположил, что перенос акцента в шахаде на ‘Али, закрепившийся в населенном сектантами Хузестане, подвергся позднее двоякой интерпретации в иранской среде. Среди самих сектантов текст хузестанских монет был проинтерпретирован как чекан божества, Шах Мехмеда, тогда как в официальной среде была создана легенда об исключительном качестве этих монет, объясняющая особое расположение населения к ним на протяжении нескольких веков.

*Е. М. Берзон* (РГГУ), представившая доклад «Деятельность и полномочия соправителя царя в селевкидской Вавилонии: пример Антиоха I», посвятила его институту соправительства в царстве Селевкидов, где он служил инструментом легитимной передачи власти от царя его наследнику, а также выполнял административную функцию. Исследовательница рассмотрела ряд вавилонских хроник, в которых сообщается о деятельности māg šarri («сына царя») в городе Вавилоне и его окрестностях. Из них явствует, что престолонаследники (в том числе и Антиох I), как пра-



вило, получали назначение в качестве правителей восточных сатрапий царства и имели своей главной резиденцией Селевкию-на-Тигре – столицу Верхних сатрапий державы Селевкидов. В общих чертах полученные результаты могут прояснить природу власти и сущность административных функций «младшего царя» в целом, а институт соправительства должен рассматриваться как элемент сложной системы управления провинциями в державе Селевкидов.

О стихотворениях *вака* в составе сборника исторических анекдотов XII в. шла речь в докладе М. В. Торопыгиной (Институт востоковедения РАН, Институт классического Востока и античности НИУ ВШЭ) «Сюжеты “Новых юэфу” Бо Цзюйи в японском памятнике XII в. “Кара моногатари” (“Рассказы о Китае”)». Внимание исследовательницы привлекли шесть историй сборника, обнаруживающих сюжетные соответствия с поэтическими произведениями китайского поэта Бо Цзюйи (772–846). Среди сочинений Бо Цзюйи, хорошо известных в Японии, был цикл из пятидесяти стихотворений – «Новые юэфу» (кит. *синь юэфу*, яп. *сингафу*). «Новые юэфу» были сочинены автором с целью «выявлять и исправлять пороки века». Несмотря на то что темы бедности, угнетения, народных несчастий не входили в число тем, затрагиваемых японской литературой, «новые юэфу» вызвали в японском обществе большой интерес. В «Кара моногатари» с сюжетами «новых юэфу» соотносятся три рассказа, сюжеты которых вписываются в основную тему произведения – чувств и отношений между мужчиной и женщиной.

И. Б. Иткин (Институт востоковедения РАН ~ НИУ ВШЭ) и А. В. Курицына (НИУ ВШЭ), выступившие с докладом «Тохарская В рукопись из Сенгима: проблемы реконструкции и интерпретации», рассказали о ходе своей работы над «ранее неизвестным» сочинением – тохарской В рукописью из Сенгима. Как показали авторы доклада, этапу перевода и интерпретации этой рукописи неизбежно должен был предшествовать этап установления самого факта ее существования. К этой рукописи относится не менее 50 неопубликованных текстовых фрагментов из собрания Берлинской библиотеки, которые никогда не рассматривались вместе, тогда как большинство из них соединяется друг с другом, образуя несколько отдельных листов (к сожалению, далеко не целых). Восстановленная таким образом сенгимская рукопись очень интересна как с точки зрения общей структуры, так и с точки зрения содержания. По-видимому, она представляет собой сборник *авадан* (нравоучительных историй), важнейшую роль в которых играют цитаты из канонических сочинений на санскрите.

Житийным сочинениям, содержащим предания о духах, традиционно почитаемых в качестве покровителей местности в общинах Вьетнама, было посвящено сообщение Е. В. Гордиенко (РГГУ) «Основные источники вьетнамских повествований о духах – хранителях деревенских общин



(*тхантыть*) на примере повествования о воительнице Нгок Тьи». Можно предположить, что историческое зерно предания о воительнице Нгок Тьи и ее сыновьях, а также житийные подробности повествования, в течение долгого времени имели фольклорную форму. Сведения об участии Нгок Тьи и ее сыновей в антикитайских военных кампаниях 40–42 гг. во главе с сестрами Чынг (вдовами казненных представителей местной знати), вероятно, хранились в письменном виде в общине усилиями конфуциански образованной деревенской элиты. По мнению исследовательницы, самые крупные исторические реалии и канва повествования, безусловно, являются результатом редакторской работы придворных историографов (предположительно XVI в.).

*И. С. Колнин* (НИУ ВШЭ), выступивший с докладом «Ван Даюань 汪大淵 и Дао и чжи люэ 島夷誌略 (“Краткое описание островных чужеземцев”; ДИЧЛ; 1349/1350 гг.) – китайский Марко Поло и “Книга о разнообразии мира”?», посвятил его уникальному историко-географическому источнику о странах Южных морей эпохи Юань (1279–1368), составленному на основе лично увиденного автором. Докладчик подчеркнул, что в эпохи Мин и Цин памятник хранился лишь в частных собраниях, тогда как другое сочинение конца эпохи Юань – начала Мин Июй чжи 異域志 («Описание диковинных краев»; ИЮЧ) было очень популярно и широко перепечатывалось. Исследователь провел параллель между ДИЧЛ и «Книгой о разнообразии мира» Марко Поло (1254–1324), которая в свое время также не удостоилась должного внимания и вызвала шквал критики в адрес ее автора. По мнению автора доклада, причина в том, что работы такого жанра, как ИЮЧ, изобиловали различными небылицами, невиданными существами и т.д., тогда как в ДИЧЛ и «Книге» этих описаний было значительно меньше, и они ценились узким кругом людей именно за свою достоверность и реальные полезные сведения.

Автор доклада «Исторический миф о победе над Хубилай ханом в отражении бирманских надписей XIV в. из районов Зэгайна и Пиньи» *И. А. Зайцев* (Институт стран Азии и Африки МГУ) посвятил его эпизоду о родстве того или иного правителя с государем Тихатурой, победителем императора династии Юань, Хубилай хана, нашедшему свое отражение в бирманских государевых надписях в контексте перечисления царских заслуг. Докладчик отметил региональные различия в воспроизведении рассматриваемого эпизода. Так, в надписи государыни Со Хубилая награждают титулом вселенского правителя. Исследователь подчеркнул двойственный характер интерпретации этого термина. Во-первых, это могло указывать на величие хана и его стремление к покорению чужих территорий, поскольку, в представлении буддистов, вселенский правитель должен совершать военные походы и захватывать ранее не принадлежавшие ему земли. Во-вторых, согласно более поздним бирманским источникам, одним из атрибутов вселенского правителя являлась актив-



ная борьба за трон. Тем самым употребление термина вселенского правителя по отношению к Хубилаю могло указывать на осведомленность бирманцев о конфликте Хубилая с его братом Аригом-буги и обстоятельствах восшествия Хубилая на трон.

Сообщение М. В. Бабковой (Институт востоковедения РАН) «Исторические лица в 19-м свитке “Собрания стародавних повестей”» было посвящено самому крупному собранию буддийских коротких поучительных рассказов, *эцува*, – «Кондзяку моногатари сю». Рассказы могли быть «буддийскими» или «мирскими», в зависимости от того, кто их герои – монахи или светские люди, участвуют ли в происходящих событиях будды или бодхисаттвы и что написано в заключительном пассаже, где рассказчик подводит итог всей истории. 19-й свиток включает 44 рассказа, из которых первые 16 повествуют о том, как главный герой уходит в монахи (*сюккэ*); а остальные – о разных происшествиях. Среди персонажей 19-го свитка фигурируют государи и государыни, знатные воины, знаменитые буддийские подвижники и наставники. В докладе сообщалось, какие исторические лица упоминались в рассказах, из каких источников брались сведения о них, существует ли какая-то общая схема отдельного рассказа и каким образом вся эта картина соотносилась с более поздним изложением истории японского буддизма – «Буддийскими записями годов Гэнко» («Гэнко-сякусё»).

Е. В. Тюлина (Институт востоковедения РАН) выступила с докладом «Классификации как принцип организации материала в текстах по строительству (*вастувидье*) в пуранах». В нем рассматривались самые важные схемы и матрицы, использовавшиеся для описаний и объяснений разных явлений (устройства участка для строительства; классификаций материалов, зданий, растений; описаний веществ для подношений; флагов и штандартов; водоемов; устройства города и т.д.). В основе классификаций лежат несколько основных схем, с помощью которых строится описание и перечисление явлений: 1) расположение по сторонам света; 2) антропоморфное соотнесение объектов с различными органами человека; 3) схема первичного творения, т.е. соединения трех гун (саттвы, раджаса и тамаса) и пяти элементов – таттв (пространства, ветра, огня, воды, земли); 4) ценность с точки зрения религиозной заслуги (пуньи); 5) соответствие различным богам и их формам. Использование сходных схем в изложении материала *вастувидьи* придает видимое единство тексту, представляющему собой компиляцию из произведений, отличающихся по происхождению, предназначению и времени создания.

Автор доклада «Об использовании понятия *миньян* в первом уставе Братства соблюдающих утро из Венеции» Е. Д. Зарубина (Институт востоковедения РАН) рассказала об условиях проведения общественного богослужения и некоторых обрядов в еврейской общине Венеции в XVI–XVII вв. – в частности, о необходимости соблюдения принципа *миньян*,





обозначающего собрание из десяти мужчин, достигших религиозного совершеннолетия (13 лет). Братство соблюдающих утро включало членов сефардской (левантийской), итальянской и, по-видимому, некоторых других конгрегаций. Формально оно было основано для соблюдения каббалистического ритуала, пришедшего из Цфата, – так называемого соблюдения утра, но в действительности его деятельность в Венеции включала как религиозный, так и светский компоненты. В его функционировании, в частности – в контекстах употребления понятия *миньян* в этот период обнаруживаются явные модернизационные тенденции, когда оно теряет свой отчетливо религиозный смысл и становится синонимом «кворума» членов Братства, необходимого для осуществления какой-либо процедуры. Одновременно с этим сами процедуры через использование религиозного вокабуляра встраиваются в ряд сакрализованных общинных действий.

В докладе *Е. В. Коровиной* (Институт языкознания РАН) «К границам стиха: заметки об одном фрагменте кохау ронгоронго» говорилось об одном из направлений работы с недешифрованными системами письма: поиске аналогов к фрагментам надписей среди текстов, записанных на родственных языках в известной графике. Как отметила исследовательница, в текстах кохау ронгоронго (письменности острова Пасхи) среди многочисленных высокоструктурированных последовательностей выделяется фрагмент в начале текста Аруку – Куренга, представляющий собой пятикратное повторение короткого фрагмента с вариациями. Традиционно он сближается с поэтическими фрагментами на полинезийских языках, однако в действительности, как представляется, его прямых аналогов среди них не обнаруживается. На примерах из различных полинезийских традиций автор доклада показала, чем данный отрывок отличается от последних, и предложила свой взгляд на вопрос, почему подобные структуры делают гипотезу о «стихе» привлекательной.

*Ю. И. Дробышев* (Институт востоковедения РАН), представивший доклад «“Да всем Бог!”: по поводу монгольского ультиматума русским князьям в 1223 г.», посвятил его одному из самых ранних сообщений о первом столкновении русских с монголами, содержащемся в Новгородской первой летописи. В нем рассказывается, что русские князья вняли просьбе половцев о совместном отпоре незванным гостям. Монголы дважды присылали на Русь парламентеров. Первое посольство было вырезано, второе доставило русским следующий ультиматум: «А есте послушали Половьчъ, а послы наша есте избили, а идете противу нас, тъ вы пойдите; а мы васъ не заяли, да всъмъ богъ» (НПЛ, лл. 97–98). Заключительные слова породили широкий разброс мнений: от представления об их фальсифицировании русским книжником до приписывания их якобы находившемуся среди монголов мусульманину. По мнению автора доклада, эти слова были типичной концовкой монгольских ульти-



матумов XIII в., согласно Великой Ясе – имперскому своду законов. Словом «Бог» было передано имя высшей духовной сущности монгольской картины мира – Вечного Синего Неба (Тэнгри), олицетворения истины и справедливости. Тем самым монголы, верившие в свою небоизбранность, предупреждали, что всякое сопротивление им обречено на провал.

Выступивший с докладом «Муса Бигиев о проблеме пьянства сквозь призму Торы, Илиады и Корана» А. Г. Хайрутдинов (Институт истории АН Республики Татарстан) рассказал о книге татарского религиозного мыслителя Мусы Бигиева (1873–1949) под названием «Шәригать исламиядә мәскират мәсьәләләре» («Проблема опьяняющих напитков в исламском законодательстве»). В ней М. Бигиев разъяснил причины обращения к этой теме, ее злободневность, изложил свое видение причин возникновения традиции употребления алкоголя, и вынес фетвы с целью положить конец пьянству среди мусульман, разрешенному древними знатоками шариата. Для автора доклада особый интерес представило обращение Бигиева к предыстории проблемы, когда в поиске причин этого социального зла, поразившего человечество, ученый исследовал Тору и «Илиаду» Гомера, а также трактовка Бигиевым аятов Корана, легших в основу его фетвы по опьяняющим напиткам. В докладе рассматривался ряд конкретных примеров интерпретации Бигиевым упомянутых выше источников.

Предметом доклада И. Р. и Ю. А. Саитбатталовых (Башкирский государственный университет, г. Уфа) «Сюжетные повествования в толковании Тадж ад-Дина б. Йалчигула к Корану»<sup>1</sup> явился один из наиболее объемных (376 с.) и противоречивых памятников коранической экзегетики народов Урало-Поволжья. Толкование охватывает первую, начальные аяты второй, тридцать шестую, сорок восьмую и все последующие суры Корана, а сам толкователь опирается на данные классической арабской филологии, а также на обширную агиографическую литературу. Исследователи показали, что в структуре комментария ко многим сурам присутствуют сюжетные повествования разного объема, имеющие законченную композицию и выстроенные вокруг одного события. Отношения коранического текста и повествования могут быть различными: повествование может комментировать суру в целом, группу сур, группу аятов или отдельное слово. Авторы отметили, что сюжетные повествования, прямо не ссылающиеся на источники, вызывали наибольшее неприятие со стороны богословов-модернистов XIX – начала XX в., однако именно они демонстрируют стремление Тадж ад-Дина представить Коран как целостное, всеохватное знание, связанное как с историей человечества, так и с актуальными запросами верующих.

<sup>1</sup> Подготовлено при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации (проект МК5443.2018.6).



*Е. А. Юдицкая* (Институт востоковедения РАН), выступившая с докладом «О двух примерах речевого сбоя в прологе и основном тексте санскритской драмы», рассказала о четкой структуре этого жанра, сохранявшейся на протяжении всей его истории и состоящей из двух стадий: пролога, представляющего собой сложную самодостаточную конструкцию, и основной части. Одна из главных задач пролога – обеспечить переход от мира повседневности к воображаемому миру. В заключительной части пролога на сцену буквально врываются персонажи пьесы, часто за сценой звучит их речь. Исследовательница показала, что, несмотря на наличие строгого канона и нарочитую узость сюжетных схем, а также системы персонажей и композиционных приемов, в санскритской драме неизменно присутствует элемент новаторства, обычно в качестве аберрации или усложнения устоявшегося элемента. На примере прологов к драмам «Перстень Ракшасы» Вишакхадатты и «Прибранные волосы» Бхатты Нараяны автор доклада показывает, что в композиции драмы ключевую роль играют речевые ошибки разного типа, и подробно рассматривает одну из них.

*В. А. Розов* (СПбГУ) в докладе «Звуковой символизм в Коране: функциональный и сопоставительный анализ»<sup>2</sup> сосредоточил внимание на доисламской традиции сакральной речи в Аравии и, в частности, на таком ее специфическом свойстве, как звуковой символизм или ономапоэя. Исследователь отметил, что в кораническом тексте этот прием полифункционален и служит для реализации ряда коммуникативных целей: 1) маркирует сакральный характер текста и отделяет его от профанной речи; 2) используется в качестве художественного средства, передающего эмоциональный настрой или помогающего описывать природные или космические явления и 3) является своего рода производным эффектом (и вместе с тем дополнительным средством усиления) характерной для Корана аллитерационной рифмы, в том числе возникающей из-за единства морфологических моделей слов, завершающих айаты. Автор доклада подчеркнул, что широкое использование звукового символизма в Коране, особенно в ранних сурах, побуждает к дополнительному исследованию, с привлечением сравнительного материала из других культур и учетом новых подходов к изучению морфологических особенностей арабского языка.

*О. А. Соколов* (СПбГУ), прочитавший доклад на тему «Арабические рукописи из коллекции Библиотеки им. Горького СПбГУ как источники по изучению обрядов перехода у мусульман Волго-Уральского региона»<sup>3</sup>, рассказал о значении этих документов для иссле-

<sup>2</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта 18-012-00849.

<sup>3</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-311-00303.



дования аспекта ритуальных практик мусульман Поволжья в XVIII–XIX вв. Большинство относящихся к обрядовой тематике рукописей написано на арабском языке с комментариями на тюрки. Как отметил автор доклада, среди основных типов таких молитв необходимо назвать молитвы для превращения вещества из обычного в наделенное особыми сакральными свойствами, молитвы об общем исцелении больного, т.е. о переходе от болезни к здоровому состоянию, а также молитвы об исцелении от конкретных болезней. Широкий охват и соотнесенность молитв с повседневной жизнью свидетельствует о глубоком проникновении мусульманского ритуала в повседневный быт. Анализ текстов молитв, приведенных в рукописях, позволяет также проследить интеллектуальные связи между различными частями мусульманского мира и влияние традиций одного региона на традицию другого.

В сообщении *Д. В. Микульского* (Институт востоковедения РАН) «Французский перевод трактата “Благоуханный сад для духовных усад” шейха ан-Нафзави (конец XIX в.): история адаптации восточного текста для французского читателя» рассказывалось о существующих версиях перевода известного арабского эротического трактата XIV в. Первая из них была опубликована в 1850 г. неким бароном R, за ней последовало издание И. Лизо 1886 г., содержащее несколько видоизмененный текст того же перевода и вышедшее вторым изданием в 1904 г. Наконец, в 1953 г. издательством Arcanes был вновь переиздан этот заслуживающий внимания памятник французского переводческого искусства. По наблюдению исследователя, упомянутое издание по составу глав и входящих в них материалов несколько отличается от оригинальной, арабской версии текста. Последний на сегодняшний день французский перевод памятника был опубликован в 1976 г. французским арабистом арабского происхождения Р. Хавамом (1917–2004).

В докладе *Д. Е. Мишина* (Институт востоковедения РАН) «*Шах-намэ* Фирдоуси как источник по истории Сасанидов» были представлены некоторые наблюдения исследователя, сделанные при рассмотрении великой персидской эпопеи и позволившие ему прийти к некоторым выводам. Он предположил, в частности, что Фирдоуси опирался не на сасанидские первоисточники, а на одну из их арабских переработок: на это указывает употребление арабизированных имен там, где можно было бы ожидать появления персидских. В то же время источник Фирдоуси не тождествен ни с одной из дошедших до нас мусульманских историй Сасанидов, что видно, прежде всего, по указанным в эпопее датам правления царей, нигде полностью не совпадающим с каким-то одним мусульманским источником. По мнению докладчика, источник Фирдоуси был, очевидно, полнее дошедших до нас мусульманских источников и вобрал в себя сюжеты, обычно не встречающиеся в мусульманских передачах сасанидской литературы.



М. Л. Рейснер (Институт стран Азии и Африки МГУ), представившая доклад «Вариации мотива заочной влюбленности в персидском любовно-романическом эпосе (XI–XV вв.)», обратилась к проблеме формирования канона персидской любовно-романической поэмы, начиная с эпопеи Фирдоуси. Она отметила, что позднее данный мотив стал одним из устойчивых элементов сюжета, развиваясь по двум линиям: в одних *маснави* это влюбленность по портрету, в других – влюбленность во сне. При наличии вариантов мотив обладает постоянной функцией в сюжете (причина возникновения чувства) и сопровождается компонентами описательного характера (*васф*). В «Семи красавицах» Низами происходит «сращение» мотива влюбленности по портрету с другим постоянным мотивом любовно-романических повествований – строительством дворца. Своеобразную версию мотива дает ‘Аттар в рассказе о Раби’йе бинт Ка’б: героиня сопровождает письмо с признанием в любви своим автопортретом. Исследовательница подчеркнула, что во всех историях мотив заочной влюбленности не только является устойчивым элементом повествовательной структуры, но выступает как прием включения в текст описаний красоты.

В докладе «*Salutatio* в поэме Фирдоуси “Шах-наме”: структура и лексика формальной рамки посланий» его автор, С. В. Лахути (Институт востоковедения РАН, РГГУ), рассмотрела приветствие как важную часть письма в большинстве культур от древности и до наших дней. Наличие такой рамки, т. е. повторяющихся «этикетных» частей, которые обрамляют содержательную часть письма, является характерной чертой эпистолярного жанра в целом. Послания в поэме Фирдоуси «Шах-наме» (X–XI вв.) не оказываются исключением: около половины из них содержат те или иные элементы формальной рамки. При отображении посланий в художественном тексте формальная рамка в зависимости от авторского замысла может приводиться как в полном, так и в усеченном виде, а может и совсем не приводиться, особенно в длинных цепочках сообщений. В своем докладе исследовательница рассмотрела специфику приветствий в «Шах-наме», в том числе и в соотношении с другой частью формальной рамки посланий, а именно с адресной частью – унваном.

Региональному аскетико-мистическому движению «(само-)порицания» был посвящен доклад М. А. Алонцева (НИУ ВШЭ) ««В эту эпоху пророк был бы из их числа»: движение *маламатиййа* в “Поминании друзей Божиих” Фарид ад-дина ‘Аттара». Как отметил исследователь, движение *маламатиййа*, возникшее в Хорасане во второй половине IX в., первоначально представляло собой серьезную мировоззренческую и идеологическую альтернативу проникавшему в регион суфийскому учению. Однако впоследствии суфизм вышел на лидирующие позиции во всем мусульманском мире, а локальные движения либо бесследно исчезли, либо инкорпорировались в систему суфийских мировоззренческих установок. В сочинениях Абу ‘Абд ар-Рахмана Сулами (ум. 1021) «(само-)порицаю-



щие» представлены как носители суфийского благочестия, а «(само-) порицание» изображается как одна из традиционных суфийских доблестей. В дальнейшем именно эта традиция описания *маламатиййа* была воспринята и развита суфийскими авторами, однако в текстах можно выделить как стратегии «адаптации» представителей *маламатиййа* к суфийской среде, так и следы противоречий, существовавших между конкурировавшими в недалеком прошлом мистическими учениями.

Автор доклада «“Долины” *Мантик ат-тайр* в других поэмах ‘Аттара», Л. Г. Лахути (Институт востоковедения РАН), рассмотрела концепцию стоянок – «долин», лежащих на духовном пути суфийского подвижника. По мнению исследовательницы, эта концепция выступает одним из структурообразующих начал всех трех поэм-*маснави* ‘Аттара: *Мантик ат-тайр* («Язык птиц»), *Мусибат-наме* («Книга печали») и *Илахи-наме* («Божественная книга», или «Книга воззвания к Богу»). Все они построены как обрамленная повесть и содержат множество вставных рассказов. В *Мантик ат-тайр* эти стоянки (этапы пути) – «долины», эксплицитно названные и описанные, – определяют ход повествования. В двух других в рамочной истории прямое описание пути и его стоянок отсутствует, тем не менее можно видеть, что и в той и другой поэме узловы моменты повествования определяются теми же этапами пути. В докладе обсуждались две первые долины (этапы пути, стоянки) – «Искания» (*talab*) и Любви (*išq*).

Н. И. Пригарина (Институт востоковедения РАН) в докладе «Ранняя поэзия Лахути и ее связь с суфийскими учениями» рассказала о малоизвестной странице творчества Абулькасима Лахути (1887–1957) – разделе его «Дивана», обозначенном как *Аш‘ар-е мазхаби ва ‘ирфани* («Религиозные и суфийские стихи») и состоящем из религиозных произведений крупных форм (*тарджи‘банд*, *таркиббанд*, *мухаммас*), а также фрагментов (*кит‘аат*) и газелей (*газалиййат*). Туда же входят традиционные жанры: описание единства Божьего – *таухид*; *на‘т* – восхваление пророка Мухаммада, Али, имама Хусейна, оплакивание событий в Кербеле, восхваление наставника шейха Хейрана Курдистани и еще ряд произведений. По свидетельству поэта, он вступил в орден не‘матуллахи и имел последовательно трех наставников, каждый из которых представлял три вида суфийского пути – экстатически-визионерский, воинствующий и, наконец, путь скромного безгрешного поведения и довольствования малым. Соответственно, в *газалиййате* можно условно выделить три направления: экстатическое, «жестокое» и «уравновешенное». В творчестве этого периода можно найти и знакомство Лахути с доктриной *ахл-е хакк*, или ‘али-илахи. В докладе была прослежена связь его поэзии с учениями суфийских братств, отразившимися в поэтике газели.

Одному из самых известных разделов поэмы «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*) ‘Аттара был посвящен доклад Ю. Е. Федоровой (Институт фило-



софии РАН) «“Долина искания” Фарид ад-Дина ‘Аттара: опыт философской интерпретации». Рассказ о семи долинах наряду с эпизодом встречи тридцати птиц (си мург) и их Царя (Симург) является одним из самых известных разделов поэмы. Отправной точкой странствия птиц к Симургу становится долина искания (*vadi talab*). Именно с нее начинается описание всех остальных долин, а также вводится ряд важнейших понятий суфийской теории, среди которых особо следует выделить два: *макам* (стоянка на пути) и *хал* (особое состояние души). Описанию долины искания ‘Аттар отводит довольно внушительный объем текста, активно привлекая традиционную суфийскую систему образов и подкрепляя свою мысль разнообразными притчами. В своем докладе исследовательница представила реконструкцию ‘аттаровского понимания суфийского термина *талаб*, выстроенную на основе анализа конкретных фрагментов текста «*Мантик ат-тайр*», посвященных описанию долины.

М. В. Выжлаков (Университет Палацкого в Оломоуце, Чехия) представил слушателям доклад «Знание и понимание в тохарском А: глаголы *knā-* и *kārs-* и их производные». В нем уточняется перевод тохарских А глаголов *knā-* и *kārs-*, которые в научной литературе обычно передаются синонимично – «знать, понимать», в некоторых случаях – как «признавать, считать (что-то чем-то)». Докладчик отметил, что глагол *knā-* является относительно редким, в то время как *kārs-* встречается более 130 раз. Дериваты показывают обратную ситуацию: в значительной степени лексикализованное причастие *knāntām* и производное от него существительное *knāntune* засвидетельствованы 42 и 53 раза соответственно, тогда как отглагольное существительное *kārsālune* – лишь четырежды. На основе анализа тохарских А текстов и их древнеуйгурских параллелей было показано, что *knā-* акцентируется на незавершенности, генерализованности действия, демонстрируя заметную тенденцию к неопределенности, в отличие от *kārs-*. В целом семантика *knā-* строится вокруг факта или состояния владения информацией (собственно «знать», в том числе, вероятно, и «знать кого-то, быть знакомым»), тогда как *kārs-* – на процессе или степени усвоения информации («понимать, узнавать, осознавать»). Употребление *kārs-* в конструкциях типа «понимать А как В» позволяет с уверенностью предложить для него также значение «признавать, считать».

М. В. Фролова (ИСАА МГУ), выступившая с сообщением «Яблоко и нож: Йусуф и Зулейха по-индонезийски», посвятила его рассказу «Яблоко и нож» (Apel dan Pisau, 2008) индонезийской писательницы Интан Парамадиты и связи последнего с библейско-коранической историей о Йусуфе и Зулейхе. Транспозиция сюжетных мотивов с Ближнего Востока к принявшим ислам народам Нусантары прошла через «Повесть о Юсупе» (XVII в.). К истории Иосифа Прекрасного обращается и современная писательница Интан Парамадита. Главная героиня ее рассказа носит имя Чик



Джули, напоминающее имя жены фараона (Джулека/Зулейха), ее мужа зовут Азиз (как и «вазира» Египта). Замужняя красавица заводит роман со студентом Йусуфом, снимающим комнату в их доме. Фабула воспроизводит эпизод с «знатными египтянками» (а именно с гостями – сплетницами, родственницами и соседками), поранившими себе руки ножиками при виде красоты Йусуфа, но сохраняет при этом присущие Интан Парамадите *hoggor*-обертоны. Акцент рассказа сделан на предметной образности, вынесенной в заглавие – яблоко и нож читаются как символы соблазнения и мести. По мнению автора доклада, предложенный материал может быть любопытен всем изучающим архетипизированных «Йусуфа и Зулейху» на примере современного индонезийского рассказа и свидетельствует о неугасающем интересе к фундаментальному библейско-кораническому сюжету как источнику авторской интерпретации.

\* \* \*

Говоря об итогах состоявшейся конференции, необходимо отметить высокий профессиональный уровень прозвучавших там докладов. Это свидетельствует не только о росте репутации нашего научного форума, но и о другом, не менее важном обстоятельстве: к сфере так называемого академического, или классического, востоковедения сегодня по-прежнему тяготеют люди, готовые в своих поисках идти трудной тропой исследователя первоисточников и продолжить славные традиции отечественной ориенталистики. Мы, со своей стороны, пользуемся всеми возможностями, чтобы рассказать как о наших конференциях, так и о работе семинара «Текстология и источниковедение Востока» и привлечь в свой круг коллег из других научных и учебных учреждений.

#### **Информация об авторе**

Горяева Любовь Витальевна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва, Российская Федерация.

#### **Information about the author**

Liubov V. Goriaeva, Ph. D (Philol.), Leading research fellow, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

#### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

#### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 23 ноября 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 29 ноября 2019 г.  
Принята к публикации: 2 декабря 2019 г.

#### **Article info**

Received: November 23, 2019  
Reviewed: November 29, 2019  
Accepted: December 2, 2019



## Reviews Рецензии

DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-4-1081-1102  
УДК 930.1

Рецензия  
Review

**[Рец. на кн.:] Дж. Даймонд, Дж. Робинсон (ред.)  
Естественные эксперименты в истории.  
М.: АСТ, 2018. – 352 с.**

**Л. С. Перепелкин**

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4400-2011>; e-mail: [leonethnography@yandex.ru](mailto:leonethnography@yandex.ru)*

**[Review on] Diamond J., Robinson J.A (eds.)  
Natural experiments of history.  
N.Y.: Harvard University Press, 2010. – 352 p.**

**L. S. Perepiolkin**

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4400-2011>; e-mail: [leonethnography@yandex.ru](mailto:leonethnography@yandex.ru)*

В англоязычной классификации история относится к разряду *arts*, тогда как «естественные» науки – к разряду *sciences*. Это означает, что одни науки пользуются, а другие не пользуются экспериментальными методами. И действительно, эксперимент в истории кажется невозможным, так же, как нельзя повернуть вспять ход истории. Но усилиями многих поколений историков эта наука стремится перейти в разряд *sciences*, то есть науки более точной и менее основанной на интуиции, чем, например, искусствоведение. Подобные попытки осуществлялись не впервые, если вспомнить развитие количественных методов в истории. Данная книга, на мой взгляд, представляет важный этап в превращении исторической науки из *art* в *science*.

Книга написана преимущественно американскими исследователями (лишь один из авторов представляет Новую Зеландию). Я не знаю, как формировался авторский коллектив, но произошло весьма удачное сочетание различных тематик, общей идеи и методологии – под одной обложкой. Не буду приводить здесь все темы, затронутые в этом сборнике (?) монографии (?). Жанр своей работы сами авторы точно не опреде-



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





лили: начинается она с Пролога, а заканчивается Эпилогом, как литературное произведение. Следует отметить, что наиболее известным в России из авторского коллектива является Джаред Даймонд, три книги которого опубликованы на русском языке и вызвали большой интерес читателей. Хотя его коллега по книге и по редакции, Джеймс Робинсон, тоже знаком русским читателям.

Книга тем интересна, что она основана на материалах обеих Америк, Европы, Азии, Африки, Азии и Океании, то есть всех уголков мира и континентов. Но в данной рецензии я не собираюсь пересказывать всю книгу, хотя каждая глава информативна и в высокой степени интересна. Я ограничусь анализом одной из глав, более других связанной с Востоком, а также попытаюсь представить читателю авторскую методологию.

\* \* \*

Автор первого раздела Патрик В. Керч, сотрудник Калифорнийского университета в США, назвал исследуемую тему «Контролируемое сравнение и полинезийская культурная эволюция» (с. 24–70). Автора в первую очередь интересовал вопрос, почему по-разному сложилась историческая судьба трех родственных полинезийских сообществ Восточной Полинезии: Мангаиа, Маркизские острова и Гавайи. Они существовали изолированно до XVIII в., «и все же сообщества, которые видел на этих островах капитан Кук во время своих знаменитых плаваний, оказались на удивление разными» (с. 35).

Кука поразило, что люди, живущие в тысячах километрах друг от друга и говорящие на родственных языках (вероятно, этнические родственники), столь сильно различаются. Говоря о сути своего исследования, Керч пишет, что сравнение «имеет критически важное значение для любой исторической дисциплины, в том числе и исторической антропологии» (с. 28), а «Полинезия представляет нам замечательную возможность для проведения сравнительного анализа социальных и культурных изменений в группе исторически родственных народов» (с. 29). Но здесь есть одно общее замечание: «Более поздние общества и их потомков можно сравнить между собой, взяв те аспекты их культур, которые явно унаследованы от группы прародителей, и противопоставив их новым, самостоятельно возникшим чертам» (с. 29).

По мнению археологов, исконная территория расселения полинезийцев находилась в Западной Полинезии, в районе Тонга-Самоа, предками нынешних полинезийцев стали представители культуры лапита приблизительно 900-х гг. до н.э. Здесь развивались предковый язык и культура, а дифференциация полинезийцев произошла приблизительно в I тыс. н.э. в результате миграций. Как пишет автор, особенность его метода составляет использование «триангуляций», т.е. реконструкция предковых общественных и культурных форм с использованием разных



свидетельств (с. 33). Поэтому первые переселенцы на Мангаиа, Маркизских и Гавайских островах имели общий набор культурных представлений о социальных и политических структурах (с. 35).

Но результаты через тысячу лет после расселения и на момент посещения капитана Кука были абсолютно разные. Далее будет большая цитата: «Политическая организация острова Мангаиа представляла собой относительно небольшое вождество, в котором система власти имела открыто военизированный характер. Маркизские острова были разделены между несколькими независимыми племенами; там часто происходили набеги и стычки, но о достижении какой-то политической гегемонии в масштабах архипелага речи не шло. На Гавайях утвердились несколько крупных соперничающих социальных образований, каждое из которых занимало один или несколько островов, а их политическую организацию можно было охарактеризовать как зарождающееся “архаическое государство”» (с. 35). Это, т.е. разные пути развития при общих исходных посылках, и заинтересовало автора.

Продолжаю цитату: «Предковые полинезийские общества... принципиально основывались на идее “домоцентричных” социальных групп... Вместо опоры на абстрактное понятие “рода”... смена поколений в таких обществах организована вокруг одного или нескольких групповых жилищ и земельных участков, привязанных к этим жилищам. <...> Люди относят себя к тому или иному “дому” (в протополинезийском языке такие дома назывались \*kaainga) по праву рождения, но могут и выбрать место жительства. <...> Еще одна – более масштабная – социальная группа называлась \*kainanga и состояла из всей совокупности отдельных домовых групп... и их владений в пределах определенной географической области». Светский и религиозный лидер подобного сообщества носил титул \*gariki (он руководил вместе с советом старейшин). Правда, следует отметить, что в предковой группе полинезийцев были и другие фиксированные социальные роли и статусы: ремесленников, воинов, мореходов (с. 36–37). Такой была реконструирована изначальная социальная структура полинезийских мигрантов. При этом археологические раскопки показывают, что в протополинезийском обществе (ППО) почти нет никаких следов социальной иерархии (с. 38), иными словами, это сообщество было преимущественно эгалитарным. Естественный вопрос автора: под действием каких причин общая матрица изменилась в результате расселения?

П. В. Керч приводит разные объяснения несходства векторов социальной эволюции в этих пунктах Полинезии. Важнейший из них – обусловленный местными географическими условиями экологический фактор. Остров Мангаиа, небольшой по своим размерам, во времена Кука имел население около 5 тыс. человек, живших небольшими деревушками. Характер этого сообщества, представлявшего собой систему вождеств,



был крайне военизирован. Важнейшим источником пресной воды для ирригационного земледелия были дожди, и отдельные общины сражались за овладение ирригационными каналами. Белковая пища также была ограничена тихоокеанской малой крысой и постоянно истощающимися морскими ресурсами; практиковался и каннибализм (ограничение белковой пищи произошло после истребления завезенных сюда первыми поселенцами свиней, которые конкурировали за растительную пищу с людьми) (с. 39–42). Резюмируя эту часть своей работы, автор сделал вывод, что «...общество Мангаиа развивалось в рамках эволюционной модели, находившейся под мощным давлением относительно ограниченного экологического потенциала...». Это обстоятельство «...неизбежно привело к возникновению общества, основанного на терроре и военном управлении» (с. 42).

Маркизские острова (численность населения на момент открытия – от 50 до 100 тыс. человек) омываются холодным течением Гумбольдта, которое препятствует росту кораллов и, соответственно, морской фауны. Здесь периодически наступают засухи, которые мешают сохранению урожая хлебного дерева на срок более одного-двух лет, что влечет голод. Население островов было разделено на ряд независимых и постоянно враждующих между собой политических групп, а основной социальной единицей, вокруг которой строилось доконтактное общество Маркизских островов, было племя. Интересно, что наибольшим влиянием в этих сообществах пользовались не потомственные предводители (*haka'iki*), а «медиумы» (*Tau'a*), они «...проводили большинство важнейших ритуалов, на которых строился годовой цикл, решали, когда следует начать войну или совершить набег на соседние племена, и отвечали за проведение крупных празднеств, которые требовали человеческих жертвоприношений» (с. 45; жертв, конечно, съедали). О наличии на Маркизах серьезного социального расслоения свидетельствует найденная здесь монументальная архитектура.

Основу хозяйства жителей Маркизских островов составляли культивация базовых сельскохозяйственных культур (хлебное дерево и таро), свиноводство и эксплуатация ограниченных морских ресурсов. Крахмалистая масса хлебного дерева в некоторых хранилищах могла продержаться достаточно долго, но неизбежно наступала засуха и вслед за ней – голод и войны между соседями (с. 46). Описывая маркизское общество, автор подчеркивает: «...поражает именно тот факт, насколько эндемичным для него стали набеги и войны, тесно связанные с годовым циклом пиршеств и ритуальным каннибализмом...» (с. 46). При этом «...географическая неоднородность и топографическая изоляция маркизских долин способствовали политической разрозненности» (с. 47). Кроме того, на Мангаиа и Маркизах доминировали разные сельскохозяйственные культуры: таро и хлебное дерево.



Гавайский архипелаг гораздо крупнее двух предыдущих полинезийских земель и включает восемь крупных и множество мелких островов. В момент прибытия Дж. Кука в 1779 г. он обнаружил здесь «не только самое многочисленное население... Полинезии, но и общество, которое совсем недавно претерпело коренные преобразования». «Правящие дома Мауи и Гавайи властвовали над подданными численностью от шестидесяти до ста тысяч человек». Происшедшие изменения привели к тому, «что гавайская ветвь полинезийского культурного древа стала резко выделяться среди своих родственных культур» (с. 50).

Часть островов – «молодые», т.е. находятся в зоне тектонической активности, но в большинстве своем это «старые» острова, то есть уже подвергнувшиеся эрозии почв (с. 50). По этой и по другим причинам обеспеченность ресурсами на архипелаге сильно различается. При этом часть островов имеет систему постоянных рек, а другие зависят в первую очередь от осадков.

Сельское хозяйство базируется здесь в первую очередь на производстве батата и таро, а также на некоторых второстепенных сельскохозяйственных культурах. Кроме того, в районе коралловых рифов старых островов было возможно существенное извлечение морских богатств, а также рыбоводство (сеть рыбных прудов). Производство и потребление пищевых ресурсов полностью зависело от топографии. Кроме того, здесь ирригационные работы возможны на сравнительно ограниченных территориях, а большая часть крахмалосодержащих растений выращивалась на склонах возвышенностей (неорошаемых полей). «Эти две различные системы сельскохозяйственного производства... предполагали различные пути интенсификации сельского хозяйства, а также различные объемы излишков производства и разную степень опасности для окружающей среды» (с. 51, 52). Эта система предполагала обильные урожаи, появление значительных излишков продовольствия и рост населения.

Главными двигателями социальной эволюции были более молодые острова Мауи и Гавайи, сельское хозяйство которых опиралось на неорошаемое земледелие. В результате местной экономической ситуации «на обоих островах началось постоянное соперничество за право контроля над территорией... Подобная территориальная конкуренция...» и породила крупных военачальников, которые сменили политическое устройство островов с вожества на королевство (с. 53). В результате была подвергнута кардинальным изменениям социальная структура и культурная система Гавайев.

Автор приводит в качестве примера целую совокупность таких изменений по сравниваемым объектам, которые здесь описывать нет необходимости (с. 54–63). Однако приведенные примеры и авторские аргумен-



ты показывают, что важнейшим стимулом трансформации были разные условия среды обитания, то есть экологический фактор.

Основной методологический вывод П. В. Керча: чтобы понять движущие силы социальной эволюции, «требуется тщательно разработанный метод контролируемого сравнения. Только опираясь на мощь такого сравнительного анализа, возможно с некоторой степенью достоверности определить, какие особенности определенного этнографически документированного общества повторяют более старый предковый культурный образец, а какие представляют собой новации. Различение гомологичных и аналогичных черт является первым необходимым шагом к более глубокому пониманию процессов исторических перемен» (с. 64).

\* \* \*

Эта рецензия связана в первую очередь с методологическими возможностями, которые продемонстрированы коллективом авторов, но я решил показать их только на одном приведенном выше сюжете. Далее я попытаюсь обобщить некоторые выводы, связанные с естественными экспериментами в истории, стараясь не конкретизировать. Одно из этих обобщений сделано выше.

Начну с самокритики авторов: «...Есть риск, что результаты будут зависеть от некоторых дополнительных факторов, которые “экспериментатор” не позаботился принять во внимание; возможно также; что по-настоящему важными окажутся какие-то другие факторы, которые просто коррелируют с рассматриваемыми, а не сами эти последние. <...> Но не менее сложны и проблемы, которыми сопровождается проведение управляемого лабораторного эксперимента или нарративных исследований, не использующих сравнительный анализ» (с. 8–9). Так как я много лет занимался эмпирическими социологическими исследованиями, могу подтвердить выводы авторов о том, что трудно выделить доминирующий фактор, влияющий на социальные процессы, и что обязательно нужно сравнение полученных из разных источников данных.

Далее в «Прологе» описываются трудности в подходах исследователей – по каждой главе. Приведу общие выводы: «Среди этих трудностей – эксперименты, в которых фигурируют либо различные возмущающие факторы, либо различные начальные условия; “выбор” регионов, подвергнувшихся возмущению; отложенное во времени проявление последствий возмущения; проблемы в установлении причинно-следственной связи по наблюдаемым статистическим корреляциям – например, обратная каузальность, искажение опущенной переменной и лежащие в их основе механизмы; попытки избежать чрезмерного упрощения и, наоборот, чрезмерного усложнения объяснений; “операционализация” неясных феноменов (например, измерение и другие исследования счастья);



роль квантификации и статистики; а также напряжение между узкими тематическими исследованиями и широкими обобщениями» (с. 21)<sup>1</sup>.

Взглянем теперь на «Эпилог». Важно отметить, что общества различаются между собой по множеству факторов, и «нет двух человеческих систем, которые бы отличались друг от друга по тому признаку, поведение которого исследователь желает рассмотреть» (с. 328). Иными словами, в общественной эволюции можно выделить доминирующий фактор, но действует он в совокупности с другими факторами. При этом авторы классифицируют естественные эксперименты по двум критериям: в одном случае различия между группами возникают на стадии возмущения, а во втором – в начальных условиях (с. 328–329). При этом авторы отмечают (на других примерах), что при всех различиях двух указанных факторов конечные результаты социального процесса могут быть весьма схожи как «результат сходной динамики роста» (с. 333).

Авторы приводят разные интерпретации «возмущений» и «различий в начальных условиях». Однако исследователи предупреждают от скоротечных выводов, от «риска неправильной интерпретации»: «...при изучении естественных экспериментов встает вопрос, действительно ли различные наблюдаемые результаты связаны с теми различиями в возмущениях или начальных условиях, которые заметил “экспериментатор”, или же они обусловлены каким-либо другим отличием» (с. 337). Иными словами, для современных исследователей социальной эволюции в ее естественных проявлениях и причинах авторы задают творческий вектор.

\* \* \*

Я остановил свое внимание на этой книге потому, что и сам я немного занимаюсь проблемой социальной эволюции. Более того, многие мои коллеги занимаются тем же самым, об этом не подозревая. Как мне кажется, заметная часть наших ученых сосредоточены на узкоконкретных проблемах и не обращают внимания на то, что они являются частью всемирного социально-исторического процесса познания истории. По-моему, зарождающиеся научные методики, тем более что они доступ-

---

<sup>1</sup> Здесь надо прокомментировать некоторые части высказывания и понятия, которые редко встречаются в исторических исследованиях. Возмущающие факторы – это наиболее значимые и даже часто экстремальные факторы, влияющие на фактуру социальных процессов. Обратная каузальность – негативная причинно-следственная связь. Опущенная переменная – параметр, взятый при социолого-статистическом исследовании, но учитываемый недостаточно. «Операционализация» неясных феноменов – это придание наиболее общему понятию критериев, которые могут быть использованы при статистическом анализе. Квантификация – это членение понятия на приблизительно равные «участки» наподобие натурального ряда чисел.



Перепелкин Л. С. [Рец. на кн.:] Дж. Даймонд, Дж. Робинсон (ред.).  
Естественные эксперименты в истории. М.: Изд-во АСТ, 2018. – 352 с.  
*Ориенталистика*. 2019;2(4):1095–1102

ны на русском языке, помогут вдохновить некоторых наших коллег на новое отношение к объектам своих исследований.

И последнее: книга очень интересна, и читать ее одно удовольствие. И в ней гораздо больше теоретического и фактического материала, чем тот, который я сумел изложить в рецензии.

**Ключевые слова:** ахаическое государство; вождество; Джаред Даймонд (р. 1937); Джеймс Робинсон (р. 1960); каннибализм; метод контролируемого сравнения; социальная эволюция; экологический фактор; эксперимент в истории

**Keywords:** cannibalism; chieftdom; comparison, controlled, method of; Diamond, Jared (npr. 1937); ecology, factor of; evolution, social; history, experiment in; Robinson, James (npr. 1949); state, archaic

**Для цитирования:** Перепелкин Л. С. [Рец. на кн.:] Дж. Даймонд, Дж. Робинсон (ред.). Естественные эксперименты в истории. М.: Изд-во АСТ, 2018. – 352 с. *Ориенталистика*. 2019;2(4):1095–1102. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-1095-1102.

**For citation:** Perepiolkin L. S. [Review on:] Ed. by Jared Diamond and James A. Robinson. Natural Experiments of History. Harvard University Press, 2010. 352 p. *Orientalistica*. 2019;2(4):1095–1102. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-1095-8161102.

#### Информация об авторе

Перепелкин Лев Станиславович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии и Кавказа Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

#### Information about the author

Lev S. Perepiolkin, Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow, Centre of Central Asia and Caucasus, 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 октября 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 22 октября 2019 г.  
Принята к публикации: 25 октября 2019 г.

#### Article info

Received: October 2, 2019  
Reviewed: October 22, 2019  
Accepted: October 25, 2019



## **Ориенталистика**

*Международный научный рецензируемый журнал*

---

Главный редактор – *В. П. Андросов*

Ответственный редактор – *Ш. Р. Кашаф*

Научные редакторы:

*Т. М. Мастюгина, Ш. Р. Кашаф, Н. И. Пригарина*

Редакторы-переводчики:

*Н. И. Сериков, В. М. Немчинов* (английский язык),

*Т. Ибрагим, Д. В. Микульский* (арабский язык),

*Г. С. Попова* (китайский язык),

*С.-Х. Д. Сыртыпова* (монгольский язык),

*Л. З. Танеева-Саломатшаева* (персидский язык),

*А. С. Аврутина, Л. И. Шахин* (турецкий язык),

*И. П. Глушкова* (хинди)

Ассистенты редактора:

*К. Ш. Кашаф, И. А. Чмилевская*

Литературный редактор, редактор-корректор – *М. П. Крыжановская*

Дизайн, компьютерная верстка – *Т. А. Лоскутова*

---

Подписано в печать 29.12.2019. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 19,5. Тираж 100 экз.;  
первый завод 50 экз. Заказ № 700.

Журнал распространяется по подписке. Свободная цена.

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

Отпечатано в типографии ПАО «Т8 Издательские Технологии»  
109316, Российская Федерация, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5.  
Сайт: <http://www.t8print.ru>

# **Orientalistica**

*International peer-reviewed academic journal*

---

Editor-in-chief – *Valery P. Androsov*

Responsible editor; admin editor – *Shamil R. Kashaf*

Scientific editors:

*Tatyana M. Mastuygina, Shamil R. Kashaf, Natalia I. Prigarina*

Editors-translators:

*Nikolaj I. Serikoff, Victor M. Nemchinov* (English),

*Tawfik Ibrahim, Dmitry V. Mikulsky* (Arabic),

*Lola Z. Taneeva-Salomatshaeva* (Persian),

*Apollinaria S. Avrutina, Leysan I. Shakhin* (Turkish)

*Galina S. Popova* (Chinese),

*Surun-Khanda D. Syrtypova* (Mongolian)

*Irina P. Glushkova* (Hindi)

Editor's assistants:

*Karina Sh. Kashaf, Ilona A. Chmylevskaya*

Literary editor, proof-reader – *Marina P. Kryzhanovskaya*

Design, computer layout – *Tatyana A. Loskutova*

---

Signed in the press on December 29, 2019. Format 70x100 1/16. Circulation 100 copies; the first factory 50 copies. Order № 700.

The price is free.

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

Printed in the publishing house of T8 Publishing Technology  
42/5, Volgogradsky prospect, Moscow, 109316, Russian Federation

<http://www.t8print.ru>

**Syrtypova S.-Kh. D. Zanabazar's Style of Buddhist Art  
(Using examples from the collection of A. Altangerel).  
Ulaanbaatar: Admon Printing, 2019.**



Джебзундамба-хутухта Ундэр-гэгэн Дзанабазар (1635–1723) был первым теократическим правителем Монголии, и его деятельность позволила сохранить политическую состоятельность страны. Но он был также гениальным художником, величайшей заслугой которого стала реализация в буддийском искусстве Ваджраяны традиционной эстетики монгольских кочевников. Историко-искусствоведческий анализ и выявление особенностей художественного стиля Дзанабазара осуществлены на ряде живописных, скульптурных работ самого мастера и его последователей, рассматриваются как отражение истории культовой практики в Монголии XIII–XVIII вв.

**Сыртыпова Сурун-Ханда Дашинамаевна,**  
*доктор исторических наук,  
ведущий научный сотрудник  
Института востоковедения РАН*



*...Где все те, кто вел вперед несметные войска?  
И куда ушли те, кто скакал на конях и лошадях?  
Куда делсь те, кто обладал величием и славой?  
Где же те, что надменно ступали (по этой земле)  
Из поколения в поколение, сменяя друг друга,  
Те правители и высокомерные гордецы?!  
Ведь ушли они, как будто их и не было вовсе!..*



**Мусаев М. А., Шихалиев Ш. Ш., Шехмагомедов М. Г.**  
**Эпиграфика некрополя уцмиев в Кала-Корейше.**  
Махачкала: «МавраевЪ», 2019. 180 с.

Изучение Кала-Корейша имеет более чем полуторавековую традицию. Его великолепные памятники, выделяющиеся древностью, информативностью, мастерством исполнения и художественной изысканностью, привлекали многих исследователей. Памятники – надмогильные вертикальные стелы, горизонтальные саркофагообразные надгробия, штуковый михраб, двери мечети – становились предметами исследования историков и искусствоведов.

Первым ученым, описавшим кладбище уцмиев и, собственно, открывшим превосходные памятники Кала-Корейша, был известный отечественный востоковед, академик Б. А. Дорн (1805–1881). Наиболее обстоятельно эпиграфику комплекса памятников Кала-Корейша изучил А. Р. Шихсаидов (1928–2019).



# ОРИЕНТАЛИСТИКА

Т.2, №4  
2019

ISSN 2618-7043



9 772618 704007 >

