

Российская академия наук
Институт восточных рукописей

Розенберговский сборник
Востоковедные исследования и материалы

Санкт-Петербург
2014



Мюнстер
Розенберг

Печатается по решению Учёного совета ИВР РАН

Рецензенты:

доктор филологических наук И.В. Кульганек
доктор культурологии, проф. О. И. Даниленко

ББК 86.39
Р64

Р64 Розенберговский сборник: востоковедные исследования и материалы / Ред.-сост. Т.В. Ермакова; Институт восточных рукописей РАН. — СПб.: Издательство А. Голода, 2014. — 524 с. ISBN 978-5-94974-066-8

Сборник состоит из четырёх разделов: «Буддологические исследования», «Традиционные идеологии Востока», «Дискурс о Востоке и востоковедах: персоналии, подходы, проблематика», «История востоковедения». Статьи, размещённые в первых трёх разделах, отражают промежуточные итоги и результаты исследований письменных памятников. В последнем разделе представлены комментированные публикации материалов из Архива востоковедов ИВР РАН и статьи об истории коллекций Азиатского музея — Института восточных рукописей РАН.

ISBN 978-5-94974-066-8

© Институт восточных рукописей РАН, 2014
© Авторы публикаций, 2014

Содержание

Введение. Письменные памятники и дискурс о Востоке в зеркале современных российских исследований	10
--	----

Буддологические исследования

Е.П.Островская. С.Ф. Ольденбург — организатор и методолог отечественной буддологической школы	22
Письма Высокоумудрого Рэннэ (первая тетрадь, письма первое — седьмое). Перевод с японского языка, комментарий, предисловие В. Ю. Климова	39
Письма Высокоумудрого Рэннэ (первая тетрадь, письма восьмое— пятнадцатое). Перевод с японского языка, комментарий В.Ю. Климова	76
А. В. Зорин. Антишиваитские мотивы в апологетических буддийских гимнах	104
П.Д. Ленков. О буддийском влиянии на даосскую мысль в позднесредневековом Китае: концепция «двух видов препятствий» в тексте «Лун мэнь синь фа»	118
П. Д. Ленков. Традиционные буддийские и даосские психофизические практики в Китае: перспективы антропологического подхода	131
С. Ю. Рыженков. Письменные памятники из Дуньхуана: буддийский канон	138
Е.А. Кий. Основные источники для изучения редкой иконографической формы Манджушри	144
И.С. Гуревич. Роль письменных буддийских источников для исследований в области исторической грамматики	155
Е. Ю. Харькова. Монастыри как часть буддийского сакрального ландшафта	168
Е.Ю.Харькова. Сакральный ландшафт в буддийской агиографии и «повествованиях о святых местах»	174

Традиционные идеологии Востока

- С.Л.Бурмистров.** Структура аргументации в первой части
Upadeśa-sāhasrī Шанкары 182
- С.Л. Бурмистров.** Религиозное сознание и понятие границы
в философии Рамануджи и Мадхвы 194
- Е.В.Столярова.** Титулы эпического Вишну
(анализ имён и практики их рецитации) 211
- Трактат «Шаттримшаттаттва-сандоха» Амритананды
с «Вивараной» Раджанакананды. Перевод с санскрита,
исследование, комментарии **В.П. Иванова** 219
- С.Х. Шомахмадов.** Эпитет аджита («Непобедимый»)
в индийской религиозной традиции 240
- М.Ю. Ульянов.** Структура «комментирующего комплекса»
Чуньцю Цзочжуань («Комментарий Цзо к Чуньцю»):
соотношение «исторического» и «каноноведческого» 248
- Г.С. Попова.** Шуцзин («Канон [исторических] документов»)
в I тыс. до н.э.: запись, передача и канонизации 271
- М.С. Целуйко.** «Пояснительные сочинения» как жанр памятников
общественной мысли периода Чжаньго (453–221 гг. до н.э.):
о сопоставлении формы текстов эпиграфического
сочинения Хэ Лу и фрагмента традиционного памятника
антологического характера Го юй («Речи царств») 287
- А.С. Рысаков.** Ритуал совершеннолетия согласно
каноническому тексту И ли «Церемонии и ритуалы» 297
- Е.А. Островская, А.Ф. Горбачева.** Ислам как традиционная
религиозная идеология 313

Дискурс о Востоке и востоковедах: персоналии, подходы, проблематика

- Д.В. Возчиков.** Религии Индии и Юго-Восточной Азии
в отчёте венецианского путешественника Никколо Конти 336
- Д.В. Возчиков.** Философы или жрецы? Брахманы в описании
венецианского путешественника Никколо Конти 347

Л.Б. Четырова. Имение князей Тюменей в межкультурном ландшафте (по материалам письменных источников)	353
С.Д. Серебряный. О.О. Розенберг и судьбы российских японистов его поколения	365
А.С. Колесников, Ю.Н. Стрижак. Проблемы власти и политики в воззрениях кн. Э.Э. Ухтомского	377
П.И. Рысакова. Глобальное и локальное в восточно-азиатской социологии образования	395
Е.А. Островская. Россия и Китай в Центральной Азии: в поисках консенсуса	410

История востоковедения

С.Л. Бурмистров. Востоковедное наследие Генри Томаса Колбрука ...	416
В.П. и А.П. Шнейдер. Воспоминания о Минаеве Иване Павловиче. Предисловие, примечания, подготовка к публикации Т.В. Ермаковой	431
А.В. Зорин. М.И. Тубянский и Тибетский фонд Азиатского музея — Института востоковедения АН СССР	450
Архивные материалы к биографии и деятельности М.И. Тубянского. Предисловие, примечания, подготовка к публикации М.Н. Кожевниковой	457
М.И. Воробьева-Десятовская. Языки и типы письма как аспект изучения буддийской коллекции индийского фонда ИВР РАН	491
Е.П. Островская. Буддийское рукописное историко-документальное наследие северной и северо-западной Индии в составе индийского фонда ИВР РАН	509
Об авторах	522

Contents

Preface	10
E.P. Ostrovskaya. S.F. Oldenburg as an Organizer and a Methodologist of the Russian School of Buddhist Studies	22
Master Rennyō's Letters (Fascicle One, 1 th –7 th Letters). Translation from Japanese, Commentary, Preface by V. Yu. Klimov	39
Master Rennyō's Letters (Fascicle One, 8 th –15 th Letters) Translation from Japanese, Commentary by V. Yu. Klimov	76
A.V. Zorin. The Anti-Shivaite Motifs in the Apologetic Buddhist Hymns	104
P.D. Lenkov. About Buddhist Influence on Taoist Thought in Late Medieval China (the Concept of "Two Kinds of Obstacles" in the Text of "Long Men Xin Fa")	118
P.D. Lenkov. Traditional Psychophysical Practices in China: Prospects of an Anthropological Approach	131
S. Yu. Ryzhenkov. The Written Monuments of Dunhuang: the Buddhist Canon	138
E.A. Kiy. Rare Iconographical Form of <i>Mañjuśrī</i> and the Main Sources of Its Study	144
I.S. Gurevich. The Role of the Buddhist Writings in the Study of the Historical Grammar of the Chinese Language	155
E. Yu. Kharkova. Monasteries as Part of Buddhist Sacred Landscape	168
E. Yu. Kharkova. Sacred Landscape in Buddhist Hagiographical Literature and Gnāśhad Works	174
S.L. Burmistrov. Structure of Argumentation in the First Part of <i>Śaṅkara's Upadeśa-sāhasrī</i>	182
S.L. Burmistrov. Religious consciousness and the concept of border in the philosophy of Ramanuja and Madhva	194
E.V. Stolyarova. The Names of Epic Vishnu (Analysis of Names and Practices of Recitation)	211
<i>Ṣaṭtriṃśattattva-saṃdoha</i> by <i>Amṛtānanda</i> with the <i>Vivaraṇa</i> by <i>Rājānakānanda</i> . Translation into Russian, Analysis and Exegetical Notes by V.P. Ivanov	219
S.H. Shomakhmadov. The epithet Ajita ('Unconquered') in Indian Religious Tradition	240
M. Yu. Ulyanov. On Certain Structural Specifics of the Chun Qiu Zuo Zhuan: Correlation Between History Records and Studies of the Classics	248

G.S. Popova. “Shu Jing” (“The Book of Documents”) in the First Millennium BC: Record, Transfer and Canonization	271
M.S. Tceluiko. «Explicative Texts» as a Genre of Civil Thought During Zhanguo (453–221 B.C.) Period: about Comparison of Forms Epigraphic Text «He Lu» and a Fragment of Guo Yu	287
A.S. Rysakov. Coming of Age Ritual According to Canonical Text «Ceremonies and Rituals» (Yi Li)	297
E.A. Ostrovskaya, A.Th. Gorbacheva. Islam as a Traditional Religious Ideology	313
D.V. Vozchikov. Religions of India and Southeast Asia in Niccolò de’ Conti’s Account	336
D.V. Vozchikov. Philosophers or Priests? The Brahmins in Niccolò Conti’s Description	347
L.B. Chetyrova. The Princes Tyumen’s Manor in the Intercultural Landscape (By Archival and Written Sources)	353
S.D. Serebriany. O.O. Rosenberg and the Fates of Russian Japanologists of His Generation	365
A.S. Kolesnikov, Yu.N. Strizhak. E.E. Uhtomsky’s Views on Power and Politics	377
P.I. Rysakova. Global and local in East-Asian Sociology of Education	395
E.A. Ostrovskaya. Russia and China at Central Asia: in Search for Consensus	410
S.L. Burmistrov. Oriental Studies of Henry Thomas Colebrooke	416
Memoirs by W.P. Shneider and A.P. Shneider about I.P. Minaev. Preface, Notes and Preparing to Publication by T.V. Ermakova	431
A.V. Zorin. M.I. Tubyansky and the Tibetan Collection Kept at the Asiatic Museum / Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences	450
Archives of M.I. Tubyansky. Preface, Notes and Preparing to Publication by M.N. Kozhevnikova	457
M.I. Vorobjova-Desiztovskaya. Languages and Writing Systems as a Studies’ Aspect of the Buddhist Collection in Indian Found IOM RAS	491
E.P. Ostrovskaya. Buddhist Manuscript Heritage from the North and North-West India in Indian Collection of IOM RAS	509
Our authors	522

Введение: письменные памятники и дискурс о Востоке в зеркале современных российских исследований

Подготовленное на базе Института восточных рукописей РАН издание «Розенберговский сборник. Востоковедные исследования и материалы» представляет промежуточные итоги и результаты текущих исследований, прошедшие апробацию в рамках Всероссийских востоковедных чтений памяти О.О. Розенберга 2012—2013 гг.

Инициированные в 2007 г. В.И. Рудым (1940—2009) — выдающимся российским индологом-санскритологом, буддологом — Чтения имели целью восстановление линии преемственности теоретических подходов и тематик петербургской школы классического востоковедения и буддологических исследований как её самостоятельной ветви. Вместе с тем, ставилась задача наметить точки формирования и развития новых подходов и расширения проблематики в перспективе решения проблем, ставших объектом профессиональной рефлексии на социокультурные процессы на Западе и Востоке, не имевшие аналогов в период деятельности основателей петербургского классического востоковедения.

Таким образом, Чтения памяти О.О. Розенберга стали площадкой, на которой к настоящему времени сформировался устойчивый коллектив соратников, реализующий свои концептуальные идеи с опорой на письменные памятники Востока.

Состав авторского коллектива отражает устойчивые научные связи Института восточных рукописей РАН с Государственным Эрмитажем, РГПУ им. А.А. Герцена, Санкт-Петербургским государственным университетом, Санкт-Петербургским государственным институтом культуры и искусств; с московскими центрами востоковедения — Российским государственным гуманитарным университетом, Институтом стран Азии и Африки МГУ, Институтом востоковедения РАН; с востоковедами из Самары, Екатеринбурга, Владивостока.

К участию в сборнике привлечена научная молодежь, что отражает принципиальную позицию ИВР РАН по актуализации связи научных поколений, без чего невозможно поддержать развитие классического востоковедения.

В предметном отношении статьи, помещённые в сборнике, презентуют богатство мыслительной традиции культурных регионов Востока — Индии, стран Центральной Азии и Азиатско-Тихоокеанского региона, активно включившихся в глобализационные процессы. Таким образом, авторы открывают читателю научно обоснованную картину тех явлений, которые, нередко в искажённой форме, уже представлены в современном дискурсе.

Наряду с исследованиями в издании помещены комментированные переводы письменных памятников на русский язык, предпринятые впервые. Это характеризует сборник в аспекте поддержания классической традиции.

Сборник состоит из четырёх разделов, призванных объективно представить линии преемства и точки роста в современных российских исследованиях письменных памятников и дискурсе о Востоке.

Раздел «**Буддологические исследования**» открывает статья *Е.П. Островской* «С.Ф. Ольденбург — организатор и методолог отечественной буддологической школы». Статья посвящена вкладу С.Ф. Ольденбурга в формирование российской школы буддологических исследований. Автор показывает ключевую роль С.Ф. Ольденбурга в развитии изучения исторического процесса распространения буддизма из Индии в Центральную Азию и на Дальний Восток. Особое внимание уделяется разработанной им программе исследований Института буддийской культуры АН СССР и деятельности членов этого института в 1928–1930 гг.

Продвижение в ознакомлении российского читателя с наследием и деятельностью Высокомудрого Рэннэ представляет публикация *В.Ю. Климовым* эпистолярного наследия этого видного представителя японского средневекового буддизма. Впервые предпринятый перевод на европейский (русский) язык снабжён обширным комментарием, раскрывающим реалии повседневной религиозной жизни, взаимодействия с государственными структурами, деятельность монастырей одной из ведущих школ — школы Истинной Веры Чистой Земли.

А.В. Зорин в статье «Антишиваитские мотивы в апологетических буддийских гимнах» анализирует четыре апологетических буддийских гимна, включённые в состав тибетского буддийского канона. Автор показал, что образ Шивы — один из ключевых в этих текстах, которые через сравнение Будды с индуистскими богами и учителями ортодоксальных даршан, а также джайнизма стремятся доказать превосходство основателя буддизма и его учения. Особенно ярко антишиваитские мотивы выражены в сочинении Удбхатасиддхасвами «Гимн Всезнающему Махешваре», где различные имена Шивы и мифологические сюжеты, связанные с ним, соотносятся с фигурой Будды, так что именно Будда, а не Шива, предстаёт подлинным Махешварой (Великим Владыкой). Полный перевод данного гимна представлен в приложении к статье.

Статья *П.Д. Ленкова* «О буддийском влиянии на даосскую мысль в поздне-средневековом Китае: концепция “двух видов препятствий” в тексте “Лун мэнъ синь фа”» посвящена теме буддийских влияний на даосскую мысль в поздне-средневековом Китае. В качестве источника для анализа взят текст «Лун мэнъ синь фа» («Закон сердца/сознания [согласно традиции] Лунмэнъ»), в котором изложены воззрения Куньян-цзы (Ван Чаньюэ), наставника даосской школы Цюань чжэнь цзяо. В частности, анализируется концепция двух разновидностей препятствий, с которыми сталкиваются те, кто следует духовному пути. Подробно рассматривается терминология, используемая в соответствующем фрагменте текста «Лун мэнъ синь фа». Проводится сопоставление концепций двух видов препятствий в данном даосском тексте и в средневековых буддийских трактатах.

Тема буддо-даосского взаимовлияния, актуальная для понимания духовной культуры Китая, раскрывается во второй статье *П.Д. Ленкова* «Традиционные буддийские и даосские психофизические практики в Китае: перспективы антропологического подхода». Статья посвящена перспективам антропологического подхода к изучению традиционных психофизических практик в Китае. Особое внимание уделяется такому направлению социальной (культурной) антропологии как психологическая антропология, в частности, основополагающим исследованиям Э. Бургиньон. Кратко рассмотрены основные особенности китайских практик, а именно: их холистический характер, акцент на динамике, генетическая связь с ритуалом.

Аспирант ИВР РАН *С.Ю. Рыженков* представил статью «Письменные памятники из Дуньхуана: буддийский канон». На основе рукописных каталогов буддийских сочинений из Дуньхуана и исследований китайских учёных представлен очерк истории формирования буддийского канона в Дуньхуане. До изобретения книгопечатания и унификации китайского канона по единому образцу в различных областях Китая он существовал в различных вариантах. Составители канона руководствовались каталогами буддийских сочинений, в которых выделялся специальный «канонический раздел» («жу цзан»). Автор установил, что в Дуньхуане комплектация канона производилась соответственно «Каталогу сутр Великой Тан», а в более позднее время он был унифицирован по образцу «Каталога годов Кай-юань».

Тема семантики буддийской иконографии — сквозная для петербургской буддологии — раскрыта на конкретном материале в статье *Е.А. Кия* «Основные источники для изучения редкой иконографической формы Манджушри». Статья посвящена редкой иконографической форме бодхисаттвы Манджушри, в которой он представлен с тысячей рук, держащих тысячу чаш для подаяния (*патра*). На основе анализа релевантных материалов перечисляются живописные и скульптурные изображения этой формы Манджушри, а также приводятся сведения об одном китайском эзотерическом тексте — возможном источнике иконографических признаков подобных изображений.

И.С. Гуревич в статье «Роль письменных буддийских источников для исследований в области исторической грамматики китайского языка» показывает, что исследование исторической грамматики китайского языка любого периода начинается с выбора оптимального круга материалов-источников. Применительно к периодам Лючао и Тан наиболее репрезентативными текстами-источниками оказались произведения буддийской литературы: ранние переводы на китайский язык буддийских сутр для эпохи Лючао и, соответственно, танские буддийские *юйлу* школы *чань* для эпохи Тан. В статье рассматриваются основные параметры грамматики китайского языка упомянутых периодов и приводятся доказательства того, что буддийские тексты отразили разговорный язык соответствующей эпохи в значительно большей степени, чем оригинальные китайские произведения того же времени.

Две статьи *Е.Ю. Харьковой* раскрывают важнейшие аспекты сакральной географии как феномена религиозной культуры. В статье «Монастыри как часть буддийского сакрального ландшафта» особое внимание уделено монастырям — его важнейшим рукотворным объектам, организующим религиозную, экономическую и культурную жизнь целых регионов на канонических буддийских территориях. Здесь обозначена проблема методов трансформации профанного пространства в сакральное, и в этой связи рассматривается изоморфизм архитектурно-планировочного решения монастыря пространственной организации мандалы будды, а также важнейшие ритуалы, предусмотренные в тибетском буддизме для «устранения препятствий» и «очищения пространства» при выборе места строительства и, в дальнейшем, при закладке монастыря. В частности, в статье приводятся примеры ритуалов, сопровождавших основание монастыря Лавран Ташикбил в Восточном Тибете, согласно *намтару* Первого Чжамьяна Шейпы, написанному Кончог Чжигмэ Ванпо. В заключительной части статьи автор отмечает, что традиция проведения ритуалов, связанных с поисками, изучением свойств, приобретением и «подчинением» земли для строительства монастырей восходит к их описаниям в литературе сутр и тантр.

Источниковую базу своего исследования *Е.Ю. Харькова* раскрывает в статье «Сакральный ландшафт в буддийской агиографии и “повествованиях о святых местах”». Автор рассматривает роль описаний ландшафта в исторической и агиографической литературе, анализирует примеры из биографий тибетских и бурятских религиозных деятелей. Автор отмечает, что в буддийской литературе топонимы не просто идентифицируют географические объекты, а содержат важную культурно-историческую информацию, позволяющую воспринимать текст во всей его многомерности. Обязательное присутствие описаний местности в тибетской и монгольской агиографической литературе и существование такого жанра, как *gnas bshad* «повествования о святых местах», свидетельствует о том, что ландшафт, понимаемый как сакральное пространство, стал предметом особого внимания буддийских историков и биографов.

Раздел «**Традиционные идеологии Востока**» представляет результаты исследований, базирующихся на письменных памятниках.

Раздел открывается статьей *С. Л. Бурмистрова* «Структура аргументации в первой части *Upadeśa-sāhasrī* Шанкары». Статья отражает результаты исследования структуры аргументации как аспекта изложения доктрины. Автор показал, что в трактате Шанкары *Upadeśa-sāhasrī* («Тысяча наставлений») излагаются принятые в школе адвайта-веданты методы преподавания её доктрины ученикам: предполагается, что ученик уже знает основные положения священных текстов и принимает их; задача учителя — рассеять сомнения ученика в истинах, провозглашённых в упанишадах, и показать, каким образом их можно примирить с повседневным опытом. Структура трактата поэтому диалогична, а базисом аргументации служит тезис о Брахмане как единственной реальности.

В статье «Религиозное сознание и понятие границы в философии Рамануджи и Мадхвы» С. Л. Бурмистров продемонстрировал оригинальный историко-философский подход. Понимание религиозного сознания в религиозно-философских системах Рамануджи (XI в.) и Мадхвы (XIII в.) рассматривается в статье с точки зрения понятия границы: анализируются ключевые различия, разделяющие единую (с позиции адвайта-веданта) реальность на разные онтологические регионы, и выявляются религиозно-ритуалистические корни этих различий, связанные с представлением о сакральном мировом порядке.

Е. В. Столярова в статье «Титулы эпического Вишну (анализ имён и практики их рецитации)» проанализировала индуистские гимны «нама-стотра», их функции и значение в культовой практике. Интерпретируются основные имена бога Вишну, выражающие различные аспекты божественной сущности.

В. П. Иванов в ходе исследования осуществил комментированный перевод трактата «Шаттримшаттаттва-сандоха» Амритананды с «Вивараной» Раджанакананды. Публикация посвящена схеме осмысления бытия в традиции индуистских монистических шиваитских тантрических учений, представленной в форме тридцати шести онто-гносеологических взаимообусловленных принципов (*таттва*). Представлен первый перевод на русский язык санскритского текста, известного под названием «Шаттримшаттаттва-сандоха» вместе с комментариями «Виварана» автора Раджанакананды. Этот трактат идентифицируется как часть первой главы (I.28–48) трактата «Саубхагьясудходая» автора XII–XIII вв. н.э. Амритананды. Осуществлён сопоставительный анализ версий текста в указанных двух источниках.

В статье «Эпитет *аджит* («Непобедимый») в индийской религиозной традиции» С. Х. Шомахмадов представил анализ эпитета *аджит* («Непобедимый») в индийских текстах, принадлежащих различным религиозным традициям: ведийской религии, джайнизму, буддизму, индуизму, для чего привлекается широкий круг источников. Автор делает вывод о постепенной эволюции эпитета от характеристики воинской доблести ариев до понятия, маркирующего собой непоколебимость религиозной аскезы.

Московские китаеведы представили результаты исследований памятников истории и традиционных идеологий Китая. Так, М. Ю. Ульянов свою статью «Структура “комментирующего комплекса” Чунью Цзочжуань («Комментарий Цзо к Чунью»): соотношение “исторического” и “каноноведческого”» посвятил исследованию структуры текста Цзочжуань. Выявление восьми элементов структуры «комментирующего комплекса» («структурно-жанровых групп», СЖГ) позволило провести сопоставительный анализ их встречаемости в первых пяти (из 12) главах памятника. Было установлено, что ряд СЖГ и их устойчивых сочетаний относится к историописанию, а ряд к каноноведению. При этом отмечено устойчивое преобладание элементов, относящихся к историописанию, над элементами, относящимися к каноноведению. Это позволило поставить вопрос о связи текста памятника с традицией историописания периода

Чжаньго (453–221 гг. до н.э.) и показать, что дальнейший анализ *Цзочжуань* (вместе с анализом других письменных источников) позволит получить новые данные о ходе процесса историописания — увидеть, как осуществляется переход от первичной фиксации событий одного правления (первый этап историописания: ведение «анналов») к осмыслению опыта предшествующих правлений (составление «хроник») и, в конце концов, к решению задачи сохранения исторической памяти в целом (сборание «летописных материалов»).

Г.С. Попова в статье «*Шуцзин* («Канон [исторических] документов») в I тыс. до н.э.: запись, передача и канонизации» рассмотрела историю создания и существования на протяжении I тыс. до н.э. одного из важнейших конфуцианских канонических памятников *Шуцзина* («Канон [исторических] документов»), входящего в «Пятикнижие» (*Уцзин*). Модели смены власти и управления государством, заложенные в *Шуцзине*, как показано автором, на протяжении веков оказывали весьма сильное влияние на политическую культуру Китая. В течение длительного времени данный памятник был одним из элементов базовой системы классического конфуцианского образования. Выявлены аспекты содержания памятника, делающие его ценным историческим источником по периоду Западное Чжоу (1027–771 гг. до н.э.) и началу периода Чуньцю (770–454 гг. до н.э.).

М.С. Целуйко в статье «Пояснительные сочинения» как жанр памятников общественной мысли периода Чжаньго (453–221 гг. до н.э.): о сопоставлении формы текстов эпиграфического сочинения Хэ Лу и фрагмента традиционного памятника антологического характера Го юй («Речи царств»)» решает проблему сравнения традиционного письменного текста, главы из памятника «Го Юй», с эпиграфическим текстом «Хэ Лу», найденным археологами в захоронении в Чжанцзяшань. Сравнение основано на структурном и формальном принципах. Результат сравнения состоит в том, что оба текста принадлежат к одному и тому же жанру, что означает, что в период Чжаньго существовали многочисленные тексты различных жанров. Некоторые из этих текстов позже вошли в состав Го Юй. Более широким методическим выводом автора является то, что многие традиционные письменные тексты, возможно, состоят из фрагментов разных текстов различных жанров. Выводы и методики автора позволяют установить связь более поздних эпиграфических текстов с традиционными письменными памятниками.

Отражению традиционных мировоззренческих принципов в ритуальной культуре Древнего Китая посвящена статья А.С. Рысакова «Ритуал совершеннолетия согласно каноническому тексту И ли “Церемонии и ритуалы”», в которой на материале текста И ли и средневековой комментаторской традиции рассматривается ритуал совершеннолетия представителя служилого сословия. Реконструируется последовательность совершения церемоний, выявляется символический смысл обрядовых действий. Также даётся очерк исторического бытования ритуала *гуань* от древности до настоящего времени.

Е.А. Островская и А.Ф. Горбачева в статье «Ислам как традиционная религиозная идеология» применили современные концепции к анализу одной из мировых религий — ислама. Статья посвящена социологическому анализу ислама с использованием теории институционализации традиционных религиозных идеологий. Применение указанной теории предполагает рассмотрение ключевых компонентов исламской картины мира — категории «деятельность» и системы её ценностно-нормативного регулирования. В фокусе внимания авторов ислам как традиционная религиозная идеология, располагающая собственной универсальной моделью общества. Социологическая реконструкция исламской модели общества нацелена на выявление базовых институциональных оснований социокультурного самовоспроизведения ислама, способа легитимации политической власти и социально-экономической стратификации.

В раздел **«Дискурс о Востоке и востоковедах: персоналии, подходы, проблематика»** помещены статьи, отражающие широкую панораму авторских подходов к Востоку и востоковедению; анализ исторических путей пополнения сведений о Востоке и политизированных концепций Востока, рефлексию на судьбы востоковедов-предшественников.

Две публикации Д.В. Возчикова посвящены интереснейшей теме формирования образа Востока в Европе. В статье «Религии Индии и Юго-Восточной Азии в отчете венецианского путешественника Никколо Конти» рассматриваются образы религиозной жизни обширного региона Южной и Юго-Восточной Азии, отразившиеся в отчете Никколо Конти (ок. 1395—1469), венецианского купца, посетившего Индию, Индокитай и Нусантару в 1420—1430-е гг. Его рассказ о путешествии был записан папским секретарём и флорентийским гуманистом Поджо Браччолини. Гуманист сопоставлял данные Конти с описанием Индии у Плиния. Конти описал индийских и цейлонских брахманов, которых считал благородными философами; индуистские храмы, празднества и жертвоприношения, несторианскую общину в Индии, обычай охоты за головами у батаков, но не упомянул распространение ислама в регионе.

Конкретизация темы дана Д.В. Возчиковым в статье «Философы или жрецы? Брахманы в описании венецианского путешественника Никколо Конти». Статья освещает источники, отразившие сведения об Индии, полученные Никколо Конти. Так, Поджо Браччолини включил рассказ о путешествиях Конти в трактат «О превратности судьбы». Анализируя трактат, Д.В. Возчиков установил, что Конти определяет брахманов как философов («genus philosophorum») и чародеев и не усматривает за ними каких-либо жреческих функций. Венецианский путешественник приписывает роль жрецов другой группе — т.н. «бахали». В записи Поджо Браччолини они названы «genus sacerdotum». Приведены аргументы, характеризующие сообщение Конти как веху не только в приращении географических знаний европейцев, но и в развитии ориенталистского дискурса.

Российской проблематике в разделе также уделено внимание. *Л.Б. Четырлова* в статье «Имение князей Тюменей в межкультурном ландшафте (по материалам письменных источников)» рассмотрела факторы интеграции калмыцкой элиты в русскую культуру на примере княжеской семьи Тюменей, описывается история этой семьи. Основываясь на материалах архивных документов и других письменных источниках, автор анализирует культурную и хозяйственную деятельность князей.

Драматизм судеб востоковедов в 1930-е гг. отрефлектирован *С.Д. Серебряным* в статье «О.О. Розенберг и судьбы российских японистов его поколения». Статья содержит краткие жизнеописания О.О. Розенберга и нескольких других отечественных японистов прошлого столетия. О.О. Розенберг (1888–1919) был одним из плеяды блестящих российских японистов, вошедших в науку во втором десятилетии XX в. С.Д. Серебряный сопоставил биографии Сергея Григорьевича Елисеева (1889–1975), первого европейца — выпускника Токийского университета; Н.И. Конрада (1891–1970), Е.Д. Поливанова (1891–1938), Н.А. Невского (1892–1937), ровесника Невского — Ореста Викторовича Плетнера (1892–1970), ученика Конрада — Владимира Михайловича Константинова (1903–1967) и проанализировал факторы их профессиональных и личных судеб на фоне драматичных политических процессов эпохи.

А.С. Колесников и *Ю.Н. Стрижак* в статье «Проблемы власти и политики в воззрениях кн. Э.Э. Ухтомского» осветили политические воззрения Э.Э. Ухтомского и их отражение в его публицистике. В источниковую базу исследования включены библиографические раритеты — газетные публикации 1900-х гг. В целом взгляды Ухтомского характеризуются авторами как протоевразийские, что демонстрируется его позицией в выстраивании дальневосточного вектора российской политики на рубеже XIX–XX вв.

Современные проблемы такой важной для понимания культуры Китая темы, как образование, освещены в статье *П.И. Рысаковой* «Глобальное и локальное в восточно-азиатской социологии образования». Автор анализирует современное состояние социологического изучения образования в странах АТР — Китае, Японии и Тайване. Рассматривается краткая история развития социологии образования в этих странах, выделены доминирующие теоретико-методологические подходы и основные направления эмпирических исследований образования.

Статья *Е.А. Островской* «Россия и Китай в Центральной Азии: в поисках консенсуса» посвящена анализу констелляции проблем, возникших на постсоветском политическом и экономическом пространстве в связи с глобальными геополитическими трансформациями мира. В результате анализа сделан вывод: сотрудничество России и Китая, сложившееся в последние десятилетия по целому ряду направлений их региональной активности в Центральной Азии, может быть поставлено под вопрос в свете стремительно возрастающей международной конфронтации Ирана, попыток ЕС диверсифицировать свои доступы к энерго-

ресурсам и неуклонно нарастающего военного присутствия США на территориях новых государств Центральной Азии.

Обширный раздел «*История востоковедения*» представляет комментированные публикации материалов из Архива востоковедов ИВР РАН — одного из крупнейших отраслевых фондохранилищ Академии наук, и результаты исследований по истории пополнения рукописных коллекций Азиатского музея — ИВР РАН. Проблематика истории востоковедения, введение в научный оборот материалов и документов Архива востоковедов ИВР РАН — одно из магистральных направлений НИР ИВР РАН, поэтому она заняла значительный объём сборника.

С.Л. Бурмистров в статье «Востоковедное наследие Генри Томаса Колбрука» проанализировал взгляды Генри Томас Колбрука (1765–1837) — одного из первых европейских востоковедов, с чьим именем связано становление современной научной индологии. Автор рассмотрел первые описания индийских философских систем, религиозных практик, правовой культуры, очерки естественных наук в древней и средневековой Индии авторства Колбрука. Индийскую культуру, как показал С.Л. Бурмистров, он анализировал в сопоставлении с европейской, что делает его одним из пионеров философской компаративистики.

Три публикации раздела представляют Архив востоковедов ИВР РАН.

Воспоминания В.П. и А.П. Шнейдер о И.П. Минаеве подготовила к публикации Т.В. Ермакова. Воспоминания племянниц И.П. Минаева — Александры Петровны Шнейдер (1863–1942) и Варвары Петровны Шнейдер (1860–1941) проливают свет на факты биографии основоположника петербургской буддологии и, что немаловажно, позволяют объёмно представить превосходные качества личности учёного, круг его научного общения. Воспоминания открывают также малоизвестные страницы биографии И.П. Минаева, связанные с московскими литературно-общественными кругами второй половины XIX в.

А.В. Зорин в публикации «М.И. Тубянский и Тибетский фонд Азиатского музея Института востоковедения АН СССР» рассмотрел два эпизода истории Тибетского фонда Азиатского музея — Института восточных рукописей РАН, в которых фигурирует имя М.И. Тубянского. Хотя исходная гипотеза о возможном вкладе М.И. Тубянского в пополнение коллекции фонда не оправдалась, данные эпизоды, зафиксированные в архивных документах ИВР РАН, позволяют включить его имя в историю развития фонда.

«Архивные материалы к биографии и деятельности М.И. Тубянского» подготовлены к публикации М.Н. Кожевниковой. Публикация содержит краткий очерк жизни и деятельности М.И. Тубянского, охватывающий три периода (учёбы в университете; переводческой, преподавательской, исследовательской деятельности в Петрограде-Ленинграде; жизни и деятельности в Монголии до 1936 г. и последний год жизни в Ленинграде), а также архивные материалы,

представляющие эти периоды, прежде всего, его письма разных лет, обращённые к Р. Шейнман, Ф.И. Щербатскому, Ф.С. Ольденбургу.

Две статьи посвящены истории рукописного собрания индийского фонда ИВР РАН.

Это работа крупного специалиста в области восточной палеографии *М.И. Воробьевой-Десятковской* «Языки и типы письма как аспект изучения буддийской коллекции индийского фонда ИВР РАН». Статья посвящена аналитическому описанию языков, типов письма и способов оформления буддийских рукописей, сложившихся в рамках истории индийской рукописной культуры. На материале буддийской части индийского фонда ИВР РАН продемонстрирована органическая связь буддийского письменного наследия с предшествующими этапами развития искусства индийской рукописной книги в аспекте материала (пальмовый лист) и оформления. Установлена историко-культурная новация, привнесённая буддизмом: появление новых видов письма, приспособленных для записи текстов буддийского канонического корпуса.

Е.П. Островская в статье «Буддийское рукописное историко-документальное наследие северной и северо-западной Индии в составе индийского фонда ИВР РАН» осветила историю коллекционирования и состав буддийских рукописей, хранящихся в индийском фонде ИВР РАН. Особое внимание уделено письменным памятникам буддизма на санскрите в составе этой коллекции. Исследование, проведённое автором, показало, что санскритские рукописи преимущественно представляют произведения постканонической традиции.

Надеемся, что сборник будет способствовать продвижению проблематик классического востоковедения и популяризации результатов российских исследований, а также будет полезен в практике высшей школы и постдипломного образования в качестве дополнительной литературы по широкому кругу востоковедных дисциплин.

Слова искренней благодарности адресованы директору ИВР РАН Ирине Федоровне Поповой за неизменную поддержку направлений исследований, результаты которых представлены в сборнике; рецензентам: доктору филологических наук Ирине Владимировне Кульганек, доктору культурологии, профессору Ольге Ивановне Даниленко за ценные конструктивные замечания; Александру Ильичу Голоду за подготовку издания.

Т.В. Ермакова

Буддологические исследования

Е.П. Островская

С.Ф. Ольденбург — организатор и методолог отечественной буддологической школы

В классическом востоковедении имя акад. С.Ф. Ольденбурга (1863–1934) неразрывно связано с формированием системно-исторического подхода к буддизму. Во второй половине 1890-х гг. С.Ф. Ольденбург выступил инициатором нового для науки того времени направления исследований — изучения процесса продвижения буддизма из Индии в Центральную Азию и на Дальний Восток на материале письменных памятников и культурного наследия. Статья посвящена вкладу учёного в становление отечественной буддологической школы, получившей международное научное признание в первой трети XX в.

Ключевые слова: С.Ф. Ольденбург, Санкт-Петербургская буддологическая школа, буддизм, Институт буддийской культуры АН СССР.

В настоящей статье рассматривается роль С.Ф. Ольденбурга (1863–1934) в обновлении объекта, предмета и методологического подхода в области буддологии, формировавшейся на протяжении XIX в., и его организаторский вклад в развитие изучения процесса распространения буддизма из Индии в Центральную Азию и на Дальний Восток. Это тематически многогранное направление стало приоритетным в трудах учёных отечественной буддологической школы первой трети XX в. — акад. Ф.И. Щербатского (1866–1942) и его учеников, работавших в непосредственном контакте с С.Ф. Ольденбургом. Научная деятельность основоположников и членов этой школы — Б.Б. Барадийна (1878–1937), А.И. Вострикова (1904–1937), Е.Е. Обермиллера (1901–1935), О.О. Розенберга (1888–1919), Б.В. Семичова (1900–1981), М.И. Тубянского (1893–1937) заложила прочный фундамент российской буддологии.

Идейное становление С.Ф. Ольденбурга началось на заре эпохи модернизма в истории русской и западноевропейской культуры. Решение стать востоковедом, как на склоне лет вспоминал учёный в своём эссе «Мысли о научном творчестве» (1933), созрело у него под влиянием книг о Востоке, отмеченных характерным для той эпохи ориентализмом. Из прочитанного в гимназические годы он заключил, что «Восток» в понимании европейцев есть нечто кардинально отличное от их собственного культурного мира — «Запада», и проникся стремлением самому проверить, так ли это в действительности (Ольденбург, 2012, с. 469). Индостан заинтересовал юного Ольденбурга как один из древних очагов культурной истории человечества. Юноша мечтал об экспедициях и находках

не известных науке рукописей. Движимый романтическими мечтами, он в 1881 г. поступил на факультет восточных языков Санкт-Петербургского университета по санскритско-персидскому разряду.

В период студенчества незаурядно одарённый и трудолюбивый С.Ф. Ольденбург получил фундаментальное филологическое образование, обучаясь у выдающихся представителей российского классического востоковедения. На занятиях с проф. К.А. Коссовичем (1814—1883), глубоким знатоком мёртвых языков и древних письменностей Востока, он овладел ведийским санскритом и авестийским языком. Под руководством проф. И.П. Минаева (1840—1890) он изучал классический санскрит и пракриты — среднеиндийские языки, в том числе язык пали, считавшийся тогда наиболее важным в подготовке индианиста-буддолога. Акад. К.Г. Залеман (1849—1916), учёный с мировым именем, директор Азиатского музея Академии наук, преподавал С.Ф. Ольденбургу древнеперсидский и среднеперсидский языки по индивидуальной расширенной программе. А проф. В.Р. Розен (1849—1908) не только ввёл будущего учёного в область арабской филологии, но и приобщил его к своим новаторским замыслам относительно перспектив развития российской науки о Востоке.

Именно В.Р. Розен оказал преимущественное идейное влияние на самоопределение С.Ф. Ольденбурга в области изучения буддизма и его дальнейшую научно-организационную деятельность. В.Р. Розен в начале 1880-х гг. разрабатывал долгосрочную программу развития отечественного востоковедения с учётом уникального геостратегического и культурно-исторического статуса Российской империи. Россия мыслилась В.Р. Розеном как европейская держава, обладающая обширными азиатскими территориями и давним историческим опытом позитивного сотрудничества с культурными мирами зарубежного Востока. Соответственно основная задача российских востоковедов, согласно В.Р. Розену, должна была состоять в изучении истории и культуры азиатских народов России, исповедующих ислам и буддизм, и тех историко-культурных регионов за её пределами, в которых эти религии зародились и обрели своё институциональное оформление.

Эти новаторские для того времени идеи увлекли не только С.Ф. Ольденбурга, но и таких неординарно мыслящих и высокоталантливых студентов факультета восточных языков, как В.В. Бартольд (1869—1930) и Н.Я. Марр (1864—1934). Каждому из молодых единомышленников В.Р. Розена было суждено основать новые направления и целые области востоковедных исследований и стать связующим звеном в российском востоковедении досоветского и советского периодов, простирая своё идейное влияние в общественную жизнь за пределами академической науки (подробнее см.: Тольц, 2013, с. 25—35).

Для науки, полагал В.Р. Розен, наибольший интерес представляют исторические узлы культурного, политического и экономического взаимодействия между разноязычными этносами — носителями различных религиозных воззрений (см.: Марр, 1909, с. 13). Культурное пространство Российской империи, подчёркивал

учёный, сформировалось именно в ходе такого многомерного взаимодействия «Востока» и «Запада». А поэтому, указывал он, научная позиция отечественных учёных-востоковедов должна базироваться на теоретически обоснованном отказе от метафизического противопоставления этих категорий.

Разработанная В.Р. Розеном научная программа была чрезвычайно близка умонастроениям С.Ф. Ольденбурга. В дальнейшем идеи В.Р. Розена послужили стимулом к развёртыванию той системной критики европоцентризма, которая прослеживается в статьях акад. Ольденбурга, опубликованных в 1931 г., — «Советское востоковедение» и «Востоковедение в Академии наук на новых путях». Хотя обе они написаны в несколько политизированном ключе, характерном для советской научной публицистики тех лет, в них отчётливо представлены именно те доминанты анализа категорий «Восток» и «Запад», которые были намечены В.Р. Розеном и определяли собой теоретический подход С.Ф. Ольденбурга к проблемам изучения культурного наследия и исторических религий азиатских народов.

Приверженность научной программе В.Р. Розена послужила для С.Ф. Ольденбурга мощным импульсом к осмыслению буддизма в качестве исторического явления, зародившегося и достигшего зрелости в культуре Индии в период древности и раннего средневековья. Молодой учёный сфокусировал своё исследовательское внимание на той ветви буддийской традиции, которая распространилась в процессе своего исторического продвижения за пределы Индостана на территории, населённые бурятами и калмыками. В буддологической номенклатуре XIX в. эта ветвь, представленная санскритскими письменными памятниками Индии и огромной по объёму буддийской литературой Центральной Азии и Китая, именовалась «северным буддизмом».

Следует подчеркнуть, что во второй половине 1880-х гг. буддология как предметно специализированная отрасль классического востоковедения только начинала отпочковываться от индианистики. Санскритское письменное наследие северного буддизма ещё не вызывало серьёзного научного интереса. Лидирующие позиции в то время занимала англо-германская буддологическая школа, представленная трудами её классиков — Т.У. Рис-Девидса, Г. Ольденберга, Р. Чилдерса, Г. Уарена. Источниковую основу этих трудов составляли тексты Типитаки — канона южной традиции, письменно зафиксированного на языке пали. Южный буддизм в отличие от северного, исторически представленного школами трёх направлений — Шравакаяной (Северной Хинаяной), Махаяной и Тантрой (Ваджраяной), был традицией лишь одной хинаянской школы — *тхеравады*, распространившейся из Индии на Цейлон и в Юго-Восточную Азию. Однако именно эта традиция, нерепрезентативная для всего идеологического спектра буддизма как мировой религии, рассматривалась классиками англо-германской школы в качестве приоритетного объекта изучения, так как Типитака (Палийский канон), сохранившаяся в полном составе, расценивалась ими как наиболее древнее и единственно аутентичное изложение учения Будды.

Англо-германская буддологическая школа занималась в 1880-х гг. преимущественно текстами только двух разделов Палийского канона — Суттой и Винаей, содержащими проповеди и наставления Будды. Третий раздел канона, Абхидхамма, оставался практически не затронутым исследованиями, поскольку входящие в него семь философских трактатов приписывались авторству учеников и последователей основателя вероучения. В основу такой избирательности, как указывает В.Г. Лысенко, были положены методологические принципы протестантской либеральной теологии (Лысенко, 2007, с. 108), согласно которым религия Христа представлена в первоначальной евангельской проповеди, а патристические произведения и религиозно-философская схоластика могут вызывать интерес только в аспекте истории церкви. Экстраполяция такого подхода в область буддологии была направлена на реконструкцию «первоначального буддизма», относительно которого буддизм исторический во всём многообразии своих письменных памятников и живых национальных социокультурных форм интерпретировался как деградация «религии Будды». В подобной трактовке отчётливо проглядывал европоцентризм, пренебрегавший живыми традициями «туземных» народов и ориентированный на признание ценности лишь древних пластов культуры Востока.

Научный руководитель С.Ф. Ольденбурга И.П. Минаев также занимался исследованием палийских канонических текстов. Однако он не разделял подхода англо-германской школы, полагая, что буддизм изначально формировался как историческое явление. Первым среди востоковедов-индианистов он заявил о необходимости изучения истории этой религии путём исследования процесса формирования буддийских школ и направлений.

Аналогичной позиции придерживался и крупнейший британский индианист Ф. Макс Мюллер (1823—1900), который в содружестве со своим японским учеником источниковедом-буддологом Б. Нандзё приступил в начале 1880-х гг. к изучению и изданию санскритских произведений махаянского направления. Ф. Макса Мюллера и Б. Нандзё остро интересовала и Трипитака — буддийские канонические тексты северной традиции, кодифицированные школами Шравакаяны. Но об историческом существовании канонических произведений на санскрите было известно лишь по их переводам на китайский и тибетский языки, так как оригиналы Трипитаки не сохранились.

В 1883 г. Б. Нандзё издал Каталог рукописей китайских переводов Трипитаки из британской коллекции Indian Office Library — Библиотеки Департамента Индии (подробнее см.: Ермакова, 2012, с. 32—33). Это издание привлекло особое внимание С.Ф. Ольденбурга в постдипломный период, когда он был оставлен на кафедре санскритской словесности для подготовки к профессорскому званию и написания магистерской диссертации. Именно в те годы его интерес к северному буддизму начал приобретать вполне отчётливую научно-практическую направленность.

Сходную заинтересованность обнаружил С.Ф. Ольденбург и у своего младшего товарища — студента историко-филологического факультета Ф.И. Щербат-

ского, которому он преподавал в 1886/87 учебном году санскрит, заменяя отбывшего в научную командировку И.П. Минаева. Оба они высоко ценили возможность пользоваться консультациями акад. В.П. Васильева (1818—1900), выдающегося знатока китайских и тибетских текстов северного буддизма. В.П. Васильев ещё во время своего продолжительного прикомандирования к Пекинской православной миссии составил обширные описания буддийских текстов, канонизированных в Китае и Тибете, — переводов с санскрита и местных комментаторских произведений. Хотя эти труды оставались неопубликованными, они послужили для С.Ф. Ольденбурга и Ф.И. Щербатского драгоценным путеводителем в ещё не изученном ими громадном пласте источников.

К сожалению, В.П. Васильев, будучи автодидактом и учёным-одиночкой по складу личности, не создал научной школы. Большая часть его научного наследия не была издана и не получила своевременной известности в науке. С.Ф. Ольденбург справедливо расценивал это как огромное упущение для развития российской и мировой буддологии. Он посвятил научной деятельности В.П. Васильева две чрезвычайно значительные в историко-научном отношении статьи — «Василий Павлович Васильев как исследователь буддизма» (1900) и «Памяти Василия Павловича Васильева и о его трудах по буддизму» (1918). Важно отметить, что в обширнейших примечаниях ко второй из них учёный подробно охарактеризовал состояние буддологических знаний и основные научные школы того периода — англо-германскую, франко-бельгийскую и непосредственно связанную с наследием В.П. Васильева молодую отечественную, Санкт-Петербургскую (Ольденбург, 2012, с. 318—322), указав на труды Ф.И. Щербатского и его талантливейшего ученика О.О. Розенберга (там же, с. 316—322).

Ознакомление С.Ф. Ольденбурга с организацией западноевропейских буддологических исследований в 1887 г., в период его первой зарубежной научной командировки, заставило молодого исследователя задуматься о необходимости создания отечественной научно-издательской серии, посвященной письменным памятникам северного буддизма. Он заинтересовался теми методами коллективной работы, которые практиковались классиками англо-германской школы в подготовке научных изданий палийских рукописей. Т. Рис-Девидс с этой целью учредил Общество палийских текстов (Pali Text Society) и одноимённую серию. Хотя характерное для ранних изданий «Pali Text Society» безосновательное отождествление Палийского канона с общебуддийским «священным писанием» отвергалось С.Ф. Ольденбургом, планомерно поставленное введение буддийских письменных источников в научный оборот вызвало у него восхищение и стремление перенести этот новаторский опыт в российскую буддологию.

В данной связи важно подчеркнуть, что в востоковедной науке того времени источниковедение ещё не оформилось в качестве исторической субдисциплины. В области буддологии выбор того либо иного произведения для публикации зависел от индивидуальной инициативы и личных интересов исследователя. Плод

подобных усилий далеко не всегда оказывался репрезентативным и значимым в аспекте обогащения знаний о буддизме. Учреждение научно-издательских серий, начатое в западноевропейской ориенталистике, было направлено на упорядочение публикуемых текстов и являлось существенным шагом в становлении источниковедческих представлений о письменном наследии Востока. С.Ф. Ольденбург благодаря своим контактам с акад. В.П. Васильевым ясно осознавал, какой поистине огромный массив жанрово многоликих, разноязыких и разнописменных произведений создан в русле северного буддизма. Он надеялся в ближайшем будущем объединить международные научные силы для теоретически обоснованного и планомерного издания именно тех источников, которые позволяли бы достоверно судить об истории буддизма в Индии, Центральной Азии и на Дальнем Востоке.

В 1890-х гг. интерес С.Ф. Ольденбурга к северному буддизму сконцентрировался на вопросах публикации новонайденных в Восточном Туркестане буддийских памятников индийской письменности, которые поступали в Азиатский музей от генерала Н.Ф. Петровского (1837–1908), русского консула в Кашгаре. В 1894–1897 гг. учёный опубликовал две работы по данному направлению: «Отрывки кашгарских санскритских рукописей из собрания Н.Ф. Петровского» (1899) и «Предварительная заметка о буддийской рукописи, написанной письменами кхароштки» (1897). В числе обнаруженных им находок была рукопись на бересте, содержащая фрагмент «Дхармапады», одного из самых ранних буддийских памятников, свидетельствующий о древности северной ветви буддизма Индии.

Тем не менее мысль об учреждении буддологической научно-издательской серии на базе Российской Академии наук не отошла на второй план интересов С.Ф. Ольденбурга, продолжавшего тесно контактировать с В.Р. Розеном. В 1893 г. он приобщил к этим контактам Ф.И. Щербатского, научные планы которого были связаны с изучением санскритских письменных памятников буддизма.

В 1897 г. при поддержке В.Р. Розена, избранного к тому времени ординарным (т.е. действительным) академиком, С.Ф. Ольденбургу удалось осуществить свой замысел: академическое руководство дало добро на учреждение международной серии «*Bibliotheca Buddhica*. Собрание оригинальных и переводных буддийских текстов». Её проект, разработанный С.Ф. Ольденбургом, предусматривал издание произведений на санскрите, китайском и монгольском языках, а также публикацию исследований на русском и западноевропейских языках.

«*Bibliotheca Buddhica*» стала крупнейшим международным научным предприятием, в осуществлении которого приняли участие отечественные и зарубежные учёные, труды которых составили славу мировой буддологии: Ф.И. Щербатской, В.В. Радлов, Б.Я. Владимирцов, С.Е. Малов, О.О. Розенберг, А.А. Сталь-Гольштейн, Е.Е. Обермиллер, С. Бендал, С. Леви, Л. Фино, Л. де ла Валле Пуссен, Г. Керн, Нандзё Буньо, А. Грюнведель. С.Ф. Ольденбург вплоть

до конца своей жизни оставался редактором серии. За 40 лет своего существования «*Bibliotheca Buddhica*» обогатила науку 30 томами первоклассных изданий в более чем 100 выпусках.

Открытие в 1898 г. экспедицией Д.А. Клеменца в оазисах Восточного Туркестана археологических реликтов буддийской цивилизации I тыс. н.э. и обнаружение в 1899 г. результатов этих изысканий на II Международном конгрессе востоковедов в Риме послужили импульсом к созданию в 1903 г. Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. С.Ф. Ольденбург, избранный в том же году академиком, и Ф.И. Щербатской были включены в его состав. Их сотрудничество в Русском комитете сыграло важную роль в зарождении отечественной буддологической школы. В целях обеспечения экспедиционных обследований Тибета, закрытого в тот период для европейцев по указу правителя страны, С.Ф. Ольденбург и Ф.И. Щербатской решили подготовить молодого исследователя бурятского происхождения. Их выбор остановился на кандидатуре Б.Б. Барадийна, зачисленного вольнослушателем в Санкт-Петербургский университет, на факультет восточных языков. В течение трёх лет оба учёных руководили углублённой подготовкой Б.Б. Барадийна в области санскрита, истории буддизма и буддийской философии. Затем в соответствии с разработанным С.Ф. Ольденбургом планом Б.Б. Барадийн успешно совершил путешествие в Забайкалье для всестороннего ознакомления с повседневной культурой местных буддийских монастырей. Экспедиция Б.Б. Барадийна в Тибет, осуществлённая в 1905—1907 гг., пополнила собрания Азиатского музея буддийскими рукописями и старопечатными изданиями и явилась блистательным началом его дальнейшей научно-исследовательской деятельности.

С.Ф. Ольденбург уделял большое внимание становлению учёных-востоковедов бурятского происхождения, справедливо полагая, что именно они могут внести серьёзный вклад в изучение тибетской социокультурной формы буддизма, получившей распространение в Монголии и в среде буддийских народов России. Его называли своим учителем такие замечательные исследователи, как Г.Ц. Цыбиков (1873—1930), совершивший в 1899—1902 гг. под видом буддийского паломника первую научную экспедицию в Тибет, и Ц.Ж. Жамцарано (1880—1942), всесторонний знаток культурного, письменного и фольклорного наследия народов Центральной Азии.

С.Ф. Ольденбург развивал в своей индивидуальной научно-исследовательской деятельности два направления — изучение буддийского изобразительного искусства и палеографический анализ памятников индийской письменности из Центральной Азии. Учёный вёл и большую библиографическую работу, связанную с составлением аналитических обзоров научной литературы по Тибету. С 1904 по 1909 г. он регулярно помещал в «Журнале Министерства народного просвещения» рецензии на отечественные и зарубежные тибетологические публикации, проанализировав в общей сложности 28 книг и более сотни статей. Вплоть

до настоящего времени этот аспект научного наследия С.Ф. Ольденбурга учитывается в трудах по тибетскому буддизму и историографии Тибета.

Он также проявил себя в качестве исключительно успешного археолога. Возглавлявшиеся им Первая и Вторая Русские Туркестанские экспедиции (1909—1910 и 1914—1915 гг.)¹, существенно обогатили научные представления о буддийской цивилизации I тыс. н.э. Рукописи IV—XI вв., доставленные С.Ф. Ольденбургом в Азиатский музей из Дуньхуана (Западный Китай), позволили отечественным учёным второй половины XX в. выявить исходные тексты целого ряда произведений ранней Махаяны и определить периоды их более поздних обработок.

В 1910-х гг. на базе серии «*Bibliotheca Buddhica*» Ф.И. Щербатским был инициирован международный проект по введению в научный оборот фундаментального памятника буддийской философской мысли Индии — трактата Васубандху (IV—V вв.) «Абхидхармакоша» («Энциклопедия буддийской канонической философии»)². Этот обширный трактат, доступный в то время лишь в двух китайских и тибетском переводах, привлёк внимание Ф.И. Щербатского как источник, содержащий системную интерпретацию буддийского понятийно-терминологического аппарата и свод философских концепций школ Шравакаяны. С.Ф. Ольденбург всемерно поддержал инициативу своего коллеги. Участие в проекте наряду с Ф.И. Щербатским и О.О. Розенбергом принимали крупнейшие представители франко-бельгийской буддологической школы — Л. де ла Валле Пуссен и С. Леви, а также выдающийся японский источниковед-буддолог У. Огихара.

Важнейшей научной заслугой С.Ф. Ольденбурга явилась постановка задачи структурирования буддологического источниковедения как исторической востоковедной субдисциплины. Методологический подход к её решению базировался на анализе систем религиозного образования в буддийских сопредельных России странах и в монастырях-университетах Восточной Сибири. Молодые кадры Санкт-Петербургской буддологической школы занимались изучением того круга источников, на котором издавна воспитывались поколения представителей традиционной учёности. Первым приступил к этой работе в 1916 г. О.О. Розенберг, обследовавший систему буддийского образования в Японии. Позднее, в конце 1920-х — начале 1930-х гг., М.И. Тубянский изучал образовательную традицию в Монголии, а Е.Е. Обермиллер, А.И. Востриков, Б.В. Семичов — в Бурятии.

В итоге этой работы были определены перечни тибетских, китайских, монгольских источников, являвшихся переводами с санскрита, и выявлена номенклатура местных комментаторских и оригинальных произведений, характеризующих этапы формирования национальных социокультурных форм буддизма. По этим

¹ Об экспедициях С.Ф. Ольденбурга см.: Попова, 2008, с. 148—157, 158—175.

² Подробное описание хода выполнения проекта и его результатов см.: Ермакова, 2012, с. 38—43.

источникам можно было проследить историко-культурную динамику институционального оформления буддизма в странах Азиатско-Тихоокеанского региона. Многие из них были изданы в серии «*Bibliotheca Buddhica*».

Эпохальные события 1910-х гг. — Первая мировая война и Октябрьская социалистическая революция в России — разрушили былой уклад духовной жизни и существенно ослабили международные научные контакты. С.Ф. Ольденбург, посетивший в 1923 г. страны Западной Европы с целью восстановления связей между Российской академией наук и зарубежными научными центрами, изложил свои наблюдения о происшедших там переменах в небольшой по объёму книге «Европа в сумерках и пожарище войны: Впечатления от поездки в Германию, Англию и Францию летом 1923 г.» (Ольденбург, 1924). Он отметил нарастание шовинизма и признаки интеллектуального кризиса в кругах немецкой интеллигенции, искавшей духовную опору «в Библии, вегетарианстве, гимнастике, Ведах, загробной жизни, эвритмии, юдофобии, ненависти к французам» (там же, с. 45). В Англии С.Ф. Ольденбурга неприятно поразили такие новоявленные приметы государственной политики в сфере науки, как «неразумная экономия средств, выделяемых Британскому музею, узость управленческой мысли и чрезмерный техницизм», а во Франции — «ненависть к Германии и немцам» (там же, с. 101–102).

Российский академик убедился и в том, что прежние формы международной кооперации в области востоковедных исследований уходят в прошлое. В 1900-х — 1910-х гг., когда по следам русских путешественников-первопроходцев осуществлялся археологический штурм Центральной Азии, международное востоковедное сообщество координировало свои усилия в исследовательских проектах по изучению письменного и художественного наследия ископаемой цивилизации, расшифровке неизвестных систем письма и мёртвых языков, атрибутированию ценнейших находок. Но в ситуации послевоенной националистической взаимной отгороженности перспективы скорого возрождения этого плодотворного опыта не просматривались. И хотя работа над международным проектом по введению «Абхидхармакоши» в научный оборот ещё продолжалась, надеяться на её завершение на базе серии «*Bibliotheca Buddhica*» уже не приходилось.

Но послевоенный мир динамично изменялся, и С.Ф. Ольденбург как непреходящий секретарь Академии наук вдумчиво вёл поиск новых моделей организации востоковедных и, в частности, буддологических исследований. В 1926 г. он снова посетил Западную Европу и обнаружил там инновационные формы институционализации науки³. В Германии учёного заинтересовало такое организационное нововведение, как специализированный научно-исследовательский институт, и в особенности Венгерский институт, образованный при Берлинском университете. Это учреждение специализировалось на изучении языков, истории и куль-

³ О впечатлениях и встречах С.Ф. Ольденбурга во время этой его последней зарубежной командировки см.: Ольденбург, 1927, а также Каганович, 2013, с. 133–134.

туры финно-угорских народов. Стволовым объектом исследований в Венгерском институте выступала именно культура финно-угорских этносов в её типологическом единстве и национальных особенностях. Свои наблюдения и аналитические размышления учёный изложил в статье «Новые научные учреждения Берлина», в которой подчеркивалась практическая целесообразность заимствования германского инновационного опыта организации науки (Ольденбург, 1926, с. 100).

Тема создания в СССР специализированных научно-исследовательских институтов получила дальнейшее развитие в программной статье С.Ф. Ольденбурга «Всесоюзная Академия Наук», опубликованной в 1927 г. в общественно-политическом периодическом издании «Печать и революция». В ней учёный счёл необходимым сказать и о желательности учреждения Института буддийской культуры (далее — ИНБУК) для развёртывания в области буддологии коллективной плановой научно-исследовательской работы. С.Ф. Ольденбург подчеркивал, что именно Ф.И. Щербатской, научный лидер, обладающий международным признанием, способен возглавить такую работу.

К тому времени Ф.И. Щербатской, избранный в 1918 г. академиком, располагал хорошо известными С.Ф. Ольденбургу молодыми буддологическими кадрами, получившими университетское образование уже в советский период. Б.В. Семичов, Е.Е. Обермиллер, А.И. Востриков имели высокий уровень филологической подготовки, позволявший работать с санскритскими, палийскими, тибетскими и монгольскими письменными памятниками, и опыт научно-исследовательской экспедиционной деятельности в буддийских монастырях Восточной Сибири. М.И. Тубянский, более старший по возрасту ученик Ф.И. Щербатского, прекрасно зарекомендовал себя как высокоэрудированный научный сотрудник Азиатского музея, подведомственного С.Ф. Ольденбургу. К работе в ИНБУКе планировалось привлечь и молодого учёного-китаиста Б.А. Васильева.

По мысли С.Ф. Ольденбурга, научно-исследовательскому институту, предназначенному для изучения буддийской культуры во всём её полиэтническом многообразии, надлежало иметь структурные подразделения, соответствующие историко-географическим векторам распространения буддизма из Индии на Дальний Восток (в Китай и Японию), в Тибет и Монголию. Такая структура позволяла соединить характерный для классического востоковедения регионально-страноведческий принцип специализации подразделений с инновационным проблемно-тематическим способом планирования научно-исследовательской работы, предполагавшим комплексную интеграцию полученных результатов.

Задуманная С.Ф. Ольденбургом модель организации исследований базировалась на системно-историческом подходе к изучению буддийского письменного наследия как ключевого культурно-исторического явления. Во второй половине 1920-х гг. учёные отечественной буддологической школы уже достаточно отчетливо представляли себе исторический процесс продвижения буддизма в различные регионы Азии. Большую роль в этом сыграли манускрипты, добытые

С.Ф. Ольденбургом в обеих Русских Туркестанских экспедициях. Находки рукописей, содержащих фрагменты ранних буддийских текстов на санскрите и северо-западных пракритах, обнаружение в Дуньхуане скрипториев, где выполнялись переводы санскритских произведений на китайский язык, подтверждали преимущественную роль северной традиции в ходе превращения буддизма в мировую религию.

Изучение этого многомерного процесса требовало в первую очередь системного упорядочения знаний о языковом аспекте буддийской культуры как типологической целостности. С.Ф. Ольденбург и Ф.И. Щербатской предполагали конкретизировать эту задачу в планах ИНБУКа, намечая составление палисанскритско-тибетско-китайского Буддийского терминологического словаря. Эта работа должна была объединить деятельность всех подразделений института.

В структуре ИНБУКа предполагалось также наличие специальной буддологической библиотеки для обслуживания производственных нужд научного персонала. В целях публикации промежуточных результатов текущих исследований С.Ф. Ольденбург считал необходимым учредить периодическое издание с грифом АН СССР — «Ежегодник ИНБУК». Итоговые монографии планировалось издавать в серии «*Vibliotheca Buddhica*» на русском и западноевропейских языках.

С.Ф. Ольденбург был убеждён также и в необходимости создания при ИНБУКе общественной координационно-экспертной инстанции, в функции которой входили бы вопросы коллегиального обсуждения планов научно-исследовательской работы ИНБУКа, оценки её результатов и развития сотрудничества с зарубежными буддологическими центрами. Таким органом должен был стать Научный совет. В его состав планировалось включить не только авторитетных российских и зарубежных востоковедов, но и буддийских деятелей — репрезентов традиционной учёности.

В 1927 г. С.Ф. Ольденбург совместно с Ф.И. Щербатским и М.И. Тубянским подписал Объяснительную записку об учреждении ИНБУКа в составе АН СССР (Известия АН СССР, 1928, с. 1601–1704) и направил этот документ на рассмотрение в Совнарком. 13 марта 1928 г. правительственным решением были одобрены Устав института и кандидатура Ф.И. Щербатского на пост его директора.

Уставной целью деятельности ИНБУКа заявлялось «всестороннее изучение буддийской культуры и её форм, как в процессе их исторического развития, так и в современном состоянии, в различных странах и среди различных народностей». Её конкретизация была представлена в 10 задачах, определявших направления исследований. В частности, предполагалось развёртывание экспедиционного поиска рукописей и старопечатных изданий на территориях СССР и сопредельных стран, населённых буддийскими народами, чтобы обеспечить пополнение собраний Азиатского музея. Ставились задачи научной публикации письменных памятников, выполнение комментированных переводов

и исследований источников, репрезентативных в аспекте изучения истории буддийской культуры.

Наряду с этим в пункте 2.2. Устава формулировалась проблема «изучения отдельных отраслей знания, входящих в состав буддийской культуры или развивавшихся под её влиянием». Этот пункт представляет особый интерес в аспекте понимания характерного для отечественной буддологической школы системного метода исследования буддизма как культурно-исторического явления. Оформившаяся в Индии система буддийской культуры выработала парадигму, именуемую «10 наук». Пять из них — философия постканонической Абхидхармы, грамматика, логика, медицина и технология — считались основными, а другие пять — поэтика, метрика, лексикография, драматургия и театральное искусство, астрология/астрономия — вспомогательными. В состав философии постканонической Абхидхармы входили произведения Васубандху и трактаты крупнейших представителей махаянских школ *мадхъямака* и *виджнянавада*. Под «грамматикой» имелось в виду изучение языка канонических текстов (санскрита в северной традиции и пали — в южной), а также языков местных письменных традиций, исторически связанных с процессом рецепции буддизма. Наука логики (санскр. *ньяя*) считалась фундаментом буддийской учёности, так как выступала не только необходимым инструментом развития философского дискурса, но и оружием защиты буддизма в диспутах с идейными оппонентами.

Медицина наряду со своими практическими функциями лечения болезней и поддержания здоровья наделялась идеологической сверхзадачей укрепления народной веры в силу учения Будды, который согласно сформировавшимся в Индии представлениям выступал покровителем и наставником врачей.

Технология являлась теоретической областью знаний о строительстве буддийских культовых сооружений и их художественном убранстве. В рамках этой традиционной науки развивались учения о проектировании монастырских комплексов, в том числе пещерных, об искусстве пластической и живописной иконографии, фресковой живописи, художественной резки по камню и дереву. Пять вспомогательных наук также были тесно связаны с религиозно-идеологическим ядром буддизма.

Эти науки осваивались во всех этногеографических ареалах укоренения буддизма. Становление национальных форм буддийской культуры в Тибете, Китае, Монголии, а затем и в этнической среде бурят и калмыков порождало уникальные явления синтеза традиций и художественные шедевры мирового значения. Задача «изучение отдельных отраслей знания, входящих в состав буддийской культуры», запланированная в Уставе ИНБУКа, была направлена на выявление общего и особенного как в историческом наследии буддизма, так и в его живом многомерном бытии.

О научно-исследовательской работе сотрудников ИНБУКа можно судить на основе документации этого учреждения, хранящейся ныне в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН, а также по трудам, завершённым и вышед-

шим в свет уже после ликвидации института, и некоторым неопубликованным исследованиям и материалам, отложившимся в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН и в персональном фонде акад. Ф.И. Щербатского.

План научно-исследовательской работы ИНБУКа распределялся по секциям Индии, Тибета, Монголии, Китая и Японии, каждая из которых имела собственного учёного секретаря, ответственного за ведение плановой и отчётной документации. Должность заведующего секцией не предусматривалась штатным расписанием, так как руководство сравнительно малочисленным персоналом института и вопросы научной политики являлись предметом ведения директора.

Б.В. Семечов временно исполнял обязанности учёного секретаря секции Индии. Как свидетельствуют отчётные документы, он подготовил к печати трёхязычный индекс к словарю «Махавьютпатти»⁴, составил санскритский и тибетский индексы к трактату «Абхисамая-аламкара», над исследованием санскритского оригинала и тибетского перевода которого работал Е.Е. Обермиллер. Б.В. Семичов также занимался сбором лексикографических материалов для палисанскритско-тибетско-китайского Буддийского терминологического словаря.

Учёным секретарем секции Тибета был назначен А.И. Востриков. Ему поручались подготовка к изданию трактата Дигнаги (V–VI в.) по науке логики «Хетучакра» и выполнение комментированного перевода этого произведения на русский язык. А.И. Востриков проводил также сопоставительный анализ буддийских трактатов по науке логики «Праманавартика» Дхармакирти (VII в.) и Комментария Девендрабуддхи (VII в.) с брахманистскими произведениями «Ньяявартика-татпарья-тика» и «Татвабинду» Вачаспатимишры (IX в.). В конечном итоге столь объёмной работы учёному предстояло выявить способы терминологической адаптации санскритского логико-теоретического аппарата в Тибете. Привлечение произведений выдающегося индийского мыслителя Вачаспатимишры позволяло аналитически реконструировать ход развития эпистемологии и логики в Индии, где буддийская мысль концептуально оттачивалась в полемической конфронтации с брахманизмом.

В отчётах указаны названия подготовленных А.И. Востриковым для «Ежегодника ИНБУК» пяти статей: «О тибетском диалектическом методе», «О комментариях на Праманавартику», «Обзор содержания сочинения Праманавартика и порядок его глав», «О тибетской литературе по Абхидхармакоше», «О грамматике Панини в Тибетском Каноне». Была сформулирована и новая тема — «Издание китайского текста и перевода трактата Васубандху «Тарка-

⁴ Буддийский терминологический словарь, составленный в период раннего средневековья; впервые был подготовлен к изданию И.П. Минаевым. Эту работу продолжил выдающийся индолог-палеограф Н.Д. Мионов (1880–1936), который в 1911 г. издал Махавьютпатти в серии «Bibliotheca Buddhica» (XIII), снабдив его указателем. Данное издание послужило основой немалого количества буддологических работ, выполненных западноевропейскими и японскими учёными XX в.

шастра» с привлечением тибетских и китайских источников». Работа над ней велась А.И. Востриковым в соавторстве с Б.А. Васильевым, учёным секретарем секции Китая и Японии.

В соавторстве с Ф.И. Щербатским А.И. Востриков составлял «Граматику и хрестоматию тибетского языка». В отчётных документах указано, что этот труд был завершён и подготовлен к печати, однако его архивный поиск до сих пор не увенчался успехом.

Результаты текущих исследований по секции Китая и Японии представлены в отчётах тремя статьями Б.А. Васильева: «О буддийском влиянии на китайскую литературу», «О китайской и японской литературе по Абхидхармакоше», «Очерк Буддийской Академии Китая». Отмечено, что Б.А. Васильев проводит сбор материалов для составления «Библиографии буддийской литературы Китая и Японии» и для Буддийского терминологического словаря.

Учёным секретарем секции Монголии состоял Е.Е. Обермиллер. Исключительно одарённый, трудолюбивый и плодовитый учёный, он за время работы в ИНБУКе завершил перевод на английский язык произведения выдающегося тибетского мыслителя и историографа Будона Ринчендуба (XIV в.) «История буддизма в Индии и Тибете» и опубликовал эту работу в виде двухтомника в Лейдене (1931). В серии «*Bibliotheca Buddhica*» вышел в свет его труд «Санскритско-тибетский и тибетско-санскритский индексы к сочинениям Nyayabindu и Nyayabindutika, изданным акад. Ф.И. Щербатским» (на английском языке). Наряду с другими членами ИНБУКа Е.Е. Обермиллер собирал материалы для Буддийского терминологического словаря по индийским, тибетским и монгольским источникам.

Акад. Ф.И. Щербатский совмещал административную работу с собственными исследованиями по двум направлениям: изучение тибетского текста «Абхидхармакоши» и завершение двухтомной фундаментальной монографии «Буддийская логика», которую он писал на английском языке.

ИНБУК просуществовал вплоть до 30 марта 1930 г., когда началась реорганизация академических востоковедных учреждений. Общим собранием Академии 4 апреля 1930 г. был утверждён проект образования многопрофильного научного концерна — Института востоковедения АН СССР (далее — ИВ АН СССР). В него влились Азиатский музей, Коллегия востоковедов, ИНБУК и Тюркологический кабинет. С.Ф. Ольденбург единогласно был избран его директором⁵.

Структура ИВ АН СССР имела характер регионально-страноведческого кабинетного деления, и С.Ф. Ольденбург надеялся, что центром буддологических исследований под руководством Ф.И. Щербатского станет Индо-тибетский кабинет. Однако в общественной жизни страны нарастал шквал ожесточённой

⁵ В данном контексте мы не затрагиваем драматичный сюжет смещения С.Ф. Ольденбурга с должности неперемного секретаря Академии, всесторонне освещённый в труде Б.С. Кагановича. См.: Каганович, 2013, с. 181–199.

антирелигиозной пропаганды и критики классического востоковедения. Такая атмосфера не располагала к изучению письменных памятников буддизма. Задуманный Ольденбургом коллективный проект перевода палийских джатак (нравоучительных повествований, включенных в состав Типитаки) так и остался нереализованным. Поощрялись лишь темы, связанные с социально-экономической и политической историей стран Востока. С.Ф. Ольденбург, Ф.И. Цербатской, Е.Е. Обермиллер, А.И. Востриков и Б.В. Семичов переключились на выполнение комментированного перевода с санскрита обширного трактата о науке политики «Артхашастра». М.И. Тубянский с 1928 г. находился в Монголии, в научной командировке.

Решения по вопросам научной политики в ИВ АН СССР принимались дирекцией — новым для академических учреждений коллективным административным органом, и С.Ф. Ольденбургу оставалось лишь визировать их⁶. В состав дирекции входили наряду с ним заместитель директора, учёный секретарь, назначавшийся внеинститутскими инстанциями, секретарь партбюро, молодёжь из числа аспирантов и руководители общественных организаций института. О том, какие контрпродуктивные для развития буддологии вердикты выносились этим органом, свидетельствует протокол заседания дирекции от 1 января 1932 г.: «Все работы гг. Обермиллера и Тубянского по Библиотеке Буддика, не рекомендуемые ИВ (ИВ АН СССР, — Е.О.) для широкого распространения, не передавать в печать, а в виде оттисков хранить в ИВ для научной работы»⁷. Внести какие-либо коррективы в подобные формулировки акад. С.Ф. Ольденбург был не в праве.

Последней буддологической работой учёного стала статья «Буддизм и массовые культы», увидевшая свет лишь через многие десятилетия после его кончины (Ольденбург, 1991). Несмотря на свою незавершённость и неотделанность, она исключительно важна для характеристики того подхода, который С.Ф. Ольденбург развивал в качестве представителя отечественной буддологической школы. В ней подчёркивается, что буддизм следует рассматривать в первую очередь как одну из мировых религий. Учёный предостерегал исследователей от двух в равной степени ошибочных крайностей — редукции всего смыслового содержания буддизма к философии, либо усмотрения в этом учении некой уникальной разновидности атеистических убеждений.

Это методологическое предостережение вовсе не банально и до сих пор не утратило своей научной значимости в виду типологического отличия буддизма от авраамических религий. Это религиозное мировоззрение, отрицающее наличие божественного начала и существование души, вплоть до настоящего времени

⁶ О данном аспекте деятельности ИВ АН СССР в период директорства С.Ф. Ольденбурга см.: Каганович, 2013, с. 205–207; Васильков, 1999, с. 156.

⁷ Протокол заседания дирекции ИВ АН СССР. — СПбФ АРАН. Ф. 152. Оп. 1а, ед. хр. 247, л. 1.

преподносится в массовой зарубежной и отечественной культуре в качестве уникального духовного явления, якобы свободного от вероучительного компонента. А в эссеистике ряда представителей естественных наук буддизм изображается зачастую как опережающий время философский прорыв к проблематике теории относительности, холистического мышления и постнеклассической парадигмы рациональности. И подобные внеисторичные фантазии проникают в область социогуманитарного знания.

В статье «Буддизм и массовые культы» С.Ф. Ольденбургом был выдвинут и важнейший тезис о зависимости национальных форм буддизма от той социальной и этнокультурной среды, в которой эта мировая религия укоренялась, ассимилируя местные верования, мифологию и культы. С.Ф. Ольденбург, внимательно следивший за развитием социальной антропологии в Западной Европе и контактировавший с выдающимися французскими учёными М. Моссом и А. Мейе, глубоко понимал важность исследования истории буддизма и буддийской культуры с учётом тех концепций, которые создавались в этой области знаний.

Политические репрессии, развернувшиеся вскоре после ухода акад. С.Ф. Ольденбурга из жизни, прервали деятельность отечественной буддологической школы. Но в 1950-х гг., в период установления научных связей СССР и Индии, освободившейся от колониальной зависимости, имена основоположников школы и их реабилитированных учеников, хорошо известные индийским учёным-востоковедам, снова появились на страницах отечественных научных изданий. Дело, начатое С.Ф. Ольденбургом и И.Ф. Щербатским, было продолжено в трудах гениального исследователя рукописного наследия буддизма В.С. Воробьева-Десятовского (1927–1956), акад. Г.М. Бонгарда-Левина (1933–2008), В.И. Рудого (1940–2009), первым в мировой буддологии приступившего к переводу санскритского оригинала «Абхидхармакоши», и развивается современными учёными, работающими в Санкт-Петербурге, Москве, Улан-Удэ, Элисте, Новосибирске и других научных центрах России.

Литература

Васильков Я.В. Академик С.Ф. Ольденбург: Последние годы (Директор Института востоковедения АН СССР) // Наука и техника. Вопросы истории и теории. СПб., 1999.

Ермакова Т.В. Японские учёные — участники научно-издательских проектов санкт-петербургской буддологической школы // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга / Сост. Т.В. Ермакова и Е.П. Островская. СПб., 2012.

Каганович Б.С. Сергей Федорович Ольденбург. Опыт биографии. Изд. 2-е, исправл. СПб., 2013.

Лысенко В.Г. Ф.И. Щербатской и О.О. Розенберг о сравнительном методе в буддологии // Труды «Русской антропологической школы». Вып. 4 (часть 2). М., 2007.

Март Н.Я. Барон В.Р. Розен и христианский Восток // Памяти барона Виктора Романовича Розена / Сост. И. Крачковский. СПб., 1909.

Ольденбург С.Ф. Европа в сумерках и пожарище войны: Впечатления от поездки в Германию, Англию и Францию летом 1923 г. Пг., 1924.

Ольденбург С.Ф. Новые научные учреждения Берлина // Научный работник. 1926. № 78.

Ольденбург С.Ф. Впечатления о научной жизни в Германии, Франции и Англии // Научный работник. 1927. № 2.

Ольденбург С.Ф. Всесоюзная Академия наук // Печать и революция. 1927. № 7.

Ольденбург С.Ф. Востоковедение в Академии Наук на новых путях // Вестник Академии наук. 1931. № 2.

Ольденбург С.Ф. Советское востоковедение // Фронт науки и техники. 1931. № 7/8.

Ольденбург С.Ф. Буддизм и массовые культы // Ольденбург С.Ф. Культура Индии / Сост. и предисл. И.Ю. Крачковского. М., 1991.

Ольденбург С.Ф. Этюды о людях науки / Отв. ред. С.Д. Серебряный; сост., предисл., коммент. А.А. Вигасин. М., РГГУ, 2012.

Попова И.Ф. Вторая Русская Туркестанская экспедиция С.Ф. Ольденбурга (1914—1915) // Российские экспедиции в Центральную Азию в конце XIX — начале XX века. СПб., 2008.

Попова И.Ф. Первая Русская Туркестанская экспедиция С.Ф. Ольденбурга (1909—1910) // Российские экспедиции в Центральную Азию в конце XIX — начале XX века. СПб., 2008.

Приложение к Протоколу VII заседания ОИФ АН СССР от 13 апреля 1927 г. // Известия АН СССР. Серия VI. 1927. Т. XXI. Л., 1928.

Тольц В. «Собственный Восток России»: Политика идентичности и востоковедение в позднимперский и раннесоветский период / Вера Тольц; перевод с английского языка. М., 2013.

Summary

E.P. Ostrovskaya

S.F. Oldenburg as an Organizer and a Methodologist of the Russian School of Buddhist Studies

The topic of the article is S.F. Oldenburg's role in the forming of Russian school of Buddhist studies. The author demonstrates S.F. Oldenburg's key role in the researches concerning the spreading of Buddhism in Central Asia and Far East. Special attention is given to his research program of the Institute of Buddhist culture of USSR Academy of sciences and to the activities of members of the Institute during 1928—1930.

Key words: S.F. Oldenburg, Saint-Petersburg school of Buddhist studies, Buddhism, Institute of Buddhist Culture AS USSR.

Письма Высокомудрого Рэннэ (первая тетрадь, письма первое — седьмое)

Перевод с японского языка, комментарий, предисловие
В. Ю. Климова

Публикация представляет письма Рэннэ (1415—1499) к своим последователям как важный источник истории японского буддизма. Перевод на русский язык предпринят впервые. Обширный комментарий раскрывает реалии религиозной культуры средневековой Японии.

Ключевые слова: письма Рэннэ, религиозное движение икко-икки, школа Истинной Веры Чистой Земли, буддийский храм Хонгандзи.

Письма Рэннэ (1415—1499) к своим последователям представляют собой чрезвычайно важный источник для изучения как самой школы *Истинной Веры Чистой Земли*, так и социально-политической истории второй половины XV столетия. Последователи храма Восточного Хонгандзи (группа Отани) называют послания «о-фуми» (御文), а Западного Хонгандзи «гобунсё:» (御文章). Кроме того, значительно реже, можно встретить и другие названия: «личное послание» («сё:соку»「消息」), «драгоценные письма» (хо:сё:「宝章」), «письма-увещания» («кансё:»「勸章」 или же «сусумэбуми»「勸文」) и, наконец, «Письмо» («го-сё»「御書」).

В 1521 г. (1-й год эры Тайэй 大永元年) Эннэ (円如) (1491—1521), внук Рэннэ, под руководством отца Дзицунэ 実如 (1458—1525), из множества посланий выбрал 80 и объединил их в пять тетрадей («го-дзё: итибу»「御帖一部」), отсюда позже произошло название этого собрания: «письма, включенные в пять тетрадей» («дзё:най офуми»「帖内御文」). Некоторые японские исследователи, например, Касахара Кадзуо, даже высказывают предположение, что сам Рэннэ отобрал их (Касахара, 1972, с. 641). Письма, не вошедшие в эту подборку, известны под названием «послания, не включённые в тетради» («дзё:гай офуми»「帖外御文」). О точном их количестве трудно с уверенностью говорить, потому что на протяжении долгого времени обнаруживали ранее неизвестные.

В 1922 г. в (11-й год эры Тайсё: 大正十一年九月), издании «*Полное собрание писем Высокомудрого Рэннэ*» («Рэннэ сё:нин офуми дзэнсю:»「蓮如上人御文全集」), составителем которого был Токуси Ю:сё: 禿氏祐祥, было опубликовано помимо 80, отобранных в своё время Эннэ и

Дзицунё, ещё 166 посланий¹, не вошедших в подборку пяти тетрадей. По силе воздействия и значимости для последователей письма сравнивались со «свитком тигра» («тора-но маки» 虎の巻). В древнем Китае при династии Чжоу 周 был написан трактат по военному искусству «Рикито: санряку» 「六韜三略」, одна из частей которого получила название «свиток тигра». Позже в Японии «свиток тигра» получил широкое распространение среди воинов, которых обучали военному искусству. Передача знаний шла от Учителя к ученику при условии сохранения в тайне полученных знаний. По силе воздействия собрание писем последователи школы «Истинной Веры Чистой Земли» сравнивали с этим свитком. Позже, в 1937 г. (12-й год эры Сё:ва 昭和十二年), Инаба Масамару 稲葉昌丸 издал «Эпистолярное наследие Высокоумного Рэннё» («Рэннё сё:нин ибун» 「蓮如上人遺文」), в которое включил все известные ему письма общим количеством 221. Это издание использовано в нашей публикации. Инаба в отличие от Токуси разместил все письма в хронологическом порядке, выделяя послания, вошедшие в пять тетрадей, лишь жирной точкой на верхних полях книги, послания без даты разместил в конце. Кроме того, в первой половине 1990-х гг. вышло в свет «Собрание исторических материалов школы Истинной Веры» («Синсю: сирё: сю:сэй» 「真宗史料集成」), во втором томе которого Тиба Дзё:рю: 千葉乗隆 (1921—) опубликовал «Собрание писем» («Офумисю:» 「御文集」) в количестве 313 штук. Не исключено, что авторство некоторых поспешно признано за Рэннё. В 17-м томе «Серии: мысль Японии» опубликовано 78 писем Рэннё (40 из пяти тетрадей и 38, не вошедших в них). Отобрал их Касахара Кадзуо, как представляется, по принципу наибольшей связи с религиозным протестным движением, переросшим в открытое военное противостояние с некоторыми представителями светских властей (икко:-икки — 一向一揆).

Самое раннее послание, дошедшее до нас, датировано 1461 г. (2-й год эры Кансё: 寛正二年) и адресовано было основателю храму Дзэнрицудзи 善立寺 Канамори До:сай 金森道西. Рэннё тогда было 47 лет. Самое позднее послание датировано 1498 г. (7-й год эры Мэйю: 12-я луна 15-й день 明応七年十二月十五日, 26 января 1499 г. по григорианскому календарю), за три месяца до смерти (в 8-м году эры Мэйю: 3-ю луну 25-го дня, 5 мая 1499 г. по григорианскому календарю) и адресовано было священнику Хо:кэйбо: 法敬坊 и ученику Ку:дзэн 空善.

¹ Касахара Кадзуо говорит о 184-х посланиях в «Энциклопедии по истории японского буддизма» (Нихон буккё:си дзитэн 「日本仏教史辞典」). Токио, 2001. С. 101.

Рукопись посланий, включенных в пять тетрадей, в настоящее время хранится в городе Оми Хатиман-си префектуры Сига. В ней содержится большой объём информации, текст для лёгкости чтения и восприятия содержания простыми верующими написан каной, за исключением топонимов, имён собственных, буддийских терминов. В тех же письмах, которые не вошли в пять тетрадей, кану добавляли в необходимых случаях. Послания из пяти тетрадей расположены в хронологическом порядке с указанием девиза правления, года, луны и дня; письма без указания дня помещены в конце данной луны; без указания дня и луны — в конце года указанной эры; без указания года — в самом конце подборки. 58 писем из 80 имеют датировку, они собраны в первых четырёх тетрадях, 22 послания без указания даты сведены в пятой, последней тетради. В первую тетрадь включены 15 писем (первое датировано 1471 г. (3-м годом эры Буммэй 7-й луной 15-м днём), последнее — 1473 г. (5-м годом эры Буммэй 9-й луной 2-м днём). Во вторую тетрадь вошло 15 посланий (первое датировано 1473 г. — 5-й год эры Буммэй 12-я луна 8-й день, в последнем стоит дата 1474 г. — 6-й год эры Буммэй 7-я луна 9-й день). В третью тетрадь включено 13 писем: первое помечено 1474 г. (6-м годом эры Буммэй 7-й луной 14-м днём), последнее — 1476 г. (8-м годом эры Буммэй 7-й луной 18-м днём). В четвёртую тетрадь вошло 15 посланий: первое датировано 1477 г. (9-м годом эры Буммэй 1-й луной 8-м днём), а последнее — 1498 г. (7-м годом эры Мэйю: 11-й луной 21-м днём). В пятой тетради, как уже говорилось, представлены 22 письма без даты. Во многих изданиях, однако, можно встретить подборку, состоящую из 85 писем, потому что ещё сам Энно несколько позже отобрал дополнительно четыре письма, написанные Рэннэ летом перед смертью, так называемые «летние письма» («*нацу-но офуми*» 「夏の御文」), и ещё одно «Годзокусё»: «御俗姓」, в котором Рэннэ подчёркивает значимость учения Синрана и поминальной церемонии, проводимой каждый год в день его смерти.

Несмотря на кажущуюся простоту изложения, в письмах содержатся основные положения школы «Истинной Веры Чистой Земли», взятые из многих трактатов, недоступных пониманию простых верующих. Рэннэ проделал огромную подготовительную работу. Он с ранних лет конспектировал и тщательно штудировал все значимые священные тексты. В храме Ниси Хонгандзи до сих пор хранятся копии многих сочинений, переписанных рукой Рэннэ. Позже он обильно приводил цитаты из многих священных текстов и философских трактатов в письмах к последователям, отождествлённые нами и указанные в комментарии. В письмах также можно встретить немало скрытых цитат из сочинений китайских мыслителей. Иными словами, за кажущейся внешней простотой посланий скрывается в концентрированном виде информация из многих не только

буддийских, но и светских сочинений. Это позволяет говорить о значимости рассматриваемого письменного памятника при изучении средневековой истории Японии второй половины XV в.

Ниже приводится перевод семи писем из первой тетради, сделанный по подборке посланий Рэннэ, составителем которой является Идзумодзи Осаму 出雲路修 из серии «Библиотека Востока», т. 345. При этом, безусловно, учитывались и другие издания, указанные выше. На английском языке послания восьмого иерарха школы, по крайней мере, выходили два раза: в конце XIX в. (Goup, 1899) и во второй половине XX в. (Rogers, 1991). Впервые публикуемый комментированный перевод на русский язык осуществлён мною. С помощью подробного комментария продемонстрировано, что письма Рэннэ в узком контексте тесно связаны с традицией школы «Истинной Веры Чистой Земли» (дзё:до синсю: 浄土真宗), в широком контексте — с общими духовными и культурными ценностями средневековой Японии. Комментарии в данном случае, как представляется, для современного читателя имеют не меньшую ценность, чем сами письма, потому что Рэннэ многое, понятное для образованных японцев того времени, оставляет за скобками, не считая нужным специально оговаривать сюжеты и реалии, семантика которых для средневекового японца составляла ткань повседневности. Однако для наших современников, то есть по истечении более чем 500 лет, специальные разъяснения существенно необходимы.

Письма Высокомудрого Рэннэ в пяти тетрадах Тетрадь первая Письмо первое

Один человек спросил [у меня]: «Я пребываю в сомнениях²: вправде ли [священнослужители] считать последователей³ нашего направления⁴ непременно

² その分別を存知せず候。Соно фунбэтио дзондзи-сэдзу со:ро:. Бином 分別 в настоящее время читается как «бумбэцу» и имеет основное значение «разделение по видам, различие». В данном случае читается как «фунбэти» со значением «различие, распознавание, чёткое понимание». Таким образом, можно перевести: «У меня нет чёткого понимания». В предложенном тексте эта фраза переведена на русский язык: «Я пребываю в сомнениях».

³ 門徒 — монто, последователи. Дословно: «люди Врат». Этим термином чаще всего обозначали верующих школы «Истинной Веры Чистой Земли» (浄土真宗

своими учениками⁵ или же всё-таки [их] следует называть учениками [Амида] — нёрай⁶ и Святого⁷ [Синрана]. Кроме того, имея небольшое количество последователей, разбросанных по разным местам⁸, скрывают их от священнослужителей храмов, которым они подчиняются. И есть люди, которые говорят, что это неправильно. [Я] этого также совершенно не понимаю⁹. Хотелось бы любезно спросить [Вас] об этом.

дзэ:до синсю:). Кроме того, это направление амидаизма в просторечии называли «школой людей Врат» (門徒宗 монтосю:). Врата (門 мон) — в широком смысле — врата Закона Будды, в узком смысле врата конкретного храма, в случае школы «Истинной Веры Чистой Земли» врата основного храма школы — Хонгандзи.

⁴当流 (то:рю:) — наше направление. Обычно это слово использовали при выделении из всех направлений буддизма свою школу. В письмах Рэннэ следует понимать это как верующих храма Хонгандзи 本願寺.

⁵弟子 (дэси) — ученики. Дословно, это — люди, которые находятся в обучении у наставников, за которыми они следуют подобно младшим братьям и детям. Иными словами, верующие, следующие наставлениям своих священнослужителей.

⁶如来 (нёрай) — «Татхагата», «Так Пришедший». Одна из десяти уважительных титулатур Будды. В тетрадях Рэннэ им называют, как правило, Будду Амида (阿弥陀仏 Амида-буцу). В переводе приводится бином «нёрай». В японских текстах этот будда именуется Амида или в сокращенном варианте — Мида. У него также есть ещё два имени: 1) «Неизмеримая жизнь», или другой вариант перевода — «Неизмеримое Долголетие» — «Мурё:дзю» [無量寿] (на санскрите — Амитаюс), 2) «Неизмеримый Свет» — «Мугэко:» [無碍光] (второй иероглиф может писаться другим способом 無礙光) (на санскрите — Амитабха).

⁷聖人 (сё:нин) — Святой. Этим словом называли самых уважаемых иерархов буддийской церкви различных школ. В письмах речь идёт об основателе направления «Истинной Веры Чистой Земли» Синране 親鸞 (1173–1262). Рэннэ, за исключением самого первого послания, написанного в 1461 г. в возрасте 47 лет и не вошедшего в собрание писем из пяти тетрадей, величает Синрана *Святым*. В самом первом же послании к верующим он величает его *Высокомудрым* (上人 Сё:нин).

⁸在々所々に小門徒をもちて... — дзайдзай сёсё-ни сё:монто-о мотитэ... (在々所々に — дзайдзай сёсё-ни — там и сям. 小門徒 — сё:монто, верующие, которые напрямую не подчинены храму Хонгандзи, они находятся под прямым управлением какого-то священнослужителя. На русский язык переведена эта фраза: «имея небольшое количество последователей, разбросанных по разным местам».

⁹おなじくこれも不審千万に喉。Онадзiku корэ-мо фусин сэбан-ни со:ро:. Эта фраза переведена на русский язык: «[Я] этого также совершенно не понимаю». *Фусин* — глубокие сомнения, по которым хочется получить исчерпывающие объяснения, и *сэбан* — ныне редко встречающееся слово — *очень, весьма, чрезвычайно*.

Отвечаю. Эти сомнения представляются [мне] чрезвычайно¹⁰ важными. Я расскажу, что мне самому передали изустно, как должно быть. Слушайте внимательно. Покойный Святой¹¹ заметил: «У Синрана нет ни одного ученика»¹². Так изволил сказать. «Поэтому когда проповедую живым существам в десяти направлениях¹³ Учение Закона [Будды Амида-]нёрай, то всего лишь выступаю представителем¹⁴ нёрай. И никоим образом не распространяю новых Законов

¹⁰ もともと *мотомо* — естественно, само собой разумеется. В современном японском языке соответствует слову *もつとも*, *моттомо* в иероглифическом написании 尤も — *правильный, резонный*. В тексте оно сочетается с прилагательным 肝要 *каньё*: (もともと肝要 *мотомо каньё*:), переведено на русский язык: *чрезвычайно важный*.

¹¹ 故聖人 *косё:нин* — покойный Святой.

¹² Приводится дословная цитата из «Избранных записей скорбящего об отступничестве» (「歎異抄」 «Таннисё:»), раздел 6. Приведём здесь её в переводе В.П. Мазурика: «У меня нет ни одного ученика». И далее: «Когда бы я сам, по собственному замыслу и собственным силам проводил кого-либо к Молитве, он был бы моим учеником; однако называть своим учеником человека, произносящего Имя исключительно по воле Амида, нелепо» (Юйэн-бо, 1993, с. 494). В письме Рэннё приводится первая фраза этого пассажа: «親鸞は、弟子一人もまたず Синран-ва, дэси хитори-мо мотадзу». Поэтому и предлагается перевод не «У меня нет ни одного ученика», а «У Синрана нет ни одного ученика». В «Таннисё:» это же предложение — «親鸞は、弟子一人ももたずさふらう Синран-ва, дэси хитори-мо мотадзу со:ро:», в «Записи устного предания» («口伝鈔 Кудэнсё:»), написанном Какунё 覚如 (1270–1351), третьим настоятелем храма Хонгандзи: «親鸞は、弟子一人ももたず». В сочинении «改邪鈔 Гайдзясё:» («Выдержки записей по исправлению отклонений») иерарх Какунё по сути пересказывает приведённый в переводе Мазурика пассаж из «Таннисё:», заключая его словами, что по этой причине все последователи «есть спутники 同行 *до:гё:*. И не являются моими учениками». По сути Рэннё, взяв за основу высказывания Синрана, повторяет аргументацию Высокомудрого Какунё.

¹³ 十方衆生 — *дзиппо: дзюсё:* — живые существа в десяти направлениях. 十方, *дзиппо:*, *десять направлений* — этим словосочетанием выражают буддийское пространство: восток, запад, юг, север, северо-восток, юго-восток, юго-запад, северо-запад, а также верх и низ. 衆生, *сюдзё:*, живые существа. Перевод санскритского слова *sattva*. Во многих случаях этим термином указывают на людей, относящихся к миру иллюзий и заблуждений. В частности, это словосочетание из двух иероглифов 十方衆生 (*дзиппо: сюдзё:*) можно обнаружить в сутре «無量寿経 Мурё: дзюкё:», в той её части, где речь идёт о 48 обетах Будды Амида: 18-м, 19-м и 20-м.

¹⁴ Любопытно отметить, что Рэннё употребил привычный для людей того времени, особенно для сельских жителей, термин *управляющий поместьем* (代官 *дайкан*), приставив к нему уважительный префикс (御 *он*, чаще читается *го*) — 御代官 *он-дайкан*. Во второй половине XV в., кроме того, это слово несёт отпечаток вассально-

Синрана, я тоже верю в Учение Закона нёрай, и всего лишь довожу [их] до слуха людей. И ничему другому не учу. Могу ли я тогда их называть своими учениками». Так изволил сказать. Поэтому всех должно считать друзьями¹⁵, спутниками¹⁶. По этой причине Святой уважительно [их] называл соратниками, спутниками¹⁷. Тем не менее, в последнее время и авторитетные священнослужители¹⁸, сами¹⁹ не зная основной сути успокоенного сознания²⁰ нашего

сюзеренных связей. Таким образом, представляется, что иерарх видел себя не только управляющим «владений» Будды Амида, но и его верным вассалом. Рэннэ заимствовал и этот термин, и саму аргументацию из сочинения Какунё «改邪鈔 Гайдзясё:».

¹⁵ *とも* — *томо* — друзья. Написано каной, передаётся иероглифами 友, либо 朋, либо 伴 с тем же значением: друзья, соратники.

¹⁶ *同行* — *до:гё:* — спутники, попутчики. Какунё в «改邪鈔 Гайдзясё:» пишет, что «しかれば、みな、ともの同行なり。Поэтому все есть приятели-попутчики».

¹⁷ К словам *同朋 до:бо:* (друзья, приятели, соседи по келье) *同行 до:гё:* (спутники) добавлен уважительный префикс *御 он* (*御同朋 ондо:бо:*, *御同行 он до:гё:*), подчеркивая, таким образом, уважительное отношение к последователям школы. Повидимому, уважительное обращение к последователям с использованием префикса «*御 он*» восходит к «Таннисё:». В частности, в «Послесловии» можно найти это словосочетание «*御同朋 он-до:бо:*», когда у Синрана возникает спор с *誓観房 Сэйканбо:* и *念仏房 Нэмбудубо:*, учениками *Хо:нэна*. В приведённом случае *ондо:бо:* имеет значение не столько как «соратники», а скорее означает «последователи, ученики». Поэтому Мазурик и перевёл этот пассаж: «...Синран поспорил с некоторыми из соучеников [*Хо:нэна* — В.К.]. ...Сэйкан-бо, Нэмбучу-бо и другие [соученики — В.К.] возразили...» (Юйэн-бо, 1993, с. 504). Однако убедительных доказательств, что сам Синран при жизни использовал это словосочетание с вежливым префиксом, нет. Но в сочинениях его последователей сообщается, что Синран так обращался к своим последователям (Рэннэ. Офуми, 1978, с. 8).

¹⁸ *大坊主分* — *дайбо:дзубун* — дословно: «занимающие положение больших бонз», переведено на русский язык как: «авторитетные священнослужители». Так называли настоятелей небольших храмов, подчинённых не непосредственно иерарху школы, в данном случае Рэннэ, а его представителям *手次の坊主 тэцуги-но бо:дзу*, настоятелям храмов, непосредственно подчинённых Хонгандзи, стоявшего на вершине пирамиды. Таким образом, основу школы «Истинной Веры Чистой Земли» составляли сельские небольшие культовые сооружения, именуемые в школе «Истинной Веры Чистой Земли» «*道場 до:дзё:*», во главе их стояли низкого положения сельские священники «*道場坊 до:дзё:бо:*», более крупные местные храмы возглавляли «большие бонзы» «*大坊主 дайбо:дзу*». Все они подчинялись «*手次寺 тэцуги-дэра*», (их настоятелями были *手次の坊主 тэцуги-но бо:дзу*), которые, в свою очередь, подчинялись главному храму «*本山 хондзан*» — Хонгандзи *本願寺*. Таким образом, иерархические связи в школе «Истинной Веры Чистой Земли» строились по аналогии с социальными

направления²¹, особенно порицают²² тех из своих учеников, кто иногда посещает места, где слушают²³ разговоры о вере, а порой [из-за этого] рвут с ними отношения. С одной стороны, священнослужители сами не слышали разумных доводов веры²⁴, с другой стороны, таким образом мешают ученикам, поэтому и сами не укрепляются в вере, и ученики не укрепляются в вере, а жизнь тем временем проходит напрасно. Действительно нанёс вред и себе, и другим, и невозможно скрыться от этого греха. Постыдно и жалко.

отношениями светских феодалов. К примеру, сёгуну подчинялись «личные вассалы» (御家人 *гокэнин*, а во время правления сёгунов из дома Токугава кроме того, и 旗本 *хатамото*) и даймё, у которых были свои вассалы. То есть они выступали уже как вассалы вассалов (陪臣 *байсин*) по отношению к сёгуну. По-видимому, так называемые «большие бонзы» заинтересованы были скрывать от центрального храма настоящее количество последователей, уменьшая их число, тем самым занижали размер подношений, предназначенных храму Хонгандзи. Поэтому, вероятно, Рэннэ желал, чтобы все последователи, особенно не подчинённые напрямую храму Хонгандзи, совершали непосредственно паломничество (直参 *дзикасан*) в основной храм школы, подчинив их таким образом себе напрямую, минуя «больших бонз». Об этом можно найти свидетельства в письменном источнике «本福寺跡書 Хонфукудзи атогаки» («Оставшиеся записи храма Хонфукудзи»).

¹⁹ われ — варэ — я. В данном случае имеет значение 自分自身 — дзибун дзисин — сам, сами.

²⁰ 安心 — андзин — успокоенное сознание. Кроме того, Рэннэ часто использовал близкий по значению термин 信心 — синдзин — верующее сознание, переводится в данном случае просто как *вера*.

²¹ 一流 — итирю: — одно направление. Рэннэ имеет в виду «наше направление, направление последователей храма Хонгандзи».

²² 説諫 — сэттикан — порицание, увещевание, наставление. Редко встречающийся бином. Достаточно сказать, что в хорошо известном толковом японо-японском энциклопедическом словаре «広辞苑 Ко:дзиэн» на эту статью сэттикан в качестве примера приводится как раз цитата из этого письма. В современном языке с тем же значением используется слово 切諫 *сэккан*.

²³ 聴聞す — тёмонсу — слушать. Этот глагол Рэннэ часто использует в том случае, когда речь идёт о последователях, внимательно внимающих проповеди об Учении Будды.

²⁴ ... 坊主も、しかしかと信心の一理をも聴聞せず、... — бо:дзу-мо, сикасика-то синдзин-но итири-о-мо тёмон-сэдзу... — переведено: «...священнослужители сами не слышали разумных доводов веры...». *Сикасика-то* — в современном языке передаётся словами *たしかに тасика-ни, 十分に дзю:бун-ни* со значением *достоверно, определённо, достаточно, полно*. В данном случае предпочли слово *разумный*, поскольку лучше, по мнению переводчика, сочетается с остальной фразой: «разумные доводы веры».

В старинном стихотворении говорится:

«Радость.

В былые времена

ее трудно было заметить за рукавом кимоно.

А эту радость, которая переполняет всего меня,
трудно нынче вечером скрыть»²⁵.

Слова: «Радость. В былые времена её трудно было заметить за рукавом кимоно» означают, что в старину считали, не делая различий между смешанными и правильной практиками²⁶, если произносишь возглашения²⁷, то достаточно

²⁵うれしさを むかしはそでに つつみけり Урэсиса-о мукаси-ва содэ-ни цудумикэри こよひは身にも あまりぬるかな коёи-ва ми-ни-мо амаринурукана.

Это сочинение относится к стихотворениям, состоящим из «семи слов и двух строчек» (七言二句 *ситигон нiku*). Оно включено в антологию «和漢朗詠集 Вакан ро:эйсю:», составленную в 1012 г. (寛弘 9 年, девиз правления Канко: 9-й год, этот девиз приходится на время с 1004 по 1013 гг.) в рубрике под заголовком «поздравления» (慶賀 *кэйга*) аристократом Фудзивара-но Кинто: 藤原公任 (966–1041), включённым в список 36-ти выдающихся поэтов Японии (三十六歌仙 *сандзю:року касэн*). Это собрание стихов состоит из двух свитков: первый разбит на четыре части по сезонам времени — весна, лето, осень, зима. Во втором свитке нет такого чёткого разделения, он представлен произведениями разной тематики (雑部 *дзацубу*). Подавляющее количество стихов — 588 — написаны на китайском языке, самыми известными авторами являются Сугавара-но Фумитоки 菅原文時 (899–981), Сугавара-но Митидзанэ 菅原道真 (845–903), О:э-но Асацуна 大江朝綱 (886–967), на японском (和歌 *вака*) — 216, из них 26 (самое большое количество) принадлежит кисти Ки-но Цураюки (868–945). Автор приведённого Высокомудрым Рэннэ стихотворения не известен, хотя в сборнике «撰集抄 Сэндзю:сё:» (имя составителя неизвестно) авторство отдаётся поэту-монаху Сайгё: 西行 (1118–1190) (Rogers, 1991, p. 143). В стихотворном же собрании «新勅撰和歌集 Синтёкусэн вакасю:», увидевшем свет по повелению императора Гохорикава 御堀川天皇 (1212–1234, был на троне с 1221 по 1232) стараниями Фудзивара-но Тэйка 藤原定家 (1162–1241) в 1235 г. (2-й год эры Бунрюку 文暦, этот девиз правления был с 1234 по 1235 г.), сообщается, что имя автора неизвестно. Кроме того, в 8-м свитке сборника «Сэндзю:сё:» (список Коноэ 近衛本), в котором представлено поэтическое творчество, в отличие от других свитков, где сосредоточены литературные произведения в жанре *сэцува*, имеется запись, что «Сидзё:-но дайнагон 四条の大納言 — в буквальном переводе: дайнагон с улицы Сидзё:» (так звали вышеупомянутого Фудзивара Кинто:), опередив соперника-аристократа, получил следующий после *тю:нагон* 中納言 ранг *дайнагон* и написал на радостях это стихотворение (Рэннэ. О-фуми, 1978, с. 10–11). Рэннэ же, цитируя без ссылок этот стих, передаёт таким образом радость приобретения истинной веры в Будду Амида.

только этого, чтобы родиться в Чистой Земле²⁸. Фраза же «А эту радость,

²⁶ 雜行正行 — дзо:гё: сё:гё: — смешанная практика, правильная практика. Разделение на *правильную* и *смешанную практики*, по всей видимости, восходит к «Комментариям к «Сутре о видении Будды по имени Неизмеримое Долголетие» («Кан Мурё:дзю-кё:сё — 勸無量寿経疏), написанным Шаньдао (善導, по-японски Дзэндо:) (613–681). Комментарии состоят из четырёх тетрадей, поэтому их ещё называют «Комментарии из четырёх тетрадей к сутре видения» («Кангё: сидзё:сё»「観経四帖疏」), или в сокращённом варианте «Комментарии из четырёх тетрадей» («Сидзё:сё»「四帖疏」). Шаньдао в четвёртой тетради, озаглавленной «Кангё: сандзэнги 観経散善義», как раз и говорит о том, что существуют два вида практик: правильная и смешанная с необходимыми пояснениями. Надо сказать, что на территории Китая комментарии Шаньдао не получили столь широкого распространения, как в Японии. Это произошло благодаря Хо:нэн 法然 (1133–1212) и особенно его ученику Синран 親鸞 (1173–1163). Так, Хо:нэн, опираясь на комментарии Шаньдао к правильным практикам отнёс пять: 1) чтение вслух речитативом сутр (докудзю 読誦), 2) созерцание Амида и его Земли (кансацу 観察), 3) поклонение Будде Амида (рэйхай 礼拝), 4) прославление Его имени (сё:мё: 称名), иными словами, произнесение устоявшейся молитвенной формулы из шести письменных знаков: «Да славится Будда Амида» — «Наму Амида-буцу 南無阿弥陀仏», 5) восторженно-чистосердечное превозношение Будды Амида и приношение Ему подношений (сантан кё:ё: 讚歎供養). Синран полностью воспринял это понимание и передал своим ученикам. Однако, четвёртая по счёту практика в интерпретации Синрана претерпела некоторые изменения: «Для верующего Молитва не есть служение или благое дело. Она не служение, ибо не совершается чьими-то замыслами и усилиями. Не благое дело, ибо не достигается собственными замыслами и усилиями. Будучи всецело Иной Силой, свободной от собственных сил, Молитва для произносящего её есть «не-служение» и «не-благоедеяние» (Юйэн-бо, 1993, с. 495). Рэннё, опираясь на Синран, пошёл дальше, упростив до предела для последователей понимание понятия *правильных практик*. Так, в письме седьмом из второй тетради, говорится: «Итак, чтобы получить эту веру, не нужны ни мудрость или знания, ни богатство или знатность, ни нужда или лишения, не нужно быть ни добродетельным, ни грешником, неважно, кто ты — мужчина или женщина, — просто, отказавшись от всевозможных смешанных практик, вернись к правильной практике, в этом основа. Вернуться к правильной практике — это значит только полностью, всем сердцем положиться на Мида-нёрай, ни о чём больше не думая» (курсив мой — В.К.). Что же касается прославления имени Будды Амида, то в рассматриваемом письме Рэннё заявляет, что верующий произносит «возглашение из благодарности за милость Будды».

²⁷ Нэмбуцу 念仏 — возглашение имени Будды Амида. Устоявшаяся словесная формула из шести письменных знаков «Да славится Будда Амида» («Наму Амида буцу 南無阿弥陀仏»).

²⁸ О:дзё: 往生 — рождение в Другом Мире. Иными словами, рождение в Чистой Земле Крайней Радости (гокураку дзё:до 極樂浄土) Будды Амида.

которая переполняет всего меня, трудно нынче вечером скрыть» означает —, осознав разницу между правильной и смешанными практиками, полностью и всем сердцем соединившись с Амида²⁹, утвердился в вере, и поэтому произносишь возгласение из благодарности за милость Будды³⁰. В этом большая разница. По этой причине чтобы выразить радость, от которой хочется подпрыгнуть³¹, не находя себе места, говорят «радость переполняет меня».

С глубоким почтением.³²

Буммэй 3-й год, 7-я луна, 5-й день.³³

²⁹ 一向一心になりて *Икко*: *иссин-ни наритэ* переведено: полностью и всем сердцем соединившись с Амида. *Икко*: означает: исключительно, настойчиво, совершенно; в данном случае имеет смысл, что все помыслы верующего обращены исключительно и полностью к Будде Амида. *Иссин* имеет значение: сосредоточенно, от всей души, всецело; в конкретном случае подразумевается, что последователь всем сердцем, всем своим сознанием сливается в одно целое с сознанием Будды Амида.

³⁰ 仏恩報尽 *буттон хо:дзин* — благодарность за милость, благодеяния, получаемые от Будды. *Буттон* — милость, благодеяние, милосердие Будды. *Хо:дзин* — воздаяние, вознаграждение, выражение благодарности от всей души. Это словосочетание переведено здесь, как: «благодарность за милость Будды».

³¹ Это место перекликается с изложением радости быть рождённым в Чистой Земле в «Сутре о видении будды по имени Неизмеримое Долголетие» (「観無量寿経」 «Канмурё:дзю-кё:») (в переводе Д.В. Поповцева): «Будда Амитабха испустит великое сияние, которое озарит тело созерцателя. [Будда] и бодхисаттвы протянут руки, чтобы принять его. Авалокитешвара, Махастхамапрапта и бесщётные бодхисаттвы восхвалят того, кто созерцает, и ободрят его сознание. Когда тот, кто созерцает, увидит это, он подпрыгнет от радости (подчёркнуто мною — В.К.) и узрит себя сидящим на алмазной террасе. В момент, достаточный для того, чтобы щёлкнуть пальцами, он, следуя за Буддой, родится в той стране» (Избранные сутры, 2000, с. 262).

³² あなかしこ *анакасиико* — устойчивое выражение, заключающее письменное послание. В более ранний период это слово употреблялось для усиления приказа или запрета в значении: непременно (к примеру, исполнить), ни в коем случае (к примеру, не сдаваться). В посланиях Рэннэ *анакасиико* подчёркивает содержание вышеизложенного и завершает письмо. Иерарх для усиления два раза повторяет это слово: *анакасиико анакасиико*. Кстати, в посланиях оно написано знаками японской слоговой азбуки (*каной*), но это же слово также включает письменное сообщение, записывается и иероглифически биномом 恐惶 и может произноситься по «верхнему (онному) чтению: кё:ко:, что в переводе на русский язык означает: «Ваш покорный слуга». Этот бином входит в устойчивое выражение 恐惶謹言 кё:ко: *кингэн* — С уважением, Ваш покорный слуга. Вторая его часть (*кингэн*) также в эпистолярном жанре имеет значение: Уважающий Вас, с уважением.

³³ 22 июля 1471 г. по григорианскому календарю. В этом же году весной Рэннэ перебрался в провинции Этидзэн 越前国 и Кага 加賀国 в поисках подходящего

Письмо второе

Учение Святого Синрана нашего направления³⁴ не требует [от последователей] всенепременно³⁵ уходить из [своего] дома и становиться монахом, чтобы достичь Просветления³⁶, отказываться от дома, семьи и мирских страстей, привязанностей³⁷. Просто укрепись в вере в Другую Силу³⁸, единым помыслом вверив

места для постоянного проживания. В первой декаде 6-й луны остановил свой выбор на Ёсидзаки 吉崎, а в 7-ю луну 27-й день того же года — 13 августа 1471 г. по григорианскому календарю — возвёл храм, на несколько дней позже даты написания данного письма.

³⁴ 当流親鸞聖人の一義 — то:рю: Синран сё:нин-но итиги — Учение Святого Синрана нашего направления. В данном случае словом итиги подчёркивается отличие учения Синрана от других буддийских школ.

³⁵ あながちに анагати-ни использовалось при усилении отрицания. В современном японском языке соответствует けっして кэсситэ — ни в коем случае, нисколько, никоим образом никогда. Переведено: «не требует всенепременно...».

³⁶ 出家発心 сюккэ хоссин — уходить из [своего] дома и становиться монахом, чтобы достичь Просветления. Сюккэ — в буквальном переводе: покинуть дом. В некоторых школах непременным требованием было уйти из мира, принять постриг и полностью посвятить свою жизнь служению Будде. Только при выполнении этого условия можно было достичь Просветления. 「仏本行集経」 卷一七 「発心出家」 «Буцу хонгё: сю:кё:». Антонимом сюккэ (уходить из дома) выступает 在家 дзайкэ (оставаться дома), иными словами последователи, ведущие обычную мирскую жизнь и выполняющие несложные обряды и практики, которые не требуют от верующих ухода из семьи. 発心 хоссин обозначает духовное пробуждение, достижение Просветления.

³⁷ 捨家棄慾 сякэ киёку — отказываться от дома, семьи и мирских страстей, привязанностей. В буквальном переводе: бросить дом, отказаться от страстей. Под домом понимается, прежде всего, семья: жена и дети. По-видимому, эта фраза восходит к сутрам 「無量寿経」 «Мурё: дзюкё:» и 「大阿弥陀経」. Дзонкаку 存覚 (1290–1373) в сочинении 「選択註解鈔」 писал, что выражение 「捨家棄慾」 «сякэ киёку» распадается на две части: первая «сякэ» означает «сюккэ тонсэй» «уйти из мирской жизни и вступить во Врата Будды», иными словами посвятить свою жизнь служению Будде; вторая часть «киёку» означает расстаться с пятью страстями (五慾 гоёку), к которым приходит сознание через пять органов чувств — 1) глаза (目 мэ), 2) уши (耳 мими), 3) нос (鼻 хана), 4) язык (舌 сита), 5) тело (身 ми), — воспринимая наслаждения через 1) цвет (色 сики), 2) звук (声 сэй), 3) ароматы (香 ка), 4) вкус (味 ми), прикосновения (触 соку). Собственно речь идёт о 1) стяжании богатства (財 дзай), 2) любовных утехах (色 иро), 3) чревоугодии (飲食 ондзики), 4) мирской славе (名 на), 5) праздности (睡眠 суймин). В другом сочинении 「破邪顕正鈔」 «Хадзьякэнсё:-сё:» (Разрушение ошибочных заблуждений и создание правильных взглядов) Дзонкаку писал о том, что последователям школы «Истинной Веры Чистой Земли» нет необходимости

свою судьбу [Будде Амида]³⁹, — безразлично [кто ты] — мужчина или женщина, старый или молодой⁴⁰. В сутре⁴¹ разъясняется состояние получения

уходить из домов, покидать семьи и отказываться от страстей, чтобы достичь «Чистой Земли Крайней Радости» Будды Амида.

³⁸ 他力 тарики — Другая Сила, то есть сила Будды Амида, давшего обет спасти все живые существа, искренне верующие в него. 他力の信心 тарики-но синдзин — вера в Другую Силу.

³⁹ Формула 一念歸命 *итинэн кимё*: распадается на две части: *итинэн* и *кимё*. В Большом японо-русском словаре под редакцией Н.И. Конрада приводится перевод *итинэн* как: «1) твёрдая воля, 2) страстное желание». Изначально же первая часть формулы (*итинэн*) имело значение *одно мгновение, сиюминутная мысль, мысль одного мгновения*. В последующем *итинэн* стали понимать как: *сознание, поглощённое всецело одной мыслью*. Дзонкаку, старший сын Какунэ 覚如 (1271–1351), третьего иерарха школы, опираясь на наследие Синрана, много сделал для уточнения терминологии. Рэннэ вслед за Синраном и Дзонкаку понимал *итинэн* как *настойчивая мысль, возникшая в один момент и всецело обращённая к Будде Амида, то есть единый помысел сознания, обращённого исключительно к Будде Амида*. Вторая часть формулы *кимё*: переведена «вверить свою судьбу Будде Амида». В «Записях сказанного Высокомудрым Рэннэ» иерарх в шестом и восьмом параграфах разъясняет содержание этого термина: «Славословие в адрес Амида-буцу (*наму*) — это возвращение к своей судьбе (*кимё*: 歸命). Возвращение к своей судьбе означает — всецело положиться на Мида». Н.Н. Трубникова отмечает, что Синран, опираясь на толкование Шань-дао 18-го обета Амида, славословие Амида (*наму*) включает в себя поиск прибежища у Будды, Учения и Общины. Верующий «возвращается» к ним (*ки*), вверяя этим Трём Сокровищам свою «жизнь», «судьбу» (*мё*): «Шань-дао, однако, толкует здесь знак 命 (кит. *мин*, яп. *мё*;) не в этом обычном смысле, как «судьбу», но как «повеление», «указание». Таково, например, значение этого слова в сочетании 天命 (кит. *тянь мин*, яп. *тэммэй*), «небесное повеление», «мандат Неба» — так китайские древние мыслители называли ту высшую волю, по которой правит Сын Неба, государь. По Шань-дао, не человек обращается к будде, а будда силой своего обета привлекает к себе человека. Истинное подвижничество, произнесение Имени, дано людям от будды, и именно поэтому оно действительно» (Трубникова Н.Н. дата обращения 20 июля 2012 г.). Таким образом, из приведённой цитаты «Записей» явствует, что Рэннэ хорошо был знаком со всеми вышеупомянутыми текстами.

⁴⁰ 男女老少をえらばざる。。。 *нандзё ро:сё:-о эрабадзару* — безразлично [кто ты] — мужчина или женщина, старый или молодой. Эта фраза, по-видимому, заимствована из сочинения Синрана «Кё:гё:синсё:» 「教行信証」(свиток Веры 信卷): 「凡ソ大信海ヲ按ズレバ、貴賤緇素ヲ簡バズ、男女老少ヲ謂ワズ…」 — «Оёсо дайсинкай-о андзурэба, кисэн сисо-о эрабадзу, нандзё ро:сё:-о ивадзу». «Вообще когда помышляешь о море Великой Веры, то безразлично, родовитый [ты] или безродный, монах или мирянин, речь не идёт о мужчинах или женщинах, старых или молодых...».

этой веры, как «рождение тотчас в Чистой Земле и невозможность возвращения в прежнее состояние»⁴², в комментариях⁴³ же говорится: «когда возникает сознание веры единым помыслом в Амида, то ты попадаешь в число тех людей, чьё рождение в Чистой Земле предопределено»⁴⁴. Иными словами, это означает, что нет необходимости во встрече с Буддой Амида в момент смерти⁴⁵, рождение

В «Таннисё:» в разделе первом Синран говорит об этом же: 「弥陀の本願には、老少・善悪のひとをえらばれず、ただ信心を要とすとしるべし。」 «Знайте, что в Изначальном Обете Амида нет различий для молодых и старых, добрых и злых; надо лишь довериться целиком» (Юйэн-бо, 1993, с. 492).

⁴¹ «Большая сутра о Будде по имени Неизмеримое Долголетие», 「大無量寿経」 «Даймурё: дзюкё:», кратко она называется «Большая сутра».

⁴² Цитата из «Сутры о Будде по имени Неизмеримое Долголетие»: «即得往生 住不退転 сокутоку о:дзё: дзюфутайтэн» — «рождение тотчас в Чистой Земле и невозможность возвращения в прежнее состояние».

⁴³ Комментарии «Дзё:доронто:» 「浄土論注」 написаны Тань-луанем (по-японски Донран) 曇鸞 (476–542).

⁴⁴ 一念發起 入正定之聚 итинэн хокки ню:сё:дзё:сидзю — «когда возникает сознание веры единым помыслом в Амида, то ты попадаешь в число тех людей, чьё рождение в Чистой Земле предопределено». Приведённая формула распадается на две части: «итинэн хокки» и «ню:сё:дзё:сидзю». И первую, и вторую её части «итинэн хокки» можно встретить в сочинении «Таннисё:» (раздел 14), которое было хорошо было известно Рэннэ: 「そのゆゑは、弥陀の光明に照らされまゐらするゆゑに、一念發起するとき金剛の信心をたまはりぬれば、すでに定聚の位にをさめしめたまひて、・・・」 «Мы верим, что благодаря сиянию Амида, озаряющему нас в момент первого пробуждения веры в нашем сердце, мы обретаем Истинную Веру Алмазной Прочности, так что уже в этот момент Амида включает нас в число тех, чьё [спасение] предreshено...» (подчёркнуто и выделено курсивом мною — В.К.) (Юйэн-бо, 1993, с. 500). Вторая часть формулы — ню:сё:дзё:сидзю, попадаешь в число тех людей, чьё рождение в Чистой Земле предопределено — представлена также в приведённом предложении из «Таннисё:» (эта часть выделена курсивом). Кроме того, Синран при перечислении десяти благ (十益 дзю:яку), которые приобретает истинно верующий ещё в этой жизни (現生十益 генсё: дзю:яку) в сочинении «Кё:гё:синсё:», последним, десятым благом называет «вхождение в число тех, кому предопределено рождение в Чистой Земле» 正定聚に入る. В свою очередь Синран опирался на сочинения Шань-дао 善導 (по-японски Дзэндо:) (613–681) — 「往生礼賛偈」 «О:дзё: райсангэ» — и Тань-луаня 曇鸞 (по-японски Донран) — 「浄土論注」 «Дзё:до ронто:», откуда и были заимствованы, по-видимому, эти термины.

⁴⁵ 「不来迎」 фурайко: противопоставляется райко:. В последнем случае в момент кончины верующего к нему являются Будда и бодхитсаттвы, чтобы проводить подвижника в Чистую Землю. Но для истинно верующего, чьё рождение в Чистой Земле предопределено ещё в этой жизни, нет необходимости ждать проявления Будды и Бодхисаттв (фурайко:).

в Чистой Земле предопределено ещё при жизни⁴⁶. В славословиях Святого Синрана на японском языке⁴⁷ говорится:

«Жаждающий родиться в Земле Воздаяния⁴⁸,
хотя внешние обстоятельства могут отличаться,
должен искренне принять Имя [Амиды, принесшего] Основной обет⁴⁹
и [никогда] не забывать [его] — спишь ли, бодрствуешь ли»⁵⁰

⁴⁶ 平生業成 хэйдзэй го:дзё: — под хэйдзэй понимается повседневная жизнь, она противопоставляется моменту кончины — риндзю: 臨終. Го:дзё: означает достичь воздаяния для рождения в Чистой Земле Крайней Радости (極樂往生 гокураку о:дзё:). Какунё в «Гайдзясё:» и Дзонкаку в «Дзё:до сингё:сё:» [浄土真要鈔], предшественники Рэннэ, использовали этот термин. В частности Дзонкаку в трактате «Дзё:до сингё:сё:» писал: 「親鸞聖人の一流にをいては、平生業成の義にして、臨終往生ののぞみを本とせず。不来迎の談にして、来迎の義を執せず」 (Синран сё:нин-но итирю:-ни оитэва, хэйдзэй го:дзё: но ги-ни ситэ, риндзю: о:дзё: -но нодзоми-о мото-сэдзу. Фурайко:-но дан-ни ситэ, райко:-но ги-о сиссэдзу) «В направлении [буддизма] Святого Синрана, говоря о предопределении ещё при жизни рождения в Чистой Земле, [мы] не возводим в основу ожидания родиться в Чистой Земле в момент кончины. Мы говорим, что нет необходимости во встрече с Буддой Амиды в момент смерти, мы не говорим, что Будда Амиды явится в момент кончины».

⁴⁷ 和讚 васан — славословия на японском языке в стихотворной форме написаны Святым Синраном. Посвящены они были прославлению Будды Амиды и Его Чистой Земли, величанию патриархов учения и подвижников. Стихотворные славословия были достаточно длинными (больше ста строк), в каждой строке по семь письменных знаков. В XIV в. они были сведены в «Три тетради славословий на японском языке» [三帖和讚] (Сандзё: васан): 1) «Славословие Чистой Земле» [浄土和讚] (Дзё:до васан), 2) «Славословие достойным монахам» [高僧和讚] (Ко:со: васан) и 3) «Славословие временам Правильного Закона, Подобия Закона и Конца Закона» [正像末和讚] «Сё:дзо:мацу васан». Иногда выделяют отдельно от этих трёх тетрадей «Величальную песню царевичу Сё:току» [皇太子聖徳奉讚] («Ко:тайси Сё:току хо:дзан») (См.: Трубникова Н.Н., дата обращения 21 июля 2012 г.). «Славословия достойным монахам» Синран посвящает «семи патриархам» (七祖 ситисо): индийским мыслителям Нагарджуне 龍樹 (яп. Рю:дзю) (примерно 150–250) и Васубандху (яп. Тэндзин 天親 или же 世親 Сэсин) (IV–V вв.), китайским наставникам Тань-луань 曇鸞 (яп. Донран) (476–542), Дао-чо 道綽 (яп. До:сяку) (562–645) и Шаньдао 善導 (яп. Дзэндо:) (613–681), а также основателям учения о Чистой Земле в Японии Гэнсин 源信 (942–1017) и Хо:нэн 法然 (1133–1212), в «Славословиях» последний упоминается под именем Гэнку: 源空, которое было дано ему после смерти.

⁴⁸ 報土 хо:до — Земля Воздаяния. Синран в пятом разделе трактата «Кё:гё:синсё:» даёт описание Чистой Земли и называет её «Землёй Воздаяния». При этом Синран опирается на 12-й и 13-й Обеты Будды Амиды, «Сутру о Чистой Земле»,

Под «внешними обстоятельствами» понимается, что не имеет значения, живёшь ли ты с семьёй или покинул её, чтобы стать монахом, мужчина ты или женщина⁵¹. Далее [фраза] «должен искренне принять Имя [Амиды, принесшего] Основной обет и [никогда] не забывать [его] — спишь ли, бодрствуешь» означает: не важно какие внешние обстоятельства могут быть у тебя, даже если

«Сутру о непустых силках» и «Сутру о Нирване». Основатель школы, цитируя «Сутру о нирване», говорит о постижении «природы Будды» через созерцание и через слушание наставлений. Васубандху, на авторитет которого ссылается Синран, разъяснял, что «Земля Воздаяния» являет собой сущность Будды Амиды и возникла благодаря Его обетам. Шандао же пояснял, что Будда Амиды — это и есть тело воздаяния, обретенное благодаря 12-му и 13-му обетам (Трубникова Н.Н., дата обращения 20 июля 2012 г.).

⁴⁹ 本願 хонган — Основной обет, Изначальный обет. Восемнадцатый из сорока восьми обетов, принесённых Буддой Амиды. «18) блаженная вера в Будду Амиду живых существ десяти сторон света, желание родиться в его мире и возгласение Его имени» (Синран, 1998, с. 375). Обеты представлены в «Большой сутре», поэтому Синран особенно выделяет именно эту сутру, приведя во втором разделе «Подвижничество» трактата «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» («Кё:гё:синсё:») содержание этого обета. Амиды провозглашает, что он не станет Буддой до тех пор, пока все искренне верующие в него, обратившиеся к нему без предательских колебаний, всем сердцем и произнесшие Его имя хотя бы десять раз, не получают возможность возродиться в Его стране: в Чистой Земле Крайней Радости. Назначение же остальных Будд — защищать учение, возвестившее об этом обете.

⁵⁰ 弥陀の報土をねがふひと	Мида-но хо:до-о нэгау хито
外儀のすがたはことなりと	Гэги-но сугата-ва кото нарито
本願名号信受して	Хонган мё:го: синдзюситэ.
寤寐にわするることなかれ	Гоби-ни васуруру кото накарэ

Это стихотворение, 96-е по счёту, из «Славословия достойным монахам» написано Синраном и посвящено учёному монаху Гэнсин 源信 (942–1017) из школы Тэндай. Он также известен под именем Эсин Со:дзу 恵心僧都, поскольку проживал в обители Эсинъин 恵心院. Он является автором сочинения 「往生要集」 «О:дзё:ё:сю:», «Сущностные положения Рождения в Чистой Земле», которое заложило теоретическое основание развития амидаистских школ в Японии. Синран посвятил Гэнсину десять стихотворных славословий, с 88-го по 97-й включительно.

⁵¹「外儀のすがた」といふは、在家・出家、男子・女子をえらばざるこころなり。— «Гэги-но сугата»-то ю:ва дзайкэ-сюккэ, данси-дзёси-о эрабадзари кокоро нари. — Под «внешними обстоятельствами» понимается, что не имеет значения, живёшь ли ты с семьёй или покинул её, чтобы стать монахом, мужчина ты или женщина». Ранне здесь даёт развёрнутое объяснение второй строчки стихотворения Синрана.

есть грехи: десять пороков⁵², пять преступлений⁵³, хула Закона Будды⁵⁴ или отсутствие кармы, чтоб стать Буддой⁵⁵, но если изменив сознание⁵⁶, полагающеся

⁵² 十悪 дзю:аку — десять пороков: десять видов греха (悪 акуго:), производимых телом (身 ми), ртом (口 кути), помыслами (意 и): 1) убийство живых существ (殺生 сэссэ:), 2) воровство (偷盜 тю:то:), 3) прелюбодеяние (邪婬 дзяин), 4) ложь (妄語 мо:го), 5) злословие (悪口 акку), 6) двуязычие (両舌 рё:дзэцу), 7) словоблудие (綺語 киго), 8) алчность (慳貪 кэндон), 9) гнев (瞋恚 синъи) и 10) ложные воззрения (邪見 дзякэн).

⁵³ 五逆 гогаку — пять преступлений. Синран в «Кё:гё:синсё:» приводит список самых тяжких преступлений. Обычно это: 1) убийство отца (父ヲ殺ス тити-о коросу), 2) убийство матери (母ヲ殺す хаха-о коросу), 3) убийство архата (阿羅漢ヲ殺ス аракан-о коросу), 4) внесение раздора в общину (和合僧ヲ殺ス ваго:со:-о коросу) и 5) пролитие крови будды (悪心ヲモテ仏身ヨリ血ヲ出ス акусин-о мотэ буссин-ёри ти-о дасу). Порой в этот список включают разрушение храмов и пагод, убийство бодхисаттвы, убийство мудреца, клевета на Дхарму, уничтожение сутр и др.

⁵⁴ 謗法 хо:бо: — хула Закона Будды.

⁵⁵ 闍提 сэндай сокращение от 一闍提 иссэндай — человек не может достичь нирваны и стать Буддой из-за отсутствия кармы, способной освободить его от оков греховного мира (解脱 гэдэцу). Но в Китае и Японии широко бытовало мнение, что даже и в этом случае адепт может достичь состояния Будды (成佛 дзё:буцу). В текстах «Сутры Нирваны» 「涅槃經」 «Нэханкё:» и трактате, написанном Дзонкаку 「六要鈔」 «Рокуё:сё:», представляющем собой комментарий к сочинению Синрана «Кё:гё:синсё:», можно встретить слова, близкие по значению к сэндай, — 斷善根 дандзэнгон и 不信具足 фусин гусоку.

⁵⁶ 回心 эсин — изменение сознания. В.П. Мазурик перевёл этот термин как «преображение души и разума», «обращение души [к истине]». В «Таннисё:» (раздел 16) по этому поводу говорится: 「一向專修のひとにおいては、回心といふこと、ただひとたびあるべし。その回心は、日ごろ本願他力真宗をしらざるひと、弥陀の知慧をたまはりて、日ごろのころにては往生かなふべからず、とおもひて、もとのころをひきかへて、本願をたのみまひらするをこそ、回心とはまふしきふらへ」。 «Для человека, всей душой преданного единой Молитве, преображение души и разума происходит лишь однажды. Не знавший Истинного Учения Иной Силы Изначального Обета начинает понимать через мудрость Амида, что он не может достичь возрождения с помощью мыслей и чувств, которые он питал дотолё, поэтому он отбрасывает прежнее состояние души и разума и ввергает себя Изначальному Обету. Это и есть «обращение души [к истине]» (курсив мой — В.К.) (Юйэн-бо, 1993, с. 502–503). Сэйкаку 聖覚 (также его имя читается и как Сё:каку) (1167–1235), ученик Хо:нэна, в 1221 г. написал сочинение под названием «Выбранные записи по одной лишь вере» «Юйсинсё:» 「唯心鈔」. Синран высоко оценил его и в 1250 г. написал к нему свои комментарии: «О смысле выбранных записей по одной лишь вере» 「唯心鈔文意」 «Юйсинсё: монъи», где, в частности, говорит: «То, что мы называем

на собственные силы, покаявшись в этом⁵⁷, глубоко и искренне поверив в Основной Обет Мида-нэрай спасти даже таких жалких людей⁵⁸ как мы, если без двоедушия⁵⁹ положишься на нэрай, все время — спишь ли или бодрствуешь — будешь помнить об этом всегда⁶⁰, то станешь аскетом⁶¹ веры

изменением сознания (эсин) значит отказ от сознания, [полагающегося] на собственные силы»「回心といふは、自力の心をひるがへしすつるをいふなり」. Существует перевод на русский язык, сделанный А.А. Михалевым (см.: Синран, 1998, с. 362–378).

⁵⁷ 懺悔 сангэ — покаяние. Существовала практика признания совершения грехов в прошлом перед синтоистскими богами, Буддами и людьми, глубокого раскаяния и просьбы простить кающегося в содеянном. Признание грехов и принесение покаяния в письменной форме получило название 懺悔文 сангэмон.

⁵⁸ 機 ки — человек, который после того, как воспримет Учение Будды, обнаружит в себе и способность отвечать высоким моральным качествам, и характер истинно верующего.

⁵⁹ ふたごころなく *футагокоро-наку* (в иероглифическом написании 二心なく) — без двоедушия, без предательства.

⁶⁰ 億念 *окунэн* — мысль, которая отпечатывается так глубоко в сознании, что её невозможно забыть. Синран в «Сё:сингэ» использует это слово: 「弥陀仏ノ本願ヲ億念スレバ、自然ニ即ノ時、必定ニ入ル」 «Мида-буцу-но хонган-о окунэн-сурэба, дзинэн-ни соку-но токи, хицудзэ:-ни хаиру» «Если твёрдо будешь помнить об Основном обете Будды Мида, естественно, сразу же войдёшь непременно [в Его землю]». В его же «Славословии Чистой Земле» 「浄土和讃」 (Дзэ:до васан) есть стихотворение под № 1 (Дзэ:до васан, 1964, с. 44):

弥陀の名号となへつつ	Мида-но мё:го: тонаэцуцу	Беспрестанно повторяя имя Мида,
信心まことにうるひとは	Синдзин макото-ни уру хито-ва	Обретаешь настоящую Веру.
億念の心つねにして	<u>Окунэн</u> -но син цунэ-ни ситэ	<u>Запечатлев</u> [Его] в сердце навсегда
仏恩報ずるおもひあり	Бутион хо:дзуру оmoi арии	Живёшь мыслью отблагодарить за благодеяние Будды.

Рэннэ в письме полностью воспроизводит третью строчку стиха: «Окунэн-но син цунэ-ни ситэ». Любопытно отметить, что иероглиф «сердце 心», в данном случае читается по *верхнему* чтению: син, в остальных случаях в письмах Рэннэ — по *нижнему*: кокоро. Вероятно, потому, что приводится стихотворение, написанное Синраном с чтением син.

⁶¹ 行人 *гё:нин* — аскет. Синонимом является 行者 *гё:дзя*, как в данном конкретном случае. В этом письме Рэннэ употребляет оба слова. В текстах часто встречается выражение 仏道修行者 *буцудо:сю:гё:дзя* — подвижник *идуший* Путём Будды. В сборнике двадцати писем Синрана 「末塔鈔」 «Матто:сё:» «Светильник для последних времён» есть оборот 「真実信心行者」 «синдзицу синдзин гё:дзя» — «Подвижник истинной веры».

с устоявшимся сознанием⁶², полагающимся на Основной Обет [Будды Амида]. В таком случае только и остаётся из [чувства] благодарности за милость Мида-нэрай возглашать нэмбуду, [неустанно] повторяя Его имя⁶³, — идешь ли, стоишь ли, сидишь ли, лежишь ли⁶⁴. Такого человека называют аскетом⁶⁵, который получил истинно настоящую веру и рождение которого в Чистой Земле предопределено.

С глубоким почтением.
 В такой жаркий день
 Пот, текущий [по телу],
 Не слезы ли [мои].
 И то, что написал кистью,
 [Выглядит] так странно⁶⁶.

Буммэй 3-й год, 7-я луна, 18-й день⁶⁷.

⁶² 決定心 *кэйдзё:син* — устоявшееся сознание верующего, крепкое сознание. Синран в «Кё:гё:синсё:», раздел «Истинная вера и другие виды подвижничества», пишет: 「堅固深信ハ、即チ是レ決定心なり。決定心ハ、即チ是レ無上上心なり」。Крепкая, глубокая Вера — это и есть устоявшееся сознание. Устоявшееся сознание — это есть наивысшее из высоких сознаний».

⁶³ 称名 *сё:мё:-су* — повторять речитативом Имя Будды. Иными словами возглашать молитвенную формулу 「南無阿弥陀仏」 «Наму Амида-буцу» — «Да славится Будда Амида».

⁶⁴ 行住座臥 *гё:дзю:дзага* — идти, останавливаться, сидеть, лежать, словом, заниматься повседневными делами.

⁶⁵ 行者 *гё:дзя* — аскет, подвижник. Является синонимом слова *гё:нин*. См. примеч. 58.

あつき日に	Ацуки хи-ни
ながるるあせは	Нагаруру асэ-ва
なみだかな	Намида-кана
かきをくふでの	Какиоку фудэ-но
あとぞをかしき	Ато-дзо окасики

⁶⁶ 4 августа 1471 г. по григорианскому календарю. В это время Рэннэ находился на горячих источниках, богатых солями сульфата, в горах Яманака 山中 в местечке Футамата 二俣 в провинции Кага (ныне префектура Исикава). И стихотворение было написано в Футамата, судя по комментарию к «Собранию стихов в жанре вака, написанных Рэннэ» 「和歌集録」 «Вака сю:року», сделанному Дзицуго 実悟 (1492–1584), десятым сыном Рэннэ. В это время много людей собралось в этом месте, спасаясь от жары. Эти источники, представляется, были выбраны не случайно. В 1442 г. в Футамата его дядя Нёдзё: 如乗 (также известен под именем Сэнью: 宣祐) (1412–1460), возвёл крупный храм школы Хонсэндзи 本泉寺.

Письмо третье

Прежде всего, основной смысл успокоенного сознания в нашем направлении заключается не в том, что непременно следует остановить порочность собственного сознания⁶⁸, а также возникающие заблуждения и привязанности⁶⁹. Просто, как и прежде, занимайся торговлей⁷⁰, исполняй служебные обязанности⁷¹, охоться, лови рыбу⁷². Если, глубоко поверив в Основной Обет Мида-нерай, поклявшегося спасти даже таких никчемных⁷³ людей, как мы с тобой, погрязших только в смертных грехах⁷⁴, блуждающих с утра до вечера в поисках пути, положишься на милосердный обет⁷⁵ единого Будды Мида всем сердцем и без предательских колебаний, и если возникнет искренняя вера единого помысла, что будешь спасён, то всенепременно получишь спасение от нёрай⁷⁶.

⁶⁸ わがころのわろき вага кокоро-но вароки — порочность собственного сознания. Вароки — словарная форма вароси 悪し, в современном языке варуй — основное значение плохой.

⁶⁹ 妄念妄執 мо:нэн мо:дзю — заблуждения и привязанности. Они являются препятствием на пути достижения Просветления. Возникают заблуждения и привязанности из-за плотских слепых страстей и скверны — 煩惱 бонно:.

⁷⁰ あきなひをもし、。。。あкинаи-о-мо си... (иероглифическое написание акинаи 商い) — занимайся торговлей...

⁷¹ 奉公をもせよ。。。хо:ко:-о-мо сэё... исполняй служебные обязанности.

⁷² 猟・すなどりをもせよ。。。рё: — сунадори-о-мо сэё — охоться, лови рыбу. Рэннэ таким образом говорит, что нет необходимости уходить из привычного, светского мира, что для достижения состояния будды вовсе не следует прерывать исполнение своих повседневных обязанностей.

⁷³ あさましき асамасики, в современном языке асамасий — низкий, жалкий, презренный, постыдный.

⁷⁴ 罪業 дзайго: — смертные грехи. Дословно: действия, порождающие грехи, иными словами, действия тела, рта, мысли. См. примечание 50.

⁷⁵ 悲願 хиган — милосердный обет. Мольба, идущая из сердца Амида, страдающего живым существом. То есть речь идёт об Основном (本願 хонган), восемнадцатом по счёту Обете Будды Амида. В большом японско-русском словаре даётся два значения слова хиган: 1) буд. милосердная молитва бодхисаттвы; 2) страстная мольба.

⁷⁶ Приведём это предложение полностью: 「かかるあさましき、罪業にのみ朝夕まどひぬる、われらごときのいたづらものを、たすけん、とちかひます、弥陀如来の本願にてましますぞ、とふかく信じて、一心にふたごころなく、弥陀一仏の悲願にすがりて、たすけましませ、とおもふごころの、一念の信まことなれば、かならず如来の御たすけにあづかるものなり」。«Какару асамасики, дзайго:-ни номи тё:сэки мадоинуру, варэра готоки-но итадзурамоно-о, тасукэн, то-тикаимасимасу, Мида-итибуцу-но хиган-ни

Но тогда возникает вопрос, что мы должны иметь в виду, когда должны произносить возгласие? Пока длится наша жизнь, мы должны произносить возгласие из чувства благодарности за щедрое милосердие, за то, что будем спасены и получим рождение в Чистой Земле с помощью дарованной ныне силы веры⁷⁷. Людей, которые так поступают, называют аскетами веры, которые достигли успокоенного сознания нашего направления.

С глубоким почтением.

Буммэй 3-й год, 12-я луна, 18-й день⁷⁸.

сугаритэ, тасукэмасимасэ, то-омоу кокоро-но, итинэн-но син макото-нарэба, канарадзу нёрай-но он-тасукэ-ни адзукарумоно-нари». Содержание этого абзаца во многом повторяет аргументацию Гэнсина в сочинении «Ёкава хо:го» [横川法語], которое является кратким изложением основных положений трактата [往生要集] «О:дзё: сё:сю:» с упором на то, что верующему обеспечено рождение в Чистой Земле, если он будет повторять постоянно возгласие, прославляющее Будду Амида — «Наму Амида-буцу». Пагода Ёкава 横川, одна из трёх пагод храма Хиэйдзан, построенная Эннин 円仁, посмертное имя Дзигакудайси 慈覚大師 (794—864), патриархом школы Тэндай. Её также называют «Обителью Рё:гон» [楞嚴院], две другие пагоды называются соответственно «Восточная пагода» 東塔 (или «Обитель Сиканъин» 止観院) и «Западная пагода (или же «Обитель Хо:до:ин» 宝幢院. Гэнсин написал это сочинение, проживая в пагоде Ёкава — «Слова Закона [Будды] из [пагоды] Ёкава [храма Энрякудзи]». «Слова Закона Будды» понимаются как «Слова Закона, прославляющего Будду Амида» [念仏法語] «нэмбуцу хо:го».

⁷⁷ 信力 синрики — сила веры. Из «Собрания писем в пяти тетрадах» (五帖御文) «Годзё: о-фуми») это словосочетание только здесь встречается.

⁷⁸ 28 января 1472 г. по григорианскому календарю. В промежуток времени между написанием второго и третьего письма начали возводить храм в Ёсидзаки, а именно: в 7-ю луну 27-й день, то есть 13 августа 1471 г. Точное время завершения строительства нам неизвестно.

Письмо четвёртое

Итак⁷⁹, [я] слышал, что согласно Учению Святого Синрана рождение в Чистой Земле предопределяется ещё при жизни и не следует придавать большого значения встрече с Буддой в момент смерти⁸⁰. Так ли это? [И потом я] не очень хорошо понимаю смысл [слов] «рождение в Чистой Земле предопределяется ещё при жизни», а также «нет необходимости во встрече с Буддой в момент смерти». Я хотел бы услышать об этом подробные [разъяснения].

Отвечаю. «Действительно, ваш вопрос представляется чрезвычайно важным для нашего направления. В общем в традициях нашего храма⁸¹, произнося: «с возникновением единого помысла [веры в Амида] рождение в Чистой Земле становится предопределённым в этой жизни»⁸², [мы] имеем ввиду, что глубоко веруем в Основной Обет Мида-нёрай, что [он] спасёт нас в этой жизни. Поняли это благодаря тому, что благие поступки в прошлых и этих жизнях⁸³ открыли нам эту истину; поняли, что мы знаем сущность Основного Обета: будем спасены отнюдь не собственными силами, а Другой Силой и мудростью Будды [Амида]. В этом и есть основная суть: рождение в Чистой Земле предопределяется в этой

⁷⁹ 抑 *сомосо* — обычно используется в начале предложений, в которых даются разъяснения по тому или иному вопросу. Ряд писем Рэннэ начинается с этого слова. Переводится: *ну, итак; прежде всего; самое начало; собственно говоря.*

⁸⁰ Это предложение без вступительного *итак (сомосо)* практически полностью повторяет текст сочинения Дзонкаку 存覚 (1290–1373) «Дзэ:до синъё:сё:» 「浄土真要鈔」. Сравним их. Рэннэ пишет: 「。。。親鸞聖人の一流にをいては、平生業成の義にして、来迎を執せられさふらはぬよし。。。。」, по сути, повторяя аргументацию Дзонкаку, — 「親鸞聖人の一義にをいては、臨終往生ののぞみを本とせず。不来迎の談にして、来迎の義を執せず」 Подчёркнуто линией полное текстуальное совпадение, выделены курсивом и подчёркнуты линией части, имеющие одинаковый смысл, и выделены курсивом части, в которых пересказывается близкими словами один и тот же смысл.

⁸¹ 当家 *то:кэ* — *наш храм*. В буквальном смысле: собственный дом. Противопоставляется другим домам 他家 *такэ* (в данном случае — *другим храмам*).

⁸² 一念發起平生業成 *итинэн хокки хэйдзэй го:дзё:* — с возникновением единого помысла [веры в Амида] рождение в Чистой Земле становится предопределённым в этой жизни.

⁸³ 宿善 *сюкудзэн* — *благие поступки (善業 — дзэнго:; антоним 悪業 акуго: — дурные поступки), совершённые в прошлых жизнях*. Рэннэ вслед за Какунэ приводит пять необходимых условий рождения в Чистой Земле: 1) *благие деяния, совершённые в прошлых жизнях (сюкудзэн)*, 2) *благие знания (善知識 дзэнтисики)*, под этим термином чаще всего понимается добродетельный настоятель, благодаря проповедям которого адепт направляется на Путь Будды (仏道 *Буцудо:*), 3) *яркий свет мудрости и*

жизни. По этой причине говорить: «рождение в Чистой Земле предопределяется в этой жизни» это не что иное, как уже понятно из только что сказанного, как чётко предопределишь рождение в Чистой Земле⁸⁴. Это же состояние можно назвать как и «с возникновением единого помысла веры [в Амида] присоединишься к числу тех, чьё рождение в Чистой Земле предопределено»⁸⁵, а также как и «рождение в Чистой Земле предопределяется в этой жизни»⁸⁶, а также как и «тотчас достигнешь рождения в Чистой Земле и пребудешь в состоянии невозвратности»⁸⁷.

[Ещё один] вопрос. Я хорошо понял смысл слов «рождение в Чистой Земле предопределено в момент возникновения единого помысла». Однако мне ещё не очень понятно выражение «не ожидать встречи с Буддой Амида в момент смерти». Не могли бы Вы любезно объяснить это.

Отвечаю. Что касается выражения «не ожидать прихода Будды Амида в момент смерти, так как мы говорим: «С возникновением единого помысла мы приобщаемся к числу тех, рождение которых в Чистой Земле предопределено», то совершенно нет никакой необходимости ожидать прихода Будды Амида в момент смерти. Это потому, что ожидают прихода Амида те, кто совершают различные другие практики [рассчитывая на свои силы]⁸⁸. Аскет, [обладающий] истинной и настоящей верой, в момент возникновения единого помысла сразу

милосердия, исходящий от тела Будды (光明 *ко:мё:*), 4) вера (信心 *синдзин*) и 5) возгласение имени Будды Амида (名号 *мё:го:*). Об этом высокомуудрый пишет в 11-м письме из второй тетради.

⁸⁴ 往生治定 *о:дзё: дзидзё:* — чётко предопределишь рождение в Чистой Земле. 治定 *дзидзё:* — чётко предопределишь.

⁸⁵ 一念發起住正定聚 *итинэн хокки дзюсё: дзё:дзю* — с возникновением единого помысла веры [в Амида] присоединишься к числу тех, чьё рождение в Чистой Земле предопределено. Также с тем же значением встречается термин 一念發起入正定之聚 *итинэн хокки ню:сё:дзё: си дзю*. Рэннэ в 21-м письме пятой тетради пишет, что их также «можно назвать подвижниками, которым предопределено рождение в Чистой Земле в этой жизни (平生業成行人 *хэйдзэй го:дзё: гё:нин*)».

⁸⁶ 平生業成 *хэйдзэй го:дзё:* — рождение в Чистой Земле предопределяется в этой жизни.

⁸⁷ 即得往生住不退轉 *сокутоку о:дзё: дзюфутайтэн* — тотчас достигнешь рождения в Чистой Земле и пребудешь в состоянии невозвратности.

⁸⁸ 諸行の機 *сэгё:-но ки* — здесь имеются в виду различные другие практики адепта, который рассчитывает прежде всего на свои силы, а не на силу Обета Будды Амида. В данном случае различные другие практики противопоставляются практике возгласения имени Будды Амида (нэмбуцу).

получает благодать Света [Мида]⁸⁹, который защитит и никогда не покинет тебя⁹⁰, поэтому, сам понимаешь, нет никакой необходимости ждать прихода Будды. Поэтому Святой [Синран] изволил сказать: «О встрече с Буддой в момент смерти говорят те, кто, совершая различные [другие] практики, надеются достичь Чистой Земли. Подвижники истинной и настоящей веры родятся в Чистой Земле вместе с теми, кому это действительно предопределено благодаря покровительству [Амида], которое никогда их не оставит. Поскольку родитесь в Чистой Земле вместе с теми, кому это действительно предопределено, то обязательно достигните нирваны⁹¹. Поэтому нет никакой необходимости ждать момента смерти, а также нет необходимости молить о встрече с Буддой в этот момент»⁹². Так было сказано. Мы всегда должны помнить Его слова.

[Еще хотелось бы] спросить. Следует ли понимать то, что тебе уготовано быть причисленным к тем, кому предопределено рождение в Чистой Земле и достижение Нирваны, как одну или две благодати?

Отвечаю. Тем, у кого возникает единый помысел, уготовано рождение в Чистой Земле. Это благодать Грязной Земли⁹³. Далее Нирвану следует понимать как благодать, которую получишь в Чистой Земле. Итак, надо понимать, что получают две благодати⁹⁴.

⁸⁹ 光益 *ко:яку* — благодать света [Будды Амида].

⁹⁰ 攝取不捨 *сэсю фуся* — дословно: *взять и не отпускать*. Имеется в виду, что Будда Амида возьмёт адепта под свою защиту и никогда не оставит его. В 5-м письме 3-й тетради Рэннэ разъясняет это определение подробнее: «Взять к себе и не отпускать» означает, что Мида-нёрай, охватив лучами света подвижника возгласения, [никогда] не оставит его».

⁹¹ 滅度 *мэцудо* — синонимом выступает слово 涅槃 *нэхан* — нирвана. Достигнув Просветления, порвать цепочку страданий из рождений и смертей. *Войти в нирвану* — 入滅 *ню:мэцу*. Последнее слово (*ню:мэцу*) также имеет значение смерть Шакьямуни, или более расширительно кончину иерарха.

⁹² По сути дела это практически полная цитата из «Матто:сё:» «末灯鈔」(первое письмо Синрана, написанное в возрасте 79 лет) (Матто:сё:, 1964, с. 115–117).

⁹³ 穢土の益 *эдо-но яку* — благодать Грязной Земли. Под Грязной Землёй понимается светский мир, в котором живёт верующий. Эта Земля противопоставляется Чистой Земле, то есть Чистой Земле Будды Амида.

⁹⁴ 一益 *итяку* — одна благодать. То есть благодать Грязной Земли, истинно верующий попадает в число тех, кому ещё при жизни уготовано рождение в Чистой Земле. 二益 *нияку* — две благодати. К первой прибавляется вторая благодать: после смерти он достигает нирваны. Эту аргументацию Рэннэ заимствовал у Дзонкаку 存覚 из сочинения «Рокуё:сё:» «六要鈔」, где, в частности, последний пишет: «Спрашивают: предопределённость рождения в Чистой Земле и нирвана — это одна или две благодати.

[Ещё хотелось бы] спросить. Если знаешь, что рождение в Чистой Земле предопределено, как следует из Ваших объяснений, то как понимать слова, что нам придётся с большим трудом овладевать верой. Хотелось бы получить ответ.

Отвечаю. Действительно, это чрезвычайно важный вопрос. Итак, именно то состояние, когда [ты] понимаешь, что сказал сейчас, означает не что иное, как ты утвердился в вере.

[Ещё хотелось бы] спросить. Я отчётливо понял, что состояние утверждения в вере понимается иными словами как «предопределённость рождения в Чистой Земле в этой жизни», как «ненужность ожидания встречи с Амида в момент смерти», как «приобщение к числу тех, чьё рождение в Чистой Земле истинно предопределилось»⁹⁵. Тем не менее, я не совсем ещё понимаю: должны ли мы произносить возгласие (нэмбуцу) после того, как осознали, что утвердились в вере, ради собственного рождения в Чистой Земле Крайней Радости⁹⁶, или же в знак благодарности за милость Будды Амида.

Отвечаю. Этот вопрос представляется также чрезвычайно важным. В этой связи мы не должны думать, что произносим возгласие после возникновения единым помыслом веры [в Будду Амида], как действие ради собственного рождения в Чистой Земле; мы должны осознать, [что произносим возгласие] с единственной целью выразить благодарность Будде за Его милость. По этой причине Шаньдао касё:⁹⁷ разъяснял: «верх обретает форму; низ приходит

Отвечаю: две благодати. Если говорим, что рождение предопределено, то это значит достигнуто состояние невозвратности. Если говорим *мэцудо*, то этим указываем на нирвану». 「問、定聚 滅度、是二益歟。又一益歟。答、是二益也。言定言定聚者、是当不退。言滅度者、是指涅槃」。

⁹⁵ Здесь перечисляются ответы на первые три вопроса: 1) предопределённость рождения в Чистой Земле в этой жизни (平生業成 хэйдзэй го:дзё:), 2) ненужность ожидания встречи с Амида в момент смерти (不来迎 фурайко:), 3) приобщение к числу тех, чьё рождение в Чистой Земле истинно предопределилось (正定聚 сё:дзё:дзю).

⁹⁶ 往生極樂 о:дзё: гокураку — рождение в Земле Крайней Радости, иными словами, в Чистой Земле Будды Амида. В «Сутре Будды Амида» (「阿弥陀経」«Амидакё:») используется это словосочетание. В частности, в ней сообщается, что далеко на западе находится земля Будды Амида и называют её Крайней Радостью. Синран, кроме того, пользовался синонимическими названиями «Успокоенная радость» 「安樂」«анраку», 「安養」«аньё:» или же «аннё:», сокращение от «Чистая Земля успокоенного сознания и укрепленного тела» 「安養浄土」«аннё: дзё:до».

⁹⁷ 善導和尚 Дзэндо: Касё: (по-кит. Учитель Шаньдао) (касё:, также читается в других случаях осё:, — означает Учитель) (613–681) завершил доктринальное оформление школы Чистой Земли в Китае в VII в. Он оставил подробные комментарии к основным трактатам школы и тем самым оказал сильнейшее воздействие на формирование данной буддийской школы на Японских островах.

к единому помыслу [веры в Будду Амида]»⁹⁸. Выражение «низ приходит к единому помыслу [веры в Будду Амида]» означает утвердиться в вере. «Верх обретает форму» понимается как возгласение, [произнесённое] в знак благодарности за милость Будды. Очень хорошо это должно быть усвоено.

С глубоким почтением.

Буммэй 4-й год, 11-я луна, 27-й день⁹⁹.

Письмо пятое

Итак, с начала этого года большое количество священнослужителей и мирян¹⁰⁰ — мужчин и женщин — особенно из трех провинций Касю:¹⁰¹ Ното¹⁰² и Эттю:¹⁰³ собравшись в группы¹⁰⁴, совершают паломничество на гору [к храму] в Ёсидзаки¹⁰⁵; и я пребываю в затруднении, как каждый¹⁰⁶ из них понимает

⁹⁸「上尽一形下至一念」дзэ:дзин итигё: гэси итинэн — верх обретает форму, низ приходит к единому помыслу [веры в Будду Амида]. Цитата из сочинения Шаньдао «О:дзэ: райсан»「往生礼讚」. Это предложение делится на две части: «дзэ:дзин итигё» и «гэси итинэн». И если первая часть действительно цитата из трактата Шаньдао, то вторая — скорее пересказ. Вторая часть — гэси итинэн — цитата из «Записи устного предания» («Кудэнсё»「口伝鈔」).

⁹⁹ 27 декабря 1472 г. по григорианскому календарю. Святой Синран скончался во 2-м году эры Ко:тё: 弘長 11-ю луну 28-й день (9 января 1263 г. по григорианскому календарю). В этой связи во времена Высокомудрого Рэннэ проводилась поминальная служба в течение семи дней: с 21-го дня 11-й луны по 28-й день той же луны. Данное письмо в течение этой недели зачитывалось пришедшим паломникам.

¹⁰⁰ 道俗 до:дзоку — священнослужители и миряне.

¹⁰¹ 加州 Касю: — одно из названий провинции Кага 加賀国, ныне это — южная часть префектуры Исикава 石川県.

¹⁰² 能登 Ното — название провинции, ныне это — северная часть префектуры Исикава.

¹⁰³ 越中 Эттю: — название провинции, ныне это — префектура Тояма 富山県.

¹⁰⁴ 群集 — гунсю: — собираться неорганизованной толпой, переведено: «собравшись в группы».

¹⁰⁵ 吉崎 Ёсидзаки — топоним, находится в провинции Эттидзэн 越前国 (ныне восточная часть префектуры Фукуи 福井県, уезд Сакаи 坂井郡, город Канадзу-тё: 金津町, с 1 марта 2004 г. в результате административной реформы стал частью города Авара-си 芦原市), уезд Сакакита 坂北, селение Хосороги 細呂宜郷, входившее в поместье Кавагути-сё: 川口庄 храма Ко:фукудзи 興福寺, школа хоссо:сю: 法相宗, в Нара 奈良. Рэннэ находился в Ёсидзаки с 1471 г. (3-й год эры Буммэй 文明 3年) по 1475 г. (7-й год эры Буммэй 文明 7年). С 1472 г. резко увеличилось число неорганизованных паломников в Ёсидзаки. Рэннэ ввёл запрет на то, чтобы адепты «собирались толпами», потому что это вызвало резкое недовольство у военных

[Учение Синрана]. Прежде всего основная суть нашего направления заключается в том, что можно родиться в Чистой Земле Крайней Радости только когда получишь веру в Другую Силу. Однако в нашем направлении нет никого, кто прочно утвердился в вере. Но как такие люди могут, тем не менее, добиться без особых усилий рождения в Земле воздаяния? Это чрезвычайно важное дело. Они счастливо преодолели долгий путь в пять—десять ри¹⁰⁷, сквозь снег совершили паломничество, но у меня возникают большие сомнения в отношении их образа мысли. В конечном счёте, как бы они ни думали до сегодняшнего дня¹⁰⁸, но отныне я изложу подробно, какие мысли должны остаться в сознании. Откройте уши¹⁰⁹ и слушайте внимательно. Прочно¹¹⁰ сохраните в сознании [значимость] веры в Другую Силу; более того, должны будете только произносить возгласие — идёте ли, стоите ли, сидите ли, лежите ли¹¹¹ — в знак благодарности за милость Будды¹¹². Если будет такое понимание, то в таком случае рождение в Чистой Земле предопределено. В избытке радости направьте стопы свои к месту, где пребывают священнослужители, Наставники ваши¹¹³, и предложите свои подношения¹¹⁴. Того, кто совершает это, называют иными словами человеком веры [в Другую Силу], который хорошо усвоил Учение нашего направления.

С глубоким почтением.

Буммэй 5-й год, 2-я луна, 8-й день¹¹⁵.

губернаторов провинций Этидзэн и Кага, а также священнослужителей храмов Хэйсэндзи 平泉寺 (школа тэндай-сю), Тоёхарадзи 豊原寺 и других. Тогаси Масатика 富樫正親 (?—1488), военный губернатор провинции Кага, предполагал, что ро:нины 牢人 стали последователями Рэннэ и стали сооружать оборонительные сооружения в Ёсидзаки, что не могло не беспокоить светские власти.

¹⁰⁶ 面々 мэнмэн — соответствует слову 各人 какудзин в современном языке — каждый.

¹⁰⁷ 里 ри — мера длины. Один ри составляет 3,9273 км.

¹⁰⁸ 已前 идзэн, в современном написании 以前 идзэн — прежде.

¹⁰⁹ 耳をそばたつ мими-о собатацу — наострить уши, внимательно слушать.

Переведено: открыть уши.

¹¹⁰ しかと сика-то — ясно, чётко, определённо. Соответствует в современном языке слову はっきりと хаккири-то.

¹¹¹ 行住座臥 гё:дзюдзага — идёте ли, стоите ли, сидите ли, лежите ли.

¹¹² 仏恩報謝のためには бутион хо:ся-но тамэ-ни-ва — в знак благодарности за милость Будды.

¹¹³ 師匠坊主 сисё: бо:дзу — священнослужители, Наставники ваши.

¹¹⁴ 志 кокородзаси — в этом контексте: подношения. Основные значения: желание, надежда, намерение, любезность и, наконец, подарок.

¹¹⁵ 6 марта 1473 г. по григорианскому календарю.

Письмо шестое

Вот и в этом году¹¹⁶ наступило лето¹¹⁷. И не знаю почему, но в последние дни всё время меня одолевает дремота¹¹⁸. Когда я задумываюсь над этим, то не остаётся сомнений — приближается час смерти и рождения в Чистой Земле¹¹⁹. Действительно это доставляет мне печаль: жаль расставаться. Пусть так, но даже сегодня, думая, что время рождения в Чистой Земле может подоспеть в любое время, я подготовился [к этому] без небрежения. И все же я только и думаю, не переставая, — и днём, и ночью — об одном страстном желании, чтобы после моей смерти не уменьшилось число людей здесь [в Ёсидзаки], утвердившихся в вере. Если всё так и будет, то [все мы] родимся в Чистой Земле, и, казалось бы, не о чем сожалеть, и, тем не менее, у нас в сознании сохраняется столько нерадивости. И пока продолжается жизнь, мы, как и сейчас, беззаботно [её] проводим. По этой причине у всех в сознании отсутствует достаточное понимание в отношении всех вещей. Протекает жизнь, и не знаешь даже [своего] завтра. И чтобы ни говорили, прожита будет такая жизнь бессмысленно. Если, пока теплится жизнь, не будут рассеяны сомнения, то обязательно настигнет раскаяние. Хорошо должны это понять.

С глубоким почтением.

Я уверяю [это письмо] людям, [находящимся] по ту сторону сёдзи. И в годы грядущие [не забывайте] доставать и читать [его].

Написал его в 5-м году Буммэй¹²⁰, месяц удзуки¹²¹, 25-й день¹²².

¹¹⁶ Слово год написано иероглифом 季 ки, а не 年 тоси.

¹¹⁷ Письмо датируется 4-й луной, и это время совсем не соотносится с началом лета. Лето по ныне принятому календарю в Японии июнь, июль, август (иными словами, 6-й, 7-й и 8-й месяцы), но по лунному календарю во времена Рэннэ это — четвёртая, пятая и шестая луны. Поэтому иерарх и говорит о наступлении лета.

¹¹⁸ 睡眠 суймэн, современное чтение суймин — дремота, которая считается одним из пяти (五蓋 гокай) заблуждений (煩惱 бонно:), препятствующим достижению просветления.

¹¹⁹ 不審もなく往生の死期もちかづく фусин-мо наку о:дзэ:-но сико-мо тикадзуку: не остаётся сомнений — приближается час смерти и рождения в Чистой Земле.

¹²⁰ 文明五季 Буммэй гонэн — пятый год эры Буммэй. Слово год передано иероглифом 季.

¹²¹ 卯月 удзуки. Месяц удзуки приходится на 4-ю луну. В японском календаре месяцы обычно обозначались порядковыми числительными, но существовали также их названия. Так, например, 1-я луна называется месяц муцуки 睦月, 2-я луна — кисараги 如月, 3-я луна — яёи 弥生, 4-я луна — удзуки 卯月, 5-я луна — сацуки 皁月, или же санаэдзуки 早苗月, 6-я луна — минадзуки 水無月, 7-я луна — фумидзуки, или же

Письмо седьмое

В середине¹²³ месяца яёи¹²⁴ прошедшего 4-го [года девиза] Буммэй¹²⁵ несколько женщин¹²⁶ высокого положения¹²⁷, прибывших в сопровождении¹²⁸ охраны¹²⁹, вели разговор о храме.¹³⁰ «Собственно говоря, совсем недавно¹³¹

фудзуки 文月, 8-я луна — хадзуки 葉月, 9-я луна — нагацуки, или же нагадзуки 長月, 10-я луна — камина-дзуки, или же каминаси-дзуки, или же каннадзуки 神無月, или же камисари-дзуки 神去月, 11-я луна — симоцуки — 霜月, 12-я луна — сивасу 師走 или же ещё одно название в двух чтениях гокугэцу или же гокудзуки 極月.

¹²² 21 мая 1473 г. по григорианскому календарю. В это время серьёзно заболевает вторая любимая дочь иерарха Кэнгёку 見玉 (1448–1473) и умирает в 14-й день 8-й луны того же года (6 сентября 1473 г. по григорианскому календарю), а за восемь дней до этого скончалась малолетняя восьмая дочь Рё:нин 了忍 (1466–1473). Могила Кэнгёку до сих пор сохраняется на территории, где некогда находился храм в Ёсидзаки. Дзицуго 実悟 же (1492–1584), десятый сын иерарха, составляя генеалогическое древо, ошибочно, по-видимому, указал смерть Кэнгёку годом раньше, 1472 г. Рэннэ, вероятно, передал это письмо «людям, находящимся по ту сторону сёдзи», которые ухаживали за слегшей дочерью. Поэтому, по всей вероятности, послание пронизано печалью. На тот момент иерарху было 59 лет.

¹²³ Слово *середина* написано двумя иероглифами 中半 (накаба), где знак 半 употребляется чисто фонетически для передачи слога ба.

¹²⁴ Месяц яёи соответствует 3-й луне по лунному календарю.

¹²⁵ Эра Буммэй приходится на временной промежуток с апреля 1469 г. по июль 1487 г. Соответственно 4-й год данной эры — это период с 9 февраля 1472 г. по 28 января 1473 г. В тексте написано: 文明第四の暦 Буммэй дайси-но рэки, где 暦 рэки выступает как 時 токи — во время, когда, в; то есть в 4-й [год девиза] Буммэй.

¹²⁶ 女性一二人 нёсё: ити-нинин — одна—две женщины, в данном случае несколько женщин.

¹²⁷ さもありぬらん само аринуран — по виду высокого социального положения. Переведено: [женщины] высокого положения.

¹²⁸ あひ具す аигусу — сопровождать. Первые два слога *аи* написаны вместо иероглифа 相—相具す.

¹²⁹ おとこ отоко — слово написано каной, хотя обычно пишется иероглифом 男 — мужчина, мужчины. Но в данном случае речь идёт о мужчинах, сопровождающих знатных дам — 従者 дзю:ся. Поэтому переведено: *охрана*.

¹³⁰ В тексте написано, что речь пришедшие вели о горе 山 яма. Кроме основного значения *гора*, этим иероглифом обозначали также известные буддийские храмы, такие как: Хиэйдзан 比叡山 (храм Энрякудзи 延暦寺 в Киото), 園城寺 Ондё:дзи (больше известен как храм Миндэра 三井寺 в О:цу 大津市). В данном случае речь идёт о храме, возведённом Рэннэ в Ёсидзаки.

¹³¹ В 8-м письме этой же тетради сообщается, что возвели храм в 3-м году эры Буммэй 7-ю луну 27-й день (13 августа 1471 г. по григорианскому календарю).

построен храм на вершине горы Ёсидзаки. До того красивое¹³² место здесь, что словами не описать¹³³. Наслышаны, что последователи [школы]¹³⁴, особенно из семи провинций: Кага, Эттю:, Ното, Этиго¹³⁵, Синано¹³⁶, Дэва¹³⁷ и О:сю:¹³⁸, — священнослужители и миряне, мужчины и женщины — совершают паломничество в этот храм¹³⁹ большими группами. Это — чудо в последнюю эпоху¹⁴⁰.

¹³² おもしろし омосирочи — прекрасный, особенно в отношении окружающего пейзажа, видов местности.

¹³³ Довольно часто встречающееся в средневековых текстах устойчивое выражение 言語道断 *гонго до:дан* — для описания [чего-то] не хватает слов.

¹³⁴ 門下中 *монкято*: — последователи школы, последователи определённого наставника.

¹³⁵ 越後 — провинция Этиго, в настоящее время это территория префектуры Ниигата 新潟県, за исключением острова Садо 佐渡島.

¹³⁶ 信濃 — провинция Синано, ныне это в основном территория префектуры Нагано 長野県.

¹³⁷ 出羽 — провинция Дэва в северо-восточной части страны. Ныне это территория префектур Ямагата 山形県, Акита 秋田県 (часть нынешней префектуры Акита входила в состав края О:сю:).

¹³⁸ 奥州 — край О:сю:, другое название — провинция Муцу 陸奥国. В настоящее время — это частично территории префектур Аомори 青森県, Иватэ 岩手県, Мияги 宮城県, Фукусима 福島県, а также Акита 秋田県.

¹³⁹ この当山 *коно то:дзан* — этот храм.

¹⁴⁰ これ、末代の不思議なり。Корэ, мацудай-но фусиги нари. — Это чудо в последнюю эпоху. Рэннэ в письмах, собранных в пять тетрадей, практически не использует термин *конец Закона* (末法 *маппо*):. Можно отметить единственный случай применения слова *маппо*: в 3-м письме из 4-й тетради. Однако к словосочетанию *последняя эпоха* (末代 *мацудай*) он довольно часто прибегает. С *последней эпохой* связаны различные представления, бытовавшие в то время, о периоде общего упадка мира (下降史観 *како: сикан*).

Это — концепции *трёх времён* (三時説 *сандзисэцу*), *пяти стойкостей* (五堅固説 *гокэнгосэцу*) и *пяти загрязнений* (五蜀説 *годзёкусэцу*). Концепция трёх времён берёт за точку отсчёта уход из этого мира Будды Шакьямуни: на первом этапе Закон Будды не искажается — время *Истинного Закона* (正法 *сё:бо:*) длится 500 или 1000 лет, на втором этапе постепенно искажается Закон Будды, но внешне пока эти изменения не бросаются в глаза — время *Подобия Закона* (像法 *дзо:бо:*) длится 500 или 1000 лет и, наконец, на третьем этапе наступает *Конец Закона* (末法 *маппо*:) протяжённостью 10 000 лет. В Японии получила распространение идея Конца Закона в исходе периода Хэйан. По подсчётам японских учёных «Век конца Закона» должен был начаться в 1025 или 1052 г. (Игнатович, 1988, с. 265; 1998, с. 32–33). По концепции *пяти стойкостей* время делится на промежутки по 500 лет после кончины Будды Шакьямуни. Первые 500 лет (эпоха Правильного Закона) — этап *стойкости*

Трудно в это поверить. И всё-таки нам хотелось бы узнать, как наставляяют всех последователей, [как войти во] Врата Закона благодаря возглашению¹⁴¹.

освобождения (解脱堅固 *гэдацу кэнго*), когда все могут достичь освобождения благодаря Закону Будды. Второй этап (время Подобия Закона) — **стойкость в созерцании** (禪定堅固 *дзэндзё: кэнго*), в это время верующие сохраняют навыки созерцания, но освободиться могут уже не все. Третий этап (время Подобия Закона) — время **стойкости в усердном слушании** (多聞堅固 *тамон кэнго*), верующие внимательно слушают наставления, но уже не способны к созерцанию. Четвёртый этап (время Конца Закона) — это время **стойкости в возведении храмов** (造寺堅固 *дзо:дзи кэнго*), верующие старательно возводят храмы, но уже не понимают сути наставлений. И, наконец, пятый этап (время Конца Закона) — это время **стойкости в жестокой борьбе** (鬪争堅固 *то:со: кэнго*), верующие, община погружены в жестокие распри (см. также об этом — Трубникова, Бачурин, 2009, с. 294–296). Первые две приведённые концепции — *трёх времен* и *пяти стойкостей* — взаимосвязаны между собой, и у них за точку отсчёта берётся кончина Будды Шакьямуни. Третья концепция *пяти загрязнений*, в которой также находит отражение взгляд на исторический процесс как на упадок мира, не соотносится со временем ухода из жизни Шакьямуни. Представлялось по этой концепции, что мироздание не имеет во времени ни начала, ни конца. Всё находится в круговращении, и один оборот называют **большой кальпой** (劫 *ко:*), который разбивается на **четыре средних кальпы** (四劫 *сико:*): 1) **кальпа становления** 成劫 *дзё:ко*, 2) **кальпа существования**, или же **пребывания**, 住劫 *дзю:ко*, 3) **кальпа разрушения**, во время которой миры гибнут, 壞劫 *эко*: и 4) **кальпа опустошения**, во время которой ничего уже не существует, 空劫 *ку:ко*:. В традиционной буддийской космологии во время второй кальпы существует ещё **кальпа уменьшения [продолжительности жизни]** 減劫 *гэнко*: (человеческая жизнь через каждые 100 лет начинает сокращаться на 1 год; и если в момент появления человечества продолжительность жизни составляла 84 000 лет, то постепенно она сократилась до 10, и **кальпа увеличения [продолжительности жизни]** 增劫 *дзо:ко*: (человеческая жизнь во время этой кальпы с 10 увеличивается до 84 000 лет) (см.: Нитирэн, 1998, с. 354). Не исключено, что буддийский мыслитель из Китая Цзун-ми 宗密 (по-яп. Сю:мицу, или же Сумицу) (780–841) оказал влияние на космологические представления буддийских учёных в Японии. В частности, Цзун-ми в трактате «О началах человека» («Юань жэнь лунь») «вводит в своё рассмотрение космологии понятие кальп (цзе) возрастания (цзэн) и убывания (цзян)» (Торчинов, 1993, с. 362). В момент, когда во времена Синрана, Рэннэ средняя продолжительность жизни достигает 56 лет (定命 *дзё:мё:*), ближе к концу *кальпы пребывания*, возникает **пять загрязнений** (五濁 *годзёку*): 1) **загрязнение кальпы** (劫濁), мир сотрясают мор, эпидемии, войны, бесконечные распри, 2) **загрязнение видения** (見濁 *кэндзёку*), возникают ошибочные представления, заблуждения, ереси, 3) **загрязнение заблуждениями** (煩惱濁 *бонно:дзёку*), людей разделяет вражда из-за погони за плотскими наслаждениями, людей обуревают страсти, 4) **загрязнение живых существ** (衆生濁 *сюдзё:дзёку*), тело становится дряблым, людей преследуют болезни и вызванные ими мучения,

В частности, люди говорят: «их наставляют, что самое главное¹⁴² — это вера». Нам тоже хотелось бы всё подробно об этом услышать. Так как мы телом — жалкие женщины¹⁴³, глубоко погрязшие в смертных грехах¹⁴⁴ то, поняв эту веру, жаждем родиться с Вашей помощью в Чистой Земле». Когда они спросили человека¹⁴⁵ того храма¹⁴⁶, то он указал им на следующее: «Ничего не надо делать. Просто надо осознать, что я — жалкое существо, обременённое десятью пороками¹⁴⁷, пятью большими преступлениями¹⁴⁸, пятью препятствиями¹⁴⁹ и тремя

проявляется физическая и умственная слабость живых существ и 5) загрязнение жизни (命蜀), продолжительность жизни сократится до 10 лет. А.Н. Игнатович говорит в данном случае о пяти «замутнениях» (Игнатович, 1998, с. 146, 360). Синран, судя по «Славословиям по эпохам Истинного Закона, Подобия Закона и Конца Закона» («正像末和讚 С Сё:дзо; мацу васан»), время, в которое он жил, определил как эпоху Конца Закона, Пяти Загрязнений и Стойкости в жесткой борьбе. Таким образом, вероятно, в результате смешения этих понятий возник термин «Конец мира» (末の世 мацу-ноё). Рэннэ же предпочитал больше словосочетание Последняя эпоха (末代 мацудай).

¹⁴¹ 念仏法門 нэмбуцу хо:мон — дословно: врата Закона возгласения.

¹⁴² むねと муне-то — в современном языке это соответствует 主として омо-то ситэ, 主に омо-ни — главным образом, в основном, большей частью. Переведено: самое главное.

¹⁴³ Рэннэ неоднократно обращается к женской теме, подчёркивая, что только Будда Амида в 35-м [пробуждение радости, обретение веры и наслаждения всеми женщинами непостижимых и восхитительных земель будд десяти сторон света, когда они услышат его Имя (Синран, 1998, с. 376)] из 48 и Обетов обещает помочь достичь женщинам Чистой Земли Крайней Радости. Бытовало мнение в то время, что женщины в отличие от мужчин особенно отягощены всевозможными грехами. См. также письма 10-е из 1-й тетради, 1-е из 2-й, 5-е из 3-й, 3-е и 1-е из 4-й, 3-е, 7-е, 14-е, 17-е и 20-е из 5-й тетради.

¹⁴⁴ 罪業深重 дзайго: синдзю: — тяжесть многократно наслонившихся грехов.

¹⁴⁵ Любопытно отметить, что слово человек написано не иероглификой 人, несмотря на простоту его написания и запоминания (наверняка все его знали), а каной ひ と хито. Под этим человеком подразумевается Рэннэ.

¹⁴⁶ かの山中 кано санто: — в тех горах, на той горе, имеется в виду храм в Ёсидзаки.

¹⁴⁷ 十悪 дзю:аку — десять пороков.

¹⁴⁸ 五逆 госяку — пять больших преступлений.

¹⁴⁹ 五障 — го:сё: — пять препятствий. Это понятие восходит к «Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» (妙法蓮華經 Мё:хо: рэнгэкё:). В ней говорится, что женское тело становится препятствием для того, чтобы стать 1) Государем Небес Брахмы (Бонтэнью: 梵天王), 2) Индрой (帝釈 Тайсяку), 3) Государем Мара (魔王 Мао:), 4) Сакраварти-раджей (転輪聖王 Тэнриндзё:о) и 5) телом Будды (仏身 буссин). Синран, опираясь на сочинение «観念法門 Каннэн хо:мон», написанное Шаньдао, сочинил молитвословие, 64-е по счёту («Славословие достойным монахам» — «高僧和讚 Ко:со: васан»),

покорностями¹⁵⁰. Просто следует глубоко понять, что Спасение таким людям, как мы, может даровать [только] Амида¹⁵¹-нёрай. Положитесь искренне, без

в котором проповедует, что женщины только силой Имени Будды Амида и Его 35-го Обета могут освободиться от пяти препятствий и достичь состояния Будд.

弥陀の名願によらざれば	Мида-но мё:ган-ни ёрадзарэба
百千万劫すぐれども	хяку сэн ман ко: сугурэдомо
いつつのさはりはなれねば	ицуцу-но савари-ва нарэнэба
女身をいかでか転ずべき	дзёсин-о икадэка тэндзубэки

Если [женщина] не положится на Имя и Обет Мида,

И по прошествии неисчислимого количества калып

[Ей] не освободиться от пяти препятствий.

И как тогда сменить женское тело? (Ко:со: васан, 1964, с. 78).

¹⁵⁰ 三従 сансё: — три покорности. Женщина с рождения кому-нибудь подчинена: 1) в детстве — отцу, 2) в замужестве — мужу, 3) на склоне лет — сыновьям. Кроме данного письма, Рэннэ пишет о пяти препятствиях и трёх покорностях в посланиях 7-м и 15-м из 5-й тетради, где они вновь перечисляются наряду с десятью пороками и пятью большими преступлениями. Из этого следует, что и Рэннэ, и его современники рассматривали пять препятствий и три покорности как разновидности греха, препятствующего достижению рая Будды Амида. Синран в «Славословиях Чистой Земле» (浄土和讃 дзё:до васан) № 60 пишет:

弥陀の大悲ふかければ	Мида-но дайхи фукакэрэба
仏智の不思議をあらはして	Бутти-но фусиги-о араваситэ
変成男子の願をたて	Хэндзё: нанси-но ган-о татэ
女人成仏ちかひたり	Нёнин дзё:буцу тикаи тари

Сколь велико сострадание Мида!

Явив чудо мудрости Будды,

Принеся Обет превратить в мужчин,

Из женщин Будд создать покаялся. (Дзё:до васан, 1964, с. 56).

Здесь Синран упоминает 35-й Обет Будды Амида, который поклялся помочь женщинам достичь состояния Будд. «Когда я стану Буддой, в [моей] стране не будет женщин. Если женщина, услышав моё имя, обретёт чистую веру, будет стремиться к бодхи, если ей надоело тело женщины и она возжелает родиться в моей стране, то после смерти она станет мужчиной и родится в моём краю» (цитируется в переводе Д.В. Поповцева: Избранные сутры, 2000; Трубникова, Бачурин, с. 112). В «Сутре об Амиабхе» (「阿弥陀経」«Амида-кё:») говорится, что родятся в Чистой Земле и мужчина, и женщина: «Если есть благой муж или благая женщина, которые услышали об Амиабхе и повторяют его имя один день, два дня, три дня, четыре дня, пять дней, шесть дней, семь дней, и их сознание не колеблется, то незадолго до смерти Амиабха вместе со всеми божествами явится перед ними. Если в момент смерти сознание того человека не будет колебаться, то он обретёт рождение в Стране Высшей Радости Будды Амиабхи» (цитируется в переводе Д.В. Поповцева, см.: Избранные сутры, 2000; Трубникова, Бачурин, 2009, с. 282).

двоедушия на Мида, и возникнет единый помысел веры в Спасение [Буддой Мида], тогда нёрай, испустив свет 84 000 лучей¹⁵², которыми, охватив нас, примет и Спасет. Иными словами, можно сказать, Мида-нёрай примет аскета возгласения¹⁵³. [Слова] «примет и не отпустит» означают, что [Будда], приняв, [никогда] не откажется от него. Того, кто понял этот смысл, мы называем человеком, обретшим веру¹⁵⁴. Итак, кроме того, мы должны всегда помнить, что возгласение «Наму Амида-буцу» (Да, славится Будда Амида) — произносим его, когда спим или бодрствуем, стоим или идём — является памятованием, которым выражаем благодарность за милость, что скоро Мида милосердно спасёт». Когда [Высокомудрый] любезно всё разъяснил, то эти женщины, а также другие люди, [кто присутствовал при разговоре] сказали: «Нет слов, чтобы выразить своё сожаление, что до сих пор не положились [полностью]

¹⁵¹ Будду Амида также называли Буддой Бесконечной жизни — Амитаюс, 無量寿仏 Мурё:дзю-буцу и Буддой Бесконечного Света — Амитабха, 無量光仏 Мурё:ко:-буцу («Сутра об Амитабхе» [阿弥陀経] «Амида-кё:»).

¹⁵² Выражение «84 000 лучей» взято из сутры «Сутры о видении Будды по имени Неизмеримое долголетие» (觀無量寿経 «Каммурё:дзюкё:»). «Будда Бесконечной жизни обладает 84 000 явленными образами, каждый образ располагает 84 000 ему присущими обликами, каждый облик наделён 84 000 лучами. Каждый луч пронзает весь мир в десяти направлениях, и живые существа, [живущие с] нэмбуцу охвачены будут этими лучами и не будут отпущены [в прежнее состояние]». В данном случае число 84 000 означает неисчислимо множество. Существует также перевод Д.В. Поповцева на русский язык с китайского этой части сутры. Он несколько отличается, поэтому приведём его здесь: «Будда Амитаюс обладает восьмьюдесятью четырьмя тысячами признаков. Каждый из признаков имеет восемьдесят четыре тысячи сопутствующих прекрасных примет. Каждый из лучей озаряет миры десяти сторон света. Памятующие о Будде живые существа схватывают их и не отбрасывают» (Избранные сутры, 2000, с. 249–250).

¹⁵³ 念仏の行者 нэмбуцу-но гё:дзя — аскет возгласения имени Будды Амида.

¹⁵⁴ Выражение «человек, получивший веру» (「信心をえたるひと」 «синдзин-во этару хито») — цитата из сочинения Синрана «Выписки из записей при свете светильника, освещающего мир конца Закона» [末燈鈔] «Матто:сё:». Приведём целиком предложение из этого трактата: 「信心をえたるひとは、かならず正定聚のくりに住するがゆえに、等正覚のくりに、とまふすなり — синдзин-о этару хито-ва, канарадзу сё:дзё:дзю-но курай-ни дзю:суругаюэ-ни, то:сё:гаку-но курай, то мо:сунари] — Человек, обретший веру, всенепременно пребывает в числе тех, кому уготовано рождение в Чистой Земле, поэтому его называют достигшим Истинного Просветления» (Матто:сё:, 1964, с. 120). «Выписки» представляют собой подборку писем и проповедей Святого Синрана в хронологическом порядке, собраны Дзю:каку 從覚 (1295–1360), вторым сына Какунё 覚如 (1270–1351), третьего наставника храма Хонгандзи, состоит из одной тетради.

на Основной обет Мида-нэрай, который полностью отвечает нашей природе. Отныне полностью положимся на Мида, и единым помыслом, без двоедушия поверив, что наше рождение в Чистой Земле обеспечил нэрай, обязательно будем держать в сознании, что произносимое отныне возгласение — это нэмбуцу, которым благодарят за милость Будды. Нет слов, чтобы выразить чувство признательности и благодарности за то, что благодаря чудесным благодетельным делам, накопленным в прежних жизнях¹⁵⁵, удалось встретиться с [таким прекрасным наставником] и выслушать превосходные [разъяснения] Закона [Будды]. Но уже¹⁵⁶ пришло время прощаться». Сказав это, со слезами на глазах они направились в обратный путь.

С глубоким почтением.

Буммэй 5-й год, 8-я луна, 12-й день¹⁵⁷.

Литература

Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988.

Игнатович А.Н. Школа Нитирэн // Буддийская философия в средневековой Японии. М., Янус-К, 1998. С. 30–59.

Игнатович А.Н. Буддийская философия в период Хэйан // Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998. С. 96–195.

Избранные сутры китайского буддизма. Перевод с китайского *Д.В. Поповцева*, *К.Ю. Солоница*, *Е.А. Торчинова*. СПб., 2000.

Синран. Сущность «Трактата о единственно-вере». Перевод и комментарии *А.А. Михалева* // Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998. С. 362–378.

Нитирэн. Трактат об истинно-почитаемом как средстве постижения сути бытия. Перевод и комментарий *А.Н. Игнатовича* // Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998. С. 303–361.

Торчинов Е.А. Взаимодействие буддийских и традиционных китайских представлений о мире (на примере трактата Цзун-ми «О началах человека» // Буддизм в переводах. Альманах. Выпуск 2. СПб., «Андреев и сыновья», 1993. С. 356–370.

Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии IX–XII вв. М., 2009.

Юйэн-бо. Таннисё // Буддизм в Японии. Отв. редактор *Т.П. Григорьева*. М., 1993. С. 491–509.

¹⁵⁵ 宿縁 сюкуэн, сю:эн (два чтения бинома) — карма, судьба, предопределённая поступками в прошлой жизни. Синоним — 宿因 сюкуин.

¹⁵⁶ Слово はや хая в старояпонском языке соответствует すでに судэ-ни уже в современном языке.

¹⁵⁷ 4 сентября 1473 г. по григорианскому календарю.

Дзэ:до васан (浄土和讃 = Славословия Чистой Земле) / Синран-сю: — Нитирэн-сю: (親鸞集・日蓮集 = Собрание [сочинений] Синрана — Собрание [сочинений] Нитирэна). Подг. изд. Набата О:дзюн 名畑應順, Тая Райсюн 多屋頼俊, Кабутоки Сё:ко: 兜木正亨, Симма Синъити 新聞進一 // Нихон котэн бунгаку тайкэй (日本古典文学大系 = Серия: японская классическая литература). Т. 82. Токио: Иванами сётэн 岩波書店, 1964. С. 44–66.

Касахара Кадзю 笠原一男. Бункэн кайдай. Офуми (Гобунсё:) (文献解題. 御文 (御文章) = Обзор литературы. Письма) / Рэннё. Икко:-икки (蓮如・一向一揆 = Рэннё и религиозное движение икко:-икки) // Нихон сисо: тайкэй (日本思想体系 = Серия: мысль Японии). Т. 17. Токио, 1972. С. 641–680.

Ко:со: васан (高僧和讃 = Славословия достойным монахам) / Синрансю:.. Нитирэнсю: (親鸞集・日蓮集 = Собрание [сочинений] Синрана. Собрание [сочинений] Нитирэна) / Подг. изд. Набата О:дзюн. 名畑應順, Тая Райсюн 多屋頼俊, Кабутоки Сё:ко: 兜木正亨, Симма Синъити 兜木正亨 // Нихон котэн бунгаку тайкэй (日本古典文学大系 = Серия: классическая литература Японии). Т. 82. Токио, 1964. С. 67–112.

Матто:сё: (末燈鈔 = Светильник для последних времён) / Синрансю:.. Нитирэнсю: (親鸞集・日蓮集 = Собрание [сочинений] Синрана. Собрание [сочинений] Нитирэна) / Подг. изд. Набата О:дзюн. 名畑應順, Тая Райсюн 多屋頼俊, Кабутоки Сё:ко: 兜木正亨, Симма Синъити 兜木正亨 // Нихон котэн бунгаку тайкэй (日本古典文学大系 = Серия: классическая литература Японии). Т. 82. Токио, 1964. С. 115–151.

Нихон буккё:си дзитэн (日本仏教史辞典 = Энциклопедия по истории японского буддизма). Токио, 2001.

Рэннё 蓮如. Офуми (御ふみ = Послания). Составитель Идзумодзи Осаму 出雲路修 // То:ё: бунко (東洋文庫 = библиотека Востока). Т. 345. Токио, 1978.

Сё:дзо; мацу васан (正像末和讃 = Славословия по эпохам Истинного Закона, Подобия Закона и Конца Закона) / Синрансю:.. Нитирэнсю: (親鸞集・日蓮集 = Собрание [сочинений] Синрана. Собрание [сочинений] Нитирэна) / Подг. изд. Набата О:дзюн 名畑應順, Тая Райсюн 多屋頼俊, Кабутоки Сё:ко: 兜木正亨, Симма Синъити 兜木正亨 // Нихон котэн бунгаку тайкэй (日本古典文学大系 = Серия: классическая литература Японии). Т. 82. Токио, 1964. С. 89–112.

Таннисё: (歎異抄 = Избранные записи скорбящего об отступничестве) / Синрансю:.. Нитирэнсю: (親鸞集・日蓮集 = Собрание [сочинений] Синрана. Собрание [сочинений] Нитирэна) / Подг. изд. Набата О:дзюн 名畑應順, Тая Райсюн 多屋頼俊, Кабутоки Сё:ко: 兜木正亨, Симма Синъити 兜木正亨 // Нихон котэн бунгаку тайкэй (日本古典文学大系 = Серия: классическая литература Японии). Т. 82. Токио, 1964. С. 191–216.

Rogers Minor. L, Rogers Ann T. Rennyu. The second founder of Shin Buddhism. Berkeley, 1991.

Troup, James. The Gobunso, or Ofumi, of Rennyu Shonin // Transactions of the Asiatic Society of Japan 17 (1889). P. 101–143.

Ресурсы Интернет

Трубникова Н.Н. «Учение, подвижничество, вера и свидетельство». — <http://trubnikovann.narod.ru/Shinran1.htm> (дата обращения 20 июля 2012 г.).

Трубникова Н.Н. Жизнь и сочинения Синран. — <http://trubnikovann.narod.ru/Shinran0.htm> (дата обращения 21 июля 2012 г.).

Summary**Master Rennyo“s Letters (Fascicle One, 1th–7th Letters)**

Translation from Japanese, Commentary, Preface by
V. Yu. Klimov

The letters of Rennyo are based on the Shinshu textual tradition: Pure Land sutras, the commentaries of the seven Pure Land Masters, the writings of the founder of Jodo shinshu school Shinran, Kakunyo, Zonkaku. Rennyo’s Letters became a canonical text for the followers. The Letters (*ofumi*) were written in colloquial medieval Japanese language. Rennyo’s successors selected 80 letters in five-fascicle collection to be known as *o-fumi* or *jounai ofumi*. Seven letters from first fascicle compilation have been now translated into Russian and published. The goal of the publication is to present Rennyo’s words as accurately and clearly as possible, by using the most appropriate Russian equivalents of Buddhist terms and medieval Japanese language.

Key words: Rennyo’s *ofumi*, religious movement *ikko-ikki*, Buddhist school «Jodo shishu», Shinran, Kakunyo, Zonkaku, Rennyo’s activities at Yoshizaki, Buddhist temple Honganji, Buddhist temple at Yoshizaki, followers of «Jodo shinshu».

Письма Высокомудрого Рэннэ (первая тетрадь, письма восьмое—пятнадцатое)

Перевод с японского языка, комментарий В.Ю. Климова

Рэннэ написал своим последователям более 200 писем. Его наследники выбрали и опубликовали в пяти тетрадях 80 писем, известных под названием *офуми* или *дзэнай офуми*. Публикация представляет комментированный перевод на русский язык восьми писем (с восьмого, датированного, вероятно, октябрём 1473 г., до пятнадцатого, датированного 13 октября 1473 г.). Перевод предпринят впервые. Комментарии раскрывают читателю реалии религиозной жизни Японии XV в.

Ключевые слова: письма Рэннэ, религиозное движение икко:-икки, буддийская школа «дзэ:до синсю:», Синран, Какунэ, Дзонкаку, деятельность Рэннэ в Ёсидзаки, буддийский храм Хонгандзи, буддийский храм в Ёсидзаки, последователи школы «дзэ:до синсю:».

Письмо восьмое

С первой декады четвёртой луны 3-го [года эры] Буммэй¹ я без какого бы то ни было плана² из края Го:сю:³, уезда Сага, от окрестностей храма [Кэнсё:дзи]

¹ В начале письма датировка дана следующим образом: 文明第三、初夏上旬 Буммэй дайсан, сёка дзэ:дзюн, где *Буммэй дайсан* означает 3-й [год эры] Буммэй, сёка — начало лета, бином 初夏 также читается *хацу-нацу*. Так называли в старину четвёртую луну. Лето принято было делить на три части: начало лета сёка (четвёртая луна по лунному календарю), середина лета (仲夏 *тю:ка* — пятая луна) и конец лета (季夏 *кика*, либо 晩夏 *банка* — шестая луна). Месяц по лунному календарю также делился на три части: первая декада — начало недели, с 1 по 10 число включительно, то есть первая декада 上旬 *дзэ:дзюн* (также называлась 上浣 *дзэ:кан*), середина недели, с 11 по 20 число включительно каждого месяца, то есть вторая декада 中旬 *тю:дзюн* (также середина недели известна и под названием 中浣 *тю:кан*) и конец недели, с 21 числа последняя, третья декада 下旬 *гэдзюн* (также эта часть недели называлась 下浣 *какан, гэкан*).

² 不図 *фудзу* — без плана. Но в этом слове также имеются значения *спешно, неожиданно*.

³ 江州 Го:сю: — край Го:сю:, другое название провинции О:ми 近江国. В письме топонимы написаны следующим образом: 江州滋賀郡大津 Го:сю: Сига-но ко:ри О:цу — край Го:сю:, уезд Сига, О:цу. Ныне это префектура Сига (滋賀県) Сига-кэн на берегу Бива 琵琶湖, самого большого озера в Японии.

в О:цу, что находится к югу от храма Миидэра⁴ и подчиняется ему, отправился путешествовать по различным местам в провинциях Этидзэн и Кага⁵. Тогда в пределах волости Хосороги вышеназванной провинции [Этидзэн⁶] вышел в Ёсидзаки, место, где ныне мы находимся, оно отличалось чрезвычайной красотой и было прибежищем диких зверей⁷, затем мы расчистили поляну и с 27-го дня 7-й луны⁸ возводили здание, по форме похожее на храм; [с этого времени] так быстро прошли весны и осени трёх лет, как будто это было вчера и наступило сегодня. Тем временем, сюда стали приходиться толпами [люди] — священнослужители и миряне, мужчины и женщины⁹, — но так как не было правил, [регулирующих это]¹⁰, то с нынешнего года¹¹ я решил запретить [вот так]

⁴ 三井寺南別所辺より Миидэра-но минами бэтиссэ хэн-ёри — дословно: с окрестностей поселения к югу от храма Миидэра. Миидэра — другое название 園城寺 Ондзэ:дзи, храм школы Тэндай 天台宗, основан в конце периода Нара (710–784), поначалу был подчинён Энрякудзи, но в 993 г. стал самостоятельным. По влиянию на императорский двор одно время выступал соперником храма Энрякудзи. Если последователей последнего называли саммон 山門, то первого — дзимон 寺門. Если Энрякудзи часто называли по горе на которой он стоит, Хиэйдзан, то Миидэра (так его называют миряне) 長等山 Нагарасан. В рассматриваемый период Ондзэ:дзи находился в оппозиции к Энрякудзи. Ряд священнослужителей Миидэра к югу от храма на некотором удалении основали поселение, в котором проживали — 別所 бэтиссэ. В нём построили храм Кэнсэ:дзи 顕証寺.

⁵ 越前・加賀 провинции Этидзэн (ныне северо-восточная часть префектуры Фукуи 福井県) и Кага (ныне южная часть префектуры Исикава 石川県).

⁶ 当国細呂木郷内、吉崎 то:гоку Хосороги-го:-но ути, Ёсидзаки — [селение] Ёсидзаки в пределах волости Хосороги вышеназванной провинции [Этидзэн].

⁷ 虎狼 коро: — дословно: тигры и волки, то есть дикие звери.

⁸ 文明3年七月廿七日 Буммэй 3-й год 7-я луна 27-й день, по европейскому календарю 13 августа 1471 г.

⁹ 道俗男女、群集せしむ до:дзоку наннэ, гунсю:-сэсиму — Стали приходиться толпами [люди] — священнослужители и миряне, мужчины и женщины.

¹⁰ なにへんともなき нани хэн-томо наки. Ключевое слово в этой фразе — хэн. Но оно написано каной, а не иероглификой, и поэтому затрудняет понимание. Вероятно, нани хэн можно записать следующими иероглифами 何篇. Одно из значений же бинома 編目 хэммоку — правила (掟 очитэ). Тем более, дальше Рэннэ пишет, что вводит ограничения на посещение храма в Ёсидзаки.

¹¹ 当年より то:нэн-ёри — с нынешнего года. В издании Инаба Масамару 稲葉昌丸 «Эпистолярное наследие Высокомудрого Рэннэ» 「蓮如上人遺文」 «Рэннэ сё:нин ибун»), наиболее полно на сегодняшний день собрания посланий иерарха, есть ещё одно письмо за № 48, в котором он пишет, что вынужден был запретить массовое посещение храма в Ёсидзаки из-за отрицательной реакции со стороны военных губернаторов

приходить и уходить. Если говорить о причине¹² пребывания здесь [в Ёсидзаки], то, получив жизнь в мире людей¹³, человеку, встретившемуся, вне сомнений, с Законом Будды, с которым трудно встретиться, вот так бессмысленно и бесплодно погрузиться в ад¹⁴, разве это не прискорбно? Так я думаю. По этой причине я отдал распоряжение¹⁵ не позволять ни в коем случае приходить и собираться сюда людям, которые не стремятся утвердиться в вере возгласения (нэмбуцу) и достичь рождения в [Чистой] Земле Крайней Радости¹⁶. Это единственно потому, что для нас не слава и [личная] выгода составляют основу¹⁷, а просто жаждем Просветления в последующей жизни¹⁸ [после смерти]. Поэтому прошу всех, кто эти слова читает и слушает, не искажать их своевольно.

С глубоким почтением.

Буммэй 5-й год, 9-я луна, [...] день¹⁹.

провинций Этидзэн и Кага, а также священнослужителей крупных храмов других школ на этой территории, включая Хэйсэндзи 平泉寺. В послании упоминается дата запрета на свободное посещение Ёсидзаки — 1-я луна 4-го года эры Буммэй (то есть с 9 февраля по 9 марта 1472 г.).

¹² 根元 конгэн — синонимы в современном японском языке: 原因 гэннин, 理由 рию: — причина.

¹³ 人界 нингай (также можно прочесть *дзинкай*) — один из десяти миров 十界 дзикай: 1) мир богов (天界 тэнкай), 2) мир бодхисаттв (菩薩界 босацукай), 3) мир будды (仏界 буцукай), 4) мир голодных духов (餓鬼界 гакикай), 5) мир демонов-асур (阿修羅界 асю:ракай), 6) мир животных (畜生界 тикусэ:кай), 7) мир людей (人界 нингай), 8) мир подвижников-одинок (辟支界 бякусикай, либо 縁覚界 энгакукай), 9) мир подземных темниц (地獄界 дзигокукай), 10) мир слушателей голоса (声聞界 сё:монкай).

¹⁴ 捺落 нараку — ад. Обычно в этом слове первый иероглиф пишется иначе: 奈落. В одиннадцатом письме первой тетради, касаясь темы ада, Рэннэ использует слово *дзигоку* 地獄, чаще встречающаяся лексическая единица.

¹⁵ 成敗 сэйбай — распоряжение.

¹⁶ 極樂の往生 гораку-но о:дзё: — Земля Крайней Радости.

¹⁷ 名聞利益を本とせず мё:мон рияку-во хон-то сэдзу — не слава и [личная] выгода составляют основу.

¹⁸ 後生菩提 госё: бодай — Просветление в последующей жизни. *Бодай* — санскр. *bodhi*.

¹⁹ 5-я луна 9-го года эры Буммэй приходится на временной промежуток с 22 сентября по 21 октября 1473 г. по европейскому календарю.

Любопытно отметить, что за очень короткий промежуток времени — только за девятую луну 5-го года эры Буммэй — Высокомудрым Рэннэ было написано восемь посланий к верующим (все они включены в первую тетрадь), что свидетельствует о непростой политической ситуации, сложившейся в связи деятельностью школы и действиями её

Письмо девятое

Собственно говоря²⁰, с давних времён все в один голос²¹ называют нашу школу оксквернённой и странной. И для этого, действительно, есть основания. Причина в том, что в нашем направлении есть люди, которые, не считаясь [с чувствами верующих] других направлений и других школ, рассуждают об Учении нашей школы. Это большая ошибка. А тех же, кто следует предписаниям²² нашей школы,

адептов. При этом следует учитывать, что в пять тетрадей вошло чуть меньше трети дошедших до нас посланий иерарха. В 1465 г. храм Хонгандзи, находившейся тогда в О:тани, район Хигасияма в Киото, дважды подвергся нападению и практически был полностью разрушен сторонниками школы тэндай, храма Энрякудзи. Попытка Рэннэ решить конфликт уплатой денег не удалась. Иерарху пришлось бежать в соседнюю провинцию О:ми, искать защиту у храма Миидэра. Получив покровительство священнослужителей последнего, основал храм в Тикамацу 近松, близ Миидэра, куда и поместил скульптурное изображение основателя школы, Святого Синрана. И несмотря на то, что сам перебрался в Ёсидзаки во вновь отстроенный храм, изображение Синрана, истинно-почитаемый объект адептов школы, оставил в Тикамацу (подробнее см.: Климов, 2011, с. 53–66).

²⁰ Многие письма Рэннэ начинаются оборотом *そもそも* сомосомо, ставшего у него уже штампом: *ну, итак; собственно говоря; прежде всего, самое начало.*

²¹ *こぞりて* кодзоритэ — выражение из старо-японского языка: единодушно, объединившись, все до одного. Переведено: все в один голос.

²² *当流のおきてをまもる* то:рю:-но окитэ-о мамору — следовать предписаниям нашей школы, соблюдать правила нашей школы. Рэннэ использует хорошо понятный для средневекового японца термин *掟* *окитэ*. Им широко пользовались и светские власти, и сами сельские жители, которые решения сельских общин на сходах, обязательные к исполнению для всех, проживающих в деревнях, озаглавливали кратким словом *окитэ* (惣村の掟 *со:сон-но окитэ*) (подробнее см.: Климов, 2005, с. 82–93). Иерарх в 13-м письме из второй тетради особо подчёркивает важность соблюдения установлений верующими, ссылаясь на авторитет основателя школы Святого Синрана: «...строгое соблюдать правила, установленные в нашем направлении [школы Истинной Веры Чистой Земли], означает — вести себя так в отношении и других школ, и в отношении светского общества, чтобы намеренно не привлекать внимания посторонних. Такое поведение должно быть взято за образец. Однако в последнее время среди тех, кто произносит возгласия [в традициях] нашего направления, находятся такие люди, кто специально демонстрирует свою причастность к нашему направлению, нарочно привлекает людское внимание, полагая, что таким образом увеличит славу нашей школы, в частности, [они] позволяют себе смотреть свысока на [верующих из] других школ. Этому нет названия! Более того, это глубоко противоречит устремлениям, которые Святой [Синран] сформулировал в правилах. По этому поводу [он] давно уже изволил сказать: «Даже если тебя назовут вором коров, не должен показать свою причастность к нашему направлению». Должны накрепко

прочно закрепляя в [своём] сознании Учение, переданное им в традициях нашей школы, внешне не демонстрируя причастность²³, называем людьми, хорошо осознавшими это. Однако в последнее время из-за того, что некоторые невоздержанно²⁴ и грубо²⁵ вступают в спор с представителями других направлений²⁶ и других школ²⁷, то считают нашу школу скандальной. Таким образом, из-за того, что есть [среди нас] люди с ошибочными представлениями, считают нашу школу загрязнённой и отвратительной²⁸. И мы должны понимать, что причина совершенно не в том, что другие плохие, а в том, что наши люди такие. И далее относительно вещей, которые следует избегать как нечистые и несущие несчастье²⁹; в нашей школе, можно говорить, в соответствии с Законом Будды нет таких. [Но значит ли] это, что нет таких вещей, когда дело касается других

запомнить Его слова». Кроме того, Рэннэ подчёркивал необходимость соблюдать правила школы во втором письме из 2-й тетради, 11-м письме из 3-й тетради и первом письме из 4-й тетради. Он следовал указаниям Святого Синрана и Высокомудрого Какунё (трактат «Гайдзясё:»), по сути, повторяя аргументацию предшественников.

²³ 外相にそのいろ гэсо:-ни соно иро — переведено: демонстрируя причастность. Гэсо: имеет значение внешний облик. Иро же, кроме наиболее распространённого значения цвет, также есть ещё значения в старом японском языке, как: ようす ё:су — положение вещей, вид, облик, внешние признаки, そぶり собури — манера держать себя, けはい кэхаи — признак, видимость.

²⁴ 斟酌もなく синсяку-мо наку — невоздержанно, неумеренно.

²⁵ 聊爾に рё:дзи-ни — необдуманно, грубо.

²⁶ 他門 тамон — другие направления амидаистских школ, считающие своим основателем Святого Хо:нэн 法然 (1133–1212), такие, как: подшкола Тиндзэй 鎮西派 (головной храм Тионъин 知恩院 в районе Хигасияма в Киото), Сэйдзанха 西山派 (основателем этого направления является Сё:ку: 証空 (1177–1247, ученик Хо:нэна, головной храм Ко:мё:дзи 光明寺 в местности Ао город Нагаокакё: 長岡京粟生 пригороде Киото) и другие направления школы Чистой Земли (浄土宗 дзё:досю:).

²⁷ 他宗 тасю: — другие школы. Прежде всего, тэндай 天台宗, сингон 真言宗, дзэн 禅宗, Нитирэн 日蓮宗 и другие.

²⁸ いまはしき (написано каной, иероглификой 忌まわしい) имавасий — отвратительный, вызывающий отвращение.

²⁹ 物忌 бутики/моноими — воздержание от предметов и поступков, могущих привести к загрязнению, а также и от словосочетаний, могущих навлечь несчастье (忌言葉・忌詞 — имикотоба). Кроме того, бытовали представления особенно в среде придворной аристократии, что в определённые дни дабы избежать дурных последствий со стороны божеств Накагами (он же — Тэнъити) 天—神 или Хитоёмэгури (он же — Тайхакудзин 太白神) нужно было сидеть дома взаперти. Существовал целый комплекс запретов на направления и на определённые действия. Ритуализованный свод запретов, базирующихся на представлениях ин 陰 (по-яп. он) ян 陽 (по-яп. ё:), заимствованных из Китая, стал основой

школ и светских властей³⁰. Конечно, есть вещи с самого начала применительно к другим школам и направлениям, которые следует избегать. Кроме того, [мы] не должны злословить по поводу того, что другие соблюдают запреты. Тем не менее, люди, которые следуют практикам Закона Будды³¹, а не только возглашающие нэмбуцу, не обязаны так уж³² [всенепреренно] избегать [нечистых] вещей, об этом чётко говорится во многих сутрах. Прежде всего, в «Сутре о нирване»³³: «В Законе нэрай нет выбора счастливых дней и благоприятных времён». Смысл этого предложения заключается в том, что не выбирают благоприятные дни³⁴ по звёздам. Кроме того, в «Сутре о сосредоточениях, во время которых присутствуют все будды»³⁵ говорится: «Верующая мирянка³⁶, жаждущая совершить практику [достижения] сосредоточения, выслушивает [объяснения и следует им]: сама вверх себя Будде³⁷, вверх себя Закону³⁸, вверх себя буддийской общине³⁹, не следуй другими Путиями⁴⁰, не боготвори Небо⁴¹, не поклоняйся

системы *оммё:до*: (или же *онгё:до*:) 陰陽道. В средневековом историческом сочинении «Восточное зеркало» — «Адзума-кагами» [吾妻鏡] (седьмая тетрадь) имеются подробные описания по этому поводу (подробнее см.: Бачурин, 2008, с. 59–98).

³⁰ 公方 кубо: — первоначально этим термином обозначали императора и его двор, с периода Камакура (1192–1333) сёгуна и его правительство, иными словами, высшую светскую власть.

³¹ 仏法を修行せんひとは буппо:-о сюгё:-сэн хито-ва — люди, совершающие практики Закона Будды.

³² さのみ саноми — с отрицанием *не так уж, не особенно, не очень*.

³³ 「涅槃経」 «Нэхангё:», «Сутра о нирване» — сокращённое название от 「大般涅槃経」 «Дайхацу нэхангё:», Махаянская «Сутра о нирване» (подробнее см.: Махаянская «Сутра о нирване», 2004).

³⁴ 吉日良辰 китинити рё:син — благоприятные дни, определяемые по звёздам.

³⁵ 「般舟三昧経」 «Хандзю дзаммай-кё:» — «Сутра о сосредоточениях, во время которых присутствуют все будды». *Дзаммай* — в середине фразы произошло озвончение первого слога слова *саммай* — *самадхи* (от санскрит. *samadhi*), *сосредоточение*, иными словами *погружение в особое состояния сознания, транса*, достигаемого различными практиками, носившими комплексный характер. В них сильно представлены элементы амидаистского культа, которые были заимствованы и систематизированы в Японии амидаистскими школами (подробнее см.: Игнатович, 1998, с. 137–145).

³⁶ 優婆夷 убаи (санскр. *upāsika*) — верующая мирянка.

³⁷ みづから仏に帰命し мидзукара бути-ни кимё:-си — сама вверх себя Будде.

³⁸ 法に帰命せよ хо:-ни кимё:-сэё — вверх себя Закону [Будды].

³⁹ 比丘僧に帰命せよ бикусо:-ни кимё:-сэё — вверх себя монашеской общине.

В буквальном смысле бикусо имеет значение *буддийский монах*, монахиня же по-японски: *бикун* 比丘尼. Третий же иероглиф со: 僧 в слове *бикусо*: — сокращение от *со:га* 僧伽 — буддийская община (санскр. *samgha*, сангха).

духам⁴², не высчитывай счастливые и благоприятные дни⁴³»⁴⁴. В этом смысл этого предложения [на китайском языке]. Подобные высказывания содержатся и в других сутрах. Но сейчас я привёл только эти. В частности, [из них следует, что] для тех, кто возглашает нэмбуцу, не нужно придерживаться ограничений. Хорошенько это поймите.

С глубоким почтением.
Буммэй 5-й год, 9-я луна, [...] день⁴⁵.

Письмо десятое

Итак⁴⁶, мы должны понимать, что женщины, ставшие супругами⁴⁷ священников, отвечающих за дома⁴⁸, в которых останавливаются на ночлег паломники, пребывают на храмовой горе Ёсидзаки по причине того, что в прошлых жизнях у них было немало добрых дел⁴⁹. И это понимание приходит потому, что они осознали важность жизни после смерти⁵⁰ и утвердились в вере.

⁴⁰ 余道 ёдо: — другие Пути.

⁴¹ 天を拝することをえざれ Тэн-во хай-суру кото-о эдзарэ — не боготвори Небо.

⁴² 鬼神をまつることをえざれ кидзин-во мацуру кото-о эдзарэ — не поклоняйся духам.

⁴³ 吉良日を見ることをえざれ кити-рё:нити-о миру кото-о эдзарэ — не высчитывай счастливые и благоприятные дни.

⁴⁴ Цитата из «Сутры о сосредоточениях, во время которых присутствуют все будды» приведена вначале в оригинале, на китайском (камбун 漢文, вэньянь), а потом на старояпонском, чтобы рядовой японец мог прочитать и понять суть приведённого предложения.

⁴⁵ В дате не указан день. 1-й день 9-й луны 5-го года эры Буммэй приходится на 22 сентября 1473 г., а последний, 30-й день — на 21 октября того же года по европейскому календарю.

⁴⁶ Это письмо, как и предыдущее, начинается со слова *сомосо* 抑 — *итак*.

⁴⁷ 内方 найхо: — супруга, употребляется для выражения вежливости при упоминании жён других людей. 多屋の坊主達の内方 тая-но бо:дзу-тати-но найхо: — супруги бонз [отвечающих за] дома [в которых останавливаются на ночлег паломники].

⁴⁸ 多屋 тая — дома, в которых останавливаются на ночлег паломники. Строения располагаются на прихрамовой территории, за чистотой следят жёны этих священнослужителей. В известных синтоистских святилищах Исэ, Кумано и сейчас есть такие постройки, именуемые *тая*. Такая же практика размещения пилигримов была, как видно из письма, и в Ёсидзаки.

⁴⁹ 先世 дзэндзэ (также читается *сэнсэ*) — предыдущий мир, то есть, в буддизме — мир предыдущей жизни, жизни до нынешнего рождения в этом мире. Синонимом выступает иероглифический бином 前世 дзэнсэ. Иными словами, существует три мира: 1) дзэнсэ 前世 — мир, в котором протекала наша жизнь до нынешнего рождения,

Поэтому женщины, которые стали супругами священников, должны всенепрерывно⁵¹ укрепиться в вере. Прежде всего, вера успокоенного сознания⁵² нашего направления резко отличается от всех других направлений школы Чистой Земли⁵³ и превосходит их по причине Великой веры⁵⁴ (дайсиндзин) в Другую Силу. Поэтому должны понять, что тому, кто получил эту веру — будь то десять человек из десяти, или сто человек из ста — [четко] определено в этом случае рождение в Чистой Земле⁵⁵.

2) 今世 консэ (также читается кондзэ, консэй; кроме того, есть синоним с таким же значением 現世 гэндзэ, читается также гэнсэ, гэнсэй) — мир, в котором мы сейчас живём и 3) 後世 госэ, госэй — мир, в котором мы будем жить, вновь родившись, после смерти, то есть 後生 госё:. В письме написано: 先世の宿縁あさからぬゆえ дзэндзэ-но сю:эн асакарану юэ — по причине того, что [накоплено] немало добрых дел в прошлых жизнях. 宿縁 сю:эн, читается также сюкюэн — предопределённая судьба, карма, которая зависит от того, как много добрых дел успел сделать в прошлых жизнях.

⁵⁰ 後生 госё: — жизнь поле смерти.

⁵¹ あひかまえて аикамаэтэ. В современном языке это — かならず канарадзу, きっと китто, けっして кэсситэ.

⁵² 安心 андзин — успокоенное сознание.

⁵³ 浄土一家のうちにをいて дзэ:до иккэ-но ути-ни оитэ — среди всех других направлений [школы] Чистой Земли. Здесь вместо 流 рю:, направление, Рэннэ использует иероглиф дом 家 ка, кэ/иэ, 一家 иккэ — один дом. В буквальном переводе — среди всех других домов Чистой Земли. Рэннэ в 15-м письме из второй тетради, выделив четыре, перечисляет их: «...в Японии возникли различные ответвления школы Чистой Земли; [она] разделилась на [направления] храмов Сэйдзан 西山 (основал Дзэннэбо: Сё:ку: 善慧房 証空, 1177–1247, ученик Хо:нэна — В.К.), Тиндзэй 鎮西 (основал Сё:ко:бо: Бэнтё: 聖光房 弁長, 1162–1238, ученик Хо:нэна — В.К.), Кубон 九品 (основал Какумё:бо: Тё:сай 覚明房 長西, 1184–1266, ученик Хо:нэна — В.К.) и Тё:ракудзи 長楽寺 (основал Кайку:бо: Рю:кан 皆空房 隆寛, 1148–1227, ученик Хо:нэна — В.К.), кроме этих [ответвлений] есть ещё много других».

⁵⁴ 他力の大信心 тарики-но дайсиндзин — Великая Вера в Другую Силу. Заимствовано из трактата «安心決定鈔 Андзин кэудзэ:сё:» — «Человек, обладающий Великой Верой в Другую Силу» («他力の大信心をえたるひと») «Тарики-но дайсиндзин-во этару хито»).

⁵⁵ Эта фраза практически полностью заимствована из трактата «念仏往生要義抄» «Нэмбундзэ: ё:гисё:» («和語燈録» «Ваго то:року», вторая тетрадь), где Гэнку: 源空, посмертное имя Хо:нэна (1133–1212), пишет: «Если произнесёшь «Да славится Будда Амида», «Да славится Будда Амида» (南無阿弥陀仏 наму Амида-бундзэ), то все непременно родятся в Чистой Земле — будь то добродетельный человек или грешник, будь то мужчина или женщина, десятеро — из десяти, сто человек — из ста». Также Хо:нэн в одном из писем, ссылаясь на Шаньдао 善導 (по-яп. Дзэндо:) (613–681) пишет: «люди

Но нам не очень понятно, как мы должны понимать то, что называют верой успокоенного сознания (андзин).

Отвечаю. Действительно, это чрезвычайно важный вопрос. В общем, основной смысл, который содержится в вере (синдзин) нашего направления, заключается в том, что, прежде всего, если вам досталось тело женщины, жалкое тело, отягощённое глубокими грехами — пятью помехами⁵⁶ и тремя покорностями⁵⁷ — уже и *нэрай* десяти направлений, и все Будды трёх миров⁵⁸ отказались⁵⁹ [от вас], и только один Мида-нэрай⁶⁰ милостиво поклялся спасти таких людей и уже принёс 48 обетов. Среди этих обетов в восемнадцатом [Мида] обещал спасти всех грешников⁶¹ и женщин, а потом снова принёс 35-й обет⁶² спасти женщин,

исключительного памятования о будде (專修 сэндзю, практика, при которой верующие сосредотачиваются исключительно на поклонении Будде Амида, произнося возгласие — нэмбуцу — В.К.) десятеро из десяти, сто человек из ста родятся в Чистой Земле». Эта фраза восходит к трактату Шаньдао 「往生礼賛」 «О:дзё: райсан».

⁵⁶ 五障 го:сё: — пять помех. Женское тело становится препятствием для того, чтобы стать 1) Государем Небес Брахмы (Бонтэнъо: 梵天王), 2) Индрой (帝釈 Тайсяку), 3) Государем Мара (魔王 Мао:), 4) Сакраварти-раджей (轉輪聖王 Тэнриндзё:о:) и 5) телом Будды (仏身 буссин).

⁵⁷ 三従 сандзю: — три покорности. Женщина с рождения подчинена мужчине: 1) в детстве — отцу, 2) в замужестве — мужу, 3) на склоне лет — сыновьям.

⁵⁸ 三世の諸仏 сандзэ-но сё-буду — все Будды трёх миров: прошлого (過去 како), настоящего (現在 гэндзай), будущего (未来 мирай), или же мир до нашего появления в этом мире (前世 дзэнсэ, нынешний мир (現世 гэнсэ) и будущий мир, в котором родимся после ухода из этого мира (来世 райсэ).

⁵⁹ すてられたる сутэрарэтару — бросили. В переводе смягчено — *отказались [от вас]*. Хо:нэн 法然, посмертное имя Гэнку: 源空, писал об этом в «Комментариях к «Сутре Неизмеримого Долголетия» (「無量寿経釈」 «Мурё:дзюкё:сяку») (「漢語燈録」 «Канго то:року») об этом. Также он писал в трактате 「後世語聞書」 «Госэго кикигаки», что грешники и женщины, брошенные всеми буддами, обязательно родятся в Чистой Земле благодаря Будде Амида.

⁶⁰ Синран в «Славословиях достойным монахам» на японском языке, посвящённом Шаньдао, пишет в стихах, что только Будда Амида может спасти грешников и женщин.

⁶¹ 悪人 акунин — грешник, грешники.

⁶² В письме 35-й Обет написан следующим образом: 第卅五の願 дайсандзю:го-но ган. Дзонкаку 存覚 (1290–1373), предшественник Рэннэ, в сочинении «Записи слышанного о Рождении в Чистой Земле женщин» (「女人往生聞書」 «Нёнин о:дзё: кикигаки») повторяет содержание «Сутры о Неизмеримом Долголетии» (「無量寿経」 «Мурё:дзюкё:»), говоря о том, что только Будда Амида, превратив женщин в мужчин, спасёт их. Рэннэ опирается на эту сутру, а также, по-видимому, на аргументацию Дзонкаку.

потому что они глубоко погрязли в грехах и сомнениях. Вы должны глубоко проникнуться чувством благодарности за милость, которую Амида-нёрай явил.

Ещё вопрос. Теперь благодаря вам мы глубоко признательны за то, что Мида-нёрай снова и снова принёс обеты спасти таких людей, как мы. В связи с этим хочется получить подробные разъяснения: каким должно быть сознание, чтобы положиться на Мида?

Отвечаю. Если вы обрели веру и хотите положиться на Мида, то, прежде всего, должны понять, что человеческая жизнь по продолжительности — это сон, мираж⁶³, что именно последующая жизнь [после смерти] — блаженный результат⁶⁴, который даёт действительно вечную жизнь; человеческая жизнь несёт радость пятидесяти — ста лет, поняв, что именно последующая жизнь [в Чистой Земле] самое важное, должны отказаться от сознания, тянущегося к различным смешанным практикам, а также, отказавшись от сознания, считающего [некоторые] вещи загрязнёнными, должен полностью, единым сознанием⁶⁵ положиться на Мида, не обращать [своё] сознание на других Будд, бодхисаттв и на все синтоистские божества, просто верьте свою жизнь одному Мида, и тогда рождение в Чистой Земле, без сомнений, будет предопределено. А затем в избытке благодарности произносите возгласие и воздайте благодарность за Милость, что Мида спасет нас. Это мы и называем состоянием [сознания] жён священнослужителей, смотрящих за домами, жён, обретших веру.

С глубоким почтением⁶⁶.

Буммэй 5-й год, 9-я луна, 11-й день⁶⁷.

⁶³ ゆめまぼろしのあいだのことなり юмэ мабороси-но аида-но кото нари — человеческая жизнь по продолжительности — это сон, мираж. Выражение заимствовано из сутры «Алмазная сутра праджня-парамиты» (「金剛般若經」 «Конго: ханья-кё:»), где как раз используется этот оборот.

⁶⁴ 後生こそまことに永生の樂果なり — госё:-косо макото-ни эйсё:-но ракка нари. — Именно последующая жизнь [после смерти] и есть по-настоящему блаженный результат вечной жизни. Этот оборот заимствован из трактата Шаньдао «Канкё:гэнгibun» 「觀經玄義分」, позже Дзонкаку приводил в сочинениях 「顯名鈔」 «Кэмме:сё:» и 「報恩記」 «Хо:онки».

⁶⁵ 一心一向 иссин икко: — полностью, единым сознанием.

⁶⁶ Учитывая датировку этого и последующего письма (временной разрыв составляет лишь несколько дней), можно допустить, что приведённое послание было написано иерархом в храме Тё:сё:дзи 超勝寺.

⁶⁷ 2 октября 1473 г. по европейскому календарю.

Письмо одиннадцатое

Если задуматься, что есть человеческая жизнь, [то поймёшь] радость её длится не больше отблеска молнии, утренней росы⁶⁸, она подобна сну или видению. Даже если, обладая чрезмерными богатством и властью, сможешь делать чего только ни пожелаешь, всё равно она длится не больше пятидесяти — ста лет⁶⁹. А если изменчивый ветер [судьбы]⁷⁰ подхватит и понесёт, и столкнёшься с муками, вызванными болезнями, и понапрасну умрёшь? Действительно когда встретишься лицом к лицу со смертью, ни жена, ни дети, ни нажитое тобой добро, к которым ты всегда был привязан, не последуют за тобой⁷¹. Поэтому сам, один

⁶⁸ 電光朝露 дэнко: тэ:ро — отблеск молнии, утренняя роса. Такое метафорическое сравнение с продолжительностью человеческой жизни можно встретить в средневековом художественном произведении «Сказание о доме Тайра» («平家物語» «Хэйкэ моногатари») (11-й свиток, 18. Казнь Мунэмори), созданном во временной промежуток с 1219 по 1243 гг. «Сказание» проникнуто буддийскими концепциями кармы (因果觀 ингакан), бренности бытия (無常觀 мудзё:кан), быстротечности жизни. «Подумайте, ведь невечно даже блаженство, в коем пребывает бог Брахма в своих чертогах! Что же говорить о нашем греховном мире? Здесь всё непрочно, всё быстротечно, как утренняя роса, как блеск молнии в небе!» Блеск молнии у средневековых японцев ассоциировался по форме с колосьями созревающего риса, отсюда одно из названий молнии — инадзума 稲妻, инабикари 稲光. В иероглифическом бинеме инадзума присутствует, на наш взгляд, не случайно, иероглиф 妻 цума — жена, указывая на связь гроз, молний с рисом: чем больше гроз было осенью, тем более урожайным был год. Грозы способствовали лучшему вызреванию риса. По всей вероятности, Рэннэ хорошо был знаком с японской поэзией и, в частности, с антологией «Кокин вакасю:». И не исключено, что одно из стихотворений (XI свиток, № 548) также повлияло на интонацию и лексику письма:

秋の田の穂の上を照らす稲妻の
光の門にも我やわするる

Аки-но та-но хо-но уэ-о тэрасу инадзума-но
хикари-но ма-нимо варэ-я васуруру

Могу ли я забыть милого хоть на миг — краткий, словно молния,
что озаряет колосья (риса) в осеннем поле!..

(Неизвестный автор) (Собрание, т. 2, 1995, с. 237)

(в иероглифическом написании стихотворение приведено мною).

⁶⁹ 五十年乃至百年 годзю:нэн найси хякунэн — от пятидесяти до ста лет. Иероглифом 年 нэн здесь передаётся значение не *возраста*, а временная продолжительность, исчисляемая календарными годами. Найси 乃至 — от... до, в переводе это слово опущено.

⁷⁰ 無常のかぜ мудзё:-но кадзэ — изменчивый ветер судьбы. Человеческая жизнь со временем претерпевает изменения и неизбежно заканчивается смертью, проходя четыре стадии: рождение, расцвет, изменения и, наконец, уход из жизни.

⁷¹ Практически приводится цитата из сочинения «Дайхо:до: дайзиккё:» «大方等大集經» 16-й свиток. Перевёл на китайский язык Дхармакшема (яп. Доммусин, также

отправляешься к концу дороги на гору Сидэ⁷² [ведущей после смерти к дворцу Эмма⁷³,] через три больших переката⁷⁴. Мы должны понять, что последующую жизнь [после смерти] получает тот, кто страстно того желает, должны понять, что положиться обязаны исключительно на Мида-нёрай, что, утвердившись в вере, мы сможем попасть в Чистую Землю безмятежного существования⁷⁵.

известен как и Доммусэн, кит. Таньучань, а также Таньмочан) 曇無讖 (385–433), прибывший из Индии в Китай в 412 г. Это сочинение известно также как «Дайсю:кё:» 「大集經」 (кит. «Да цзи цзин», санскрит «Махасамгхата-сутра») (сокращённое наименование, от полного названия оставили только первый и последние два иероглифа) «Сутра о Великом собрании».

⁷² 死出の山路のすゑ сидэ-но ямадзи-но суэ — Конец дороги на гору Сидэ. Гора Сидэ была символом смерти. В буквальном переводе топонима Сидэ 死出 — Явление Смерти. Перевалив через её хребет, попадаешь в мир мёртвых. В «Сутре о десяти властителях» (「地蔵菩薩発心因縁十王経」 «Дзидзо:-босацу хоссин иньэн дзю:о:кё:») сообщается, что в аду есть отвесная гора Сидэ, известная своей суровостью. В поэтической антологии «Кокин вакасю:» 「古今和歌集」 есть стихотворение № 789 (Свиток XV. Песни любви 5), которое, по всей видимости, было хорошо известно иерарху Рэннэ. Его сочинила Хё:э 兵衛, дочь аристократа Фудзивара-но Такацунэ 藤原高経 (?–893):

«Хёэ сложила эту песню и послала возлюбленному, который не пришёл навестить её во время болезни, а явился, лишь когда она уже поправилась.

「死出の山麓を見てぞ帰りにし Сидэ-но яма-фумото-о митэ дзо каэри-ни си
つらき人よりまづ越えじとて」 цураки хито-ёри мадзу коэдзи тотэ

Я вернулась назад, уже побывав у подножия Сидэ, Смертной горы, — не хотела уйти из жизни, не увидевшись с бессердечным!.. (Хёэ)». — Перевод А. Долина (Собрание, т. 2, с. 144).

⁷³ 閻魔 Эмма — правитель мира мёртвых (санскр. Yama).

⁷⁴ 三途の大河 сандзу-но дайга (есть также выражение с тем же значением сандзу-но кава) — название реки, с которой ассоциируется мир, в который попадает человек после смерти. На седьмой день после кончины умерший переправляется через эту реку, в которой есть три мелководных брода для перехода. Сила потока и его глубина зависит от деяний, совершённых ушедшим из мира живых. На берегу его поджидают две ведьмы, точнее два чёрта в старушечьем облики: Дацуэба 奪衣婆 и Кэнъэо: 懸依翁, которые отбирают одежду. Об этом повествуется в той же сутре «Дзидзо:-босацу-хоссин иньэн дзю:о:кё:».

⁷⁵ 安養 — Чистая Земля безмятежного существования. Одно из названий Чистой Земли Будды Амида. В последнем свитке «Сутры о Неизмеримом Долголетии» встречаются такие сочетания, как: «прибыть в страну безмятежного существования», «родиться в стране безмятежного существования».

⁷⁶ 仏法の次第 буппо:-но сидаи — установления Закона Будды.

В последнее время священнослужители в этих местах [провинции Этидзэн], которые возглашают нэмбуцу, серьёзно в этом отошли от установлений Закона Будды⁷⁶. А именно, собирают с последователей подношения⁷⁷, называют их хорошими учениками и говорят им, что они — люди веры. Это — серьёзная ошибка. Также ученики думают, что если просто принесут много подношений священнослужителям, они будут спасены силой священнослужителя, если даже собственных сил не хватит. Это тоже ошибка. Таким образом, между священнослужителями и последователями взаимно нет никакого понимания веры нашего направления. Действительно постыдно. Нет сомнений, ни наставники⁷⁸, ни ученики⁷⁹ не смогут родиться в Чистой Земле Крайней Радости и понапрасну низвергнутся в ад⁸⁰. Переполюет скорбь по ним. Хотя и скорбим, но ещё глубже должна быть скорбь. Поэтому отныне, с сегодняшнего дня, найдя людей, которые хорошо понимают Большую веру в Другую Силу, закрепим эту веру, передадим

⁷⁷ В тексте стоит слово 物 (モノ) моно (вещь), а не подношения. Переведено по контексту. На самом деле Рэннэ подвергал резкой критике и священнослужителей, которые принимали подношения, полагая, что они достаточно добродетельны, уповая на свои знания, и верующих, считающих, что недостаток веры можно компенсировать подарками, пожертвованиями непосредственно своим бонзам, уповая на спасение с помощью добродетели своих священнослужителей. Иерарх боролся с этими отклонениями от верного Учения, унаследованного от Святого Синрана, как с проявлениями ереси. Смысл аргументации сводился к тому, что за деньги невозможно ни купить, ни продать Истинную Веру, даруемую самим Буддой Амида.

⁷⁸ 師 си — наставник, наставники.

⁷⁹ 弟子 дэси — ученик, ученики.

⁸⁰ 地獄 дзигоку — ад, один из десяти миров: 1) мир подземных темниц (ад) — 地獄界 дзигокукай, 2) мир голодных духов 餓鬼界 гакикай, 3) мир животных 畜生 тикусё:кай, 4) мир демонов-асур 阿修羅界 асюракай, 5) мир людей 人間界 нингэнкай, 6) мир богов 天上界 тэндзё:кай, или же 天界 тэнкай (эти шесть миров составляют мир заблуждений 迷界 мэйкай в отличие от двух других миров: мира живых существ — сюдзё:кай 衆生界 и мира будд — буккай 仏界). Кроме того, шесть миров могут именоваться *шестью дорогами* — *рокудо*: 六道). Остальные четыре мира из десяти это — 1) мир слушателей голоса Будды — сё:монкай 声聞界, 2) мир подвижников-одинок — бякусикай 辟支界 или же энгакукай 縁覺界, 3) мир бодхисаттвы — босацукай 菩薩界, 4) мир будды — буккай 仏界 (вышеприведённые четыре мира составляют мир просветления — сатори-но сэкай 悟りの世界). Определённое состояние сознания соответствует определённому миру, разница соответствует степени освобождения сознания живого существа. Эти десять миров также ещё называются «мирами Закона Будды» «хо:кай», или же «хоккай» [法界].

ученикам суть этой веры; соединившись с нами⁸¹, они смогут тогда добиться непременно рождения в Чистой Земле, это самое важное дело.

С глубоким почтением.

Буммэй 5-й год, 9-я луна, средняя декада⁸².

Письмо двенадцатое [написано] в храме Тё:сё:дзи⁸³

Итак⁸⁴, в последнее время среди людей, возглашающих нэмбуцу в этом крае [Этидзэн]⁸⁵, произносятся странные утверждения⁸⁶, говорят, что они якобы получили веру, более того, они делают вид, что хорошо познали веру нашего направления⁸⁷. По их словам: «Наше рождение в Чистой Земле предопределено было в тот момент, когда Будда Амида достиг Просветления [в глубокой древности] десять кальп тому назад⁸⁸. И вера заключается в том, чтобы не забывать

⁸¹ もろとも моротомо — вместе, соответствует в современном языке いっしょに *иссёни*, そろって *сороттэ* (все вместе, все до одного — последней вариант выглядит даже предпочтительнее: все до одного, соединившись с нами, могут достичь Рождения в Чистой земле).

⁸² 11-й день 9-й луны 5-го года эры Буммэй приходится на 2 октября 1473 г., а 20-й день — на 11 октября того же года по европейскому календарю.

⁸³ 超勝寺 Тё:сё:дзи — крупный храм, существовавший на территории провинции Этидзэн в городе Фудзисима уезда Ёсида (越前国吉田郡藤島 Этидзэн-но куни Ёсида-но ко:ри Фудзисима) (ныне префектура — 福井県 Фукуи-кэн). Храм основал в годы эры О:эй 応永 (1394—1428) Тонъэн 頓円 (1387—1447), младший брат Гё:нё 巧如, шестого настоятеля храма Хонгандзи. Первоначально на этом месте был молебельный дом Вада (和田道場), носивший название храм Хонгакудзи 本覚寺.

⁸⁴ Это письмо, как и 9-е и 10-е, начинается со слова «Итак» — 抑 *сомосомо*, довольно часто встречающийся зачин в посланиях Рэннэ.

⁸⁵ この方念仏者 коно хо: нэмбуцуса — люди, возглашающие нэмбуцу в этом крае. Речь идёт о верующих, к которым обращается в письме Рэннэ, то есть о верующих, проживающих, прежде всего, на территории Этидзэн и соседних с нею провинций.

⁸⁶ 不思議の名言 фусиги-но мё:гон — странные утверждения. Слово фусиги-но несёт отрицательно-критический оттенок. Поэтому в этом случае могут быть уместны такие слова, как: *сомнительный, подозрительный. Мё:гон — термин.* В данном случае — утверждение, заявление. В современном языке бином 名言 *мэйгэн* имеет значение — знаменитые слова, известное изречение, относится к книжному языку.

⁸⁷ 当流の信心をよくしりがほ то:рю:-но синдзин-о ёку сиригао — изображать, что хорошо познал веру нашего направления.

⁸⁸ 十劫正覚 дзико: сё:гаку — высшее постижение, полное познание. Когда Рэннэ говорит о том, что достиг Просветления в глубокой древности (десять кальп тому назад), то, по всей видимости, он опирался на молитвословия, написанные Синраном: № 3 и № 56 из собрания «Дзё:до васан». Приведём их:

Его Милость». Это большая ошибка. Но даже если знаешь историю веры в Другую Силу, благодаря которой мы можем родиться в Чистой Земле, то всё напрасно. Поэтому отныне, прежде всего, они должны познать хорошенько истинную и настоящую веру нашего направления. Эта вера объясняется

№ 3

弥陀成仏のこのかたは	Мида дзэ:буцу-но коно ката-ва
いまに十劫をへたまへり	Има-ни дзикко:-о хэдамаэри
法身の光輪きはもなく	Хоссин-но ко:рин кивамонаку
世の盲冥をてらすなり	Сэ-но мо:мё:-о тэрасу нари.

Минули десять кальп,
Как Мида стал Буддой.
Нимб лучей от Тела Закона, не зная пределов,
Освещает заблуждения и темноту мира.
(Дзэ:до васан, 1964, с. 46)

№ 55

弥陀成仏のこのかたは	Мида дзэ:буцу-но коно ката-ва
いまに十劫とときたれど	Има-ни дзикко:-то токитарэдо
塵點久遠劫よりも	Дзиндэн куонко:-ёrimo
ひさしき佛とみへたまふ	Хисасики буцу-то миэтамау

Разъясняют, что Амида стал Буддой
Десять кальп тому назад,
Но Будда [Амида] настолько древен, что
Неисчислимое количество кальп кажутся песчинками.
(Дзэ:до васан, 1964, с. 55)

И стихи Синрана и упоминание Рэннё о неисчислимом количестве времени (десять кальп) восходят к «Сутре о будде по имени Неизмеримое долголетие» (「阿弥陀経」 «Амида-кё:»). Приведём это место из сутры в переводе Д.В. Поповцева: «Шарипутра, хочешь ли ты знать, почему того Будду зовут “Амитабха”? Шарипутра! Сияние того Будды неизмеримо. Оно озаряет страны десяти сторон света и для него не существует препятствий. Поэтому [того Будду] называют “Амитабха”. Шарипутра, с тех пор как Будда Амитабха стал Буддой, прошло десять кальп» (Избранные сутры, 2000, с. 79). Кроме того, в «Большой сутре» говорится: «Дхармакар, который достиг состояния Будды, получил имя Амитабха. Он уже десять кальп подряд с тех пор, как стал Буддой, проповедует Дхарму. Его почтительно окружает неизмеримое, неисчислимое собрание бодхисаттв и шраваков» («Проповеданная Буддой махаянская сутра величественного, чистого, спокойного, ровного и равного Просветления [Будды] Амитаюса (Большая Сукхаватйюха сутра)» (Избранные сутры, 2000, с. 122).

в «Большой сутре»⁸⁹ как «тройная вера»⁹⁰; в «Сутре о видении»⁹¹ говорится о «трёх сознаниях»⁹², а в «Сутре об Амиде»⁹³ она выражается как «одно сознание»⁹⁴. Хотя в трёх сутрах названия меняются, но их смысл просто выражает одно сознание Другой Силы. Но если говорить о том, что такое есть вера, то тогда, прежде всего, мы откажемся от различных смешанных практик, полностью положимся на Мида-нэрай, совершенно не будем обрацать свои помыслы

⁸⁹ 「大經」 «Дайкё:» — «Большая сутра», то есть «Большая Сукхавативьюха сутра», или «Сутра о будде по имени Неизмеримое Долголетие» (「無量壽經」 — «Мурё:дзю-кё:») (2 свитка), полное название «Проповеданная Буддой махаянская сутра величественного чистого, спокойного, ровного и равного просветления [Будды] Аматаюса». В Японии адепты амидаистских школ эту сутру просто именуют «Большой сутрой».

⁹⁰ 三信 сансин — тройная вера, три веры: это — 1) 至心 сисин — сознание, укрепившееся в мысли, что непременно родится в Чистой земле Будды Амиды, 2) 信樂 сингё: — сознание, жаждущее воспринять Учение школы «Истинной веры Чистой земли» и верующее в это Учение, 3) 欲生 ёкусё: — сознание, жаждущее родиться в Чистой земле. Рэннэ возвращается к теме «трёх вер» в первом письме из четвёртой тетради. Речь идёт о Вере в Другую Силу, о Вере в силу 18-го Обета Будды Амиды: «Когда я стану Буддой, живые существа десяти сторон света услышат моё имя и таким образом достигнут сознания веры, радости и корней блага, Они обратят своё сознание [ко мне], желая родиться в моей стране...» — Большая Сукхавативьюха сутра» в переводе Д.В. Поповцева (см.: Избранные сутры, 2000, с. 110—111).

⁹¹ 「觀經」 «Канкё:» — «Сутра о видении», — сокращённое название от «Сутра о видении будды по имени Неизмеримое Долголетие» (「觀無量壽經」 — «Каммурё:дзю-кё:»).

⁹² 三心 сандзин — три сознания. Отсылка идёт к «Сутре о будде Неизмеримое Долголетие» (「無量壽經」 «Мурё:дзю-кё:») (перевод сделан Д.В. Поповцевым): «Высший вид высшего класса тех, кто должен родиться [в Сукхавати], таков. Если есть живые существа, которые желают родиться в той стране, то им следует развить сознание трёх видов, и они обретут рождение [там]. Каковы эти три [вида]? Первый — это искреннее сознание (至誠心 сидзё:син — В.К.), второй — глубокое сознание (深心 дзинсин — В.К.), третий — это сознание принятия обетов (回向發願心 эко:хоцугансин — В.К.). Тот, кто культивирует эти три сознания, непременно должны родиться в той стране» (Избранные сутры, 2000, с. 261).

⁹³ 阿彌陀經 Амиды-кё: — «Сутра об Амитабхе». Полное название «Рассказанная Буддой сутра Амитабхи» — 「仏説阿彌陀經」 «Буссёцу Амиды-кё:» или же «Малая Сукхавативьюха сутра» (1 свиток). Она наряду с «Сутрой о видении будды по имени Неизмеримое Долголетие» (также переводится «Сутра созерцания Будды Амитаюса») и «Большой Сукхавативьюхой сутрой» является одной из трёх основных сутр школы «Истинной Веры Чистой земли».

⁹⁴ 一心 иссин — одно сознание.

на все прочие⁹⁵ синтоистские божества и Будд, вверим свою судьбу⁹⁶ исключительно всем сердцем [Будде] Мида, тогда нёрай своим Светом примет нас и никогда не покинет. Это другими словами и объясняет, как мы укрепляемся в вере единым помыслом. После того, как мы поняли это, должны иметь в виду, что возгласением выражаем признательность за милость Будды Амида, который дает нам веру в Другую Силу. На основании этого можно будет назвать нас подвижниками возгласения, которые утвердились в вере.

С глубоким почтением.

Написал в 5-м году Буммэй, 9-ю луну, последнюю декаду⁹⁷.

Письмо тринадцатое [написано] в храме Тё:сё:дзи

Вот уже⁹⁸ на протяжении многих лет среди последователей храма Тё:сё:дзи наблюдаются серьёзные отклонения от Закона Будды. Прежде всего, я имею в виду главу собрания⁹⁹. Он думает, что сидеть на самом почетном месте¹⁰⁰ и первым начинать пить сакэ, получать знаки внимания со стороны присутствующих как самому значимому человеку, — это и есть по существу самое важное в Законе Будды. Но это ни в коем случае не способствует рождению в Чистой Земле. Это — просто погоня за мирской популярностью. Все же ради чего проводятся собрания каждый месяц в нашем направлении [школы]? Мирянину, не наделённому умом, проживающему бессмысленно свою жизнь¹⁰¹, в конце концов, погрязшему в грехах Трёх Дорог¹⁰², предоставляется возможность

⁹⁵ 自余 дзиё — остальные, прочие, все прочие.

⁹⁶ 歸命 кимё: — вверить свою жизнь, свою судьбу Будде Амида.

⁹⁷ 21 день 9-й луны 5-го года эры Буммэй приходится на 12 октября 1473 г., а 30 день — на 21 октября того же года по европейскому календарю. Во многих изданиях придерживаются обратного порядка: двенадцатое письмо идёт тринадцатым, а тринадцатое — двенадцатым. Мы придерживаемся последовательности расположения посланий, предложенной Идзумодзи Осаму 出雲路修.

⁹⁸ Письмо начинается со слов зачина 抑 сомосомо — в данном случае переведено: вот уже...

⁹⁹ 座衆 дзасю. В данном случае имеется в виду настоятель храма, наставник верующих в этой местности.

¹⁰⁰ 座上 дзасё:, ныне читается дзадзё: — самое почётное место.

¹⁰¹ 一期 итиго — жизнь.

¹⁰² 三途 сандзу — Три Дороги. Грешник после смерти в зависимости от тяжести проступков, совершённых при жизни, обречён брести по одной из Трёх Дорог греха (三悪道 саннакудо:, или же 三悪趣 санъакусю): 1) Дорогой огня (火途 кадзу), где свирепствует бушующее пламя, 2) Дорогой меча (刀途 то:дзу), на которой измываются

один раз в месяц, собравшись в небольшом молельном доме¹⁰³ только с людьми, старательно возглашающими нэмбуцу, на собрании поговорить, как обстоят у меня дела с верой, как — у тебя. Но в последнее время совсем не обсуждается вопрос веры: что правильно, что неправильно. Словами не выразить, как это прискорбно. Во всяком случае, отныне обязательно на собрании должны вести разговоры о вере. Ведь благодаря этому мы сможем добиться рождения в Чистой Земле Крайней Радости.

С глубоким почтением.

Буммэй 5-й год, 9-я луна, последняя декада¹⁰⁴.

Письмо четырнадцатое оно тоже [написано] в храме Тё:сё:дзи

Итак¹⁰⁵, те, кто возглашают нэмбуцу в [традициях] нашего направления, не должны возводить хулу на учения других школ¹⁰⁶. Прежде всего, [в провинциях] Эттю: и Кага это относится к храмам Татэяма¹⁰⁷, Сираяма¹⁰⁸ и других всех

над грешниками мечом, посохом, холодным оружием и 3) Дорогой крови (血途 кэтидзу), на которой грешники грызут плоть друг друга. Соответственно Дорога огня соответствует Пути ада (地獄道 дзигокудо: или же Миру ада (地獄界 дзигокукай), Дорога меча — Пути скотов (畜生道 тикусё:до:) или же Миру скотов (畜生界 тикусё:кай) и, наконец, Дорога крови — Пути голодных духов (餓鬼道 гакидо:) или же Миру голодных духов (餓鬼界 гакикай). С этими тремя Дорогами связана река в обители смерти (三途の川 сандзу-но кава).

¹⁰³ 道場 до:дзё: — небольшой молельный дом в сельской местности, в буквальном переводе: место Пути. В нём помещали объект поклонения (本尊 хондзон), проводились собрания религиозной общины школы, службы. Как правило, это был жилой дом зажиточного крестьянина.

¹⁰⁴ 21 день 9-й луны 5-го года эры Буммэй приходится на 12 октября 1473 г., а 30 день — на 21 октября того же года по европейскому календарю.

¹⁰⁵ Это письмо, как и предыдущие, Рэннэ начинает словами *сомосомо* 抑 — *итак*.

¹⁰⁶ 諸法 сёхо: — все Законы. В данном контексте речь идёт об Учениях всех остальных буддийских школ.

¹⁰⁷ 立山 Татэяма. В юго-восточной части префектуры Тояма 富山県 находится горная цепь, отдельные пики её достигают высоты более 3000 метров. Татэяма (2991 м) — одна из наиболее почитаемых гор из этой цепи, населённых синтоистскими божествами. Горы ещё до появления буддизма на японских островах почитались как место пребывания божеств (вера в горы — 山岳信仰 сангаку синко:). На них совершали паломничество отшельники, практикующие Путь упражнений и испытаний — сюэндо: 修験道. Иначе это направление называют «Путём обретения чудотворных способностей». Гора Татэяма

храмов. В провинции Этидзэн это храмы Хэйсэндзи¹⁰⁹, Тоёхарадзи¹¹⁰ и другие. Кроме того, именно об этом же предупреждают нас в [Большой] сутре: «Не получают рождения в Чистой Земле [Крайней Радости Будды Амида] те, кто совершит пять тяжких преступлений и злословит по поводу правильного

была местом горного отшельничества. Она входит в список «трёх священных гор Японии» (日本三靈山 Нихон санрэйдзан): 1) Фудзи 富士, 2) Татэяма 立山, 3) Сираяма 白山. Сама гора Татэяма интерпретировалась как «воплощение будды» (гонгэн 権現) Амида. В 10-м свитке сочинения «Дайкё: дзикадан ё:тю:Ки» 「大経直談要註記」 говорится, что явленные горные божества (гонгэн 権現) Кумано 熊野, Сираяма 白山 есть воплощение (хондзи 本地) будды Амида-нёрай, что Сираяма и Татэяма 立山 также есть воплощение будды Неизмеримой жизни (мурё:дзю буцу-но суйдзюку 無量寿仏ノ垂迹, будда Неизмеримой жизни и есть Будда Амида, одно из его названий) (подробнее о синто-буддийском синкретизме см.: Карелова, 1998, с. 241–262).

¹⁰⁸ 白山 Сираяма (высота 2702 м). Имеется ещё одно название Хакусан («верхнее» чтение тех же иероглифов). В буквальном переводе «Белая гора», она находится на границе между префектурами Исикава и Гифу. Одно из мест с давних времён горных отшельников-чудотворцев, идущих по «Пути упражнений и испытаний» (сюгэндо:). Важным письменным источником по истории сюгэндо: в этой местности являются «Записки о Сираяма» (白山の記 Сираяма-но ки) (1163 г.). Сираяма считалась «воплощением Будды» (гонгэн) Амида. Почитание горы Сираяма было всеобъемлющим. Она присутствует как действующее лицо, как символ, как божество во многих стихотворениях. Думаю, достаточно будет сказать, что только в поэтической антологии «Кокин вакасю:» Сираяма упоминается, как удалось установить, по крайней мере, шесть раз: стихотворения № 383, 391, 414, 979, 980, 1003.

¹⁰⁹ 平泉寺 храм Хэйсэндзи. Находится в префектуре Фукуи 福井県, относится к школе тэндайсю: 天台宗. Храм возник в 717 г. С IX в. превращается в крупный религиозный центр в связи с распространением веры в гору Сираяма. Паломники перед восхождением на Сираяму собирались в Хэйсэндзи. В середине XII в. подчиняется столичному храму Энрякудзи (школа тэндайсю:). Со второй половины XV в. возникает противостояние, а затем конфликт с верующими школы «Истинной Веры Чистой земли». В 1574 г. отряды последних совершают нападение на Хэйсэндзи и сжигают его полностью. В 1631 г. Хэйсэндзи частично реставрируется, найдя поддержку и защиту у священнослужителей храма Канъёйдзи 寛永寺 (школа тэндай) в Эдо, тесно связанному с домом военных правителей Токугава. В 1870 г. в связи с распоряжением нового правительства Мэйдзи о разделении синтоизма и буддизма был преобразован в синтоистское святилище, посвящённое божеству горы Сираяма — Сираяма дзиндзя 白山神社.

¹¹⁰ 豊原寺 храм Тоёхарадзи, не сохранился. Можно встретить другое («нижнее») чтение третьего иероглифа в названии: Тоёхарадэра. Находился на территории провинции Этидзэн в уезде Сакакита, селение Наунэ 越前国坂北郡長畝郷, ныне префектура Фукуи 福井県. Относился к школе тэндай 天台宗, многие из прихожан придерживались практик горных отшельников сюгэндо: 修験道, обожествляли гору Сираяма.

Закона»¹¹¹. Следовательно, аскеты возгласения нэмбуцу¹¹², в частности, не должны возводить хулу на другие школы. К тому же мы видим, что и учёные мужи других школ, следуя по Пути Святых¹¹³, никогда не позволяют себе злословить по поводу людей, возгласяющих нэмбуцу. Об этом же мне много говорится и в сутрах и комментариях. Прежде всего [в трактате] «Рассуждения о знании»¹¹⁴ бодхисаттвы Нагарджуны¹¹⁵, Наставника-Основателя¹¹⁶ восьми школ

¹¹¹ Прочитируем это место из сутры «Даймурё:дзюкё:» 「大無量寿経」 на языке оригинала: 「唯除五逆誹謗正法」 — «юйдзё гогаку хихо: сё:бо:».

¹¹² В «То:дзандзё:» 「登山状」 из второго свитка «Сю:иго то:року» 「拾遺語燈録」 об этом же говорится: «Люди, практикующие нэмбуцу, не должны порицать другие практики. Дело в том, что если будешь порицать, то будешь идти против Всемиловейшего обета [Будды] Мида (弥陀の悲願 Мида-но хиган). Те же, кто совершают другие практики, не должны порицать совершающих возгласение (нэмбуцу). Дело в том, это также будет нарушать Основные обеты (諸仏の本誓 сё-буцу-но хондзэй) всех остальных будд».

¹¹³ Здесь подразумеваются все школы и направления японского буддизма, которые проповедовали, что можно достичь Просветления в этом мире, опираясь на собственные силы, накапливая добрые дела, самосовершенствуясь. Этот путь получил название «Путь Святых», «Путь совершенномудрых» (聖道 сё:до:) или «Врата Пути Святых», «Врата Пути совершенномудрых» (聖道門 сё:до:мон). К этому Пути Рэннэ относил, прежде всего, школы тэндай, сингон и дзэн 禪宗. Школа «Искренней Веры Чистой земли» и все другие школы амидаистского направления проповедовали, что искренне верующий в Будду Амида и Его Основной обет достигнет Просветления после того, как родится в Чистой земле Будды Амида в будущем мире, то есть после смерти (Врата в Чистую Землю — 浄土門 дзё:домон). Эта аргументация восходит к «Анракусю:» 「安樂集」, комментариям в двух свитках к сутре «Канмурё:дзю-кё:» 「觀無量寿経」, которые написан китайским священнослужителем Даочо 道綽 (по-яп.: До:сяку) (562–645), жившим во время правления династии Тан. Написаны в форме ответов на вопросы. Эти комментарии оказали большое влияние на его ученика Шаньдао 善導 (по-яп.: Дзэндо:) (613–681).

¹¹⁴ В тексте упоминается сокращённое название 「智論」 «Тирон», полное же — 「大智度論」 «Дайтидорон» (по-кит.: «Дачжиду-лунь») «Рассуждения о великом знании переправы [к нирване]» — сочинение Нагарджуна в 100 свитках. Перевёл на китайский язык Кумараджива (по-яп.: Кумарадзю:) 鳩摩羅什 (344–413, по другим данным 350–409). Сочинение Нагарджуны.

¹¹⁵ 龍樹菩薩 Рю:дзю-босацу — бодхисаттва Нагарджуна (годы жизни примерно 150–250 гг.). В современных текстах, как правило, первый иероглиф из имени Нагарджуна 龍 (рю:) пишется в упрощённом варианте 竜.

¹¹⁶ 祖師 соси — Наставник-Основатель. Причём первый иероглиф относится, как правило, к создателям школ, а второй — направлений в рамках школы.

[Махаяны в Японии]¹¹⁷, серьёзно предупреждает по этому поводу. Он пишет: «Если будешь бережно с любовью чтить Учение, в которое сам веришь, но будешь возводить хулу на другие школы, то не избежать тебе мучений ада, даже если будешь выполнять все предписания»¹¹⁸. Поскольку всё чётко разъяснено: любые [толкования] других школ представляют собой учения Будды, то нельзя, ошибаясь [в своих представлениях], порочить их. И, в общем, так как все они каждая сама по себе школа, то мы сами только не полагаемся на них. Но особенно в нашем направлении [школы Истинной Веры Чистой Земли] совершенно непозволительно ругать другие школы людям, которые ничего не смыслят в этом. А тот, кто является священнослужителем в [своём молельном доме]¹¹⁹, должен всенепременно-обязательно¹²⁰ обратить на это внимание и строжайше запретить [делать это].

С глубоким почтением.

Буммэй 5-й год, 9-я луна, последняя декада¹²¹.

¹¹⁷ Восемь школ (хассю: 八宗) — 1) Куся 俱舍宗 (школа Абхидхармакоши), 2) Дзё:дзидзу 成実宗 (школа «Достижения истины»), 3) Рицу 律集 (школа уставов), 4) Хоссо: 法相宗 (школа Облика дхарм), 5) Санрон 三論宗 (школа трёх трактатов), 6) Тэндай 天台宗 (школа с горы Небесной Опоры), 7) Кэгон 華嚴宗 (школа Цветочного убранства), 8) Сингон 真言宗 (школа Истинных Слов).

¹¹⁸ В письме приведена цитата на камбуне: 「自法愛染故、毀咎他人法、雖持戒行人、不免地獄苦」 — «дзихо: айдзэнко, киси танинбо:, суйдзикай гё:нин, фумэн дзигокуку».

¹¹⁹ 一所の坊主分たるひとは иссё-но бодзубун тару хито-ва — а тот, кто является священнослужителем в одном месте, то есть в молельном доме (до:дзё: 道場).

¹²⁰ В тексте повторено дважды слово *ахикамаэте*, *ахикаэте* аикамаэтэ аикамаэтэ. Аикамаэтэ в современном языке соответствует *必ず* канарадзу — со значением: обязательно, непременно. Переведено: всенепременно-обязательно, чтобы не повторять одно и то же слово.

¹²¹ 21 день 9-й луны 5-го года эры Буммэй приходится на 12 октября 1473 г., а 30 день — на 21 октября того же года по европейскому календарю.

Письмо пятнадцатое

У меня к Вам вопрос. Многие люди в мире называют наше направление школой одного направления¹²². Что Вы думаете по этому поводу? У меня есть сомнения.

Отвечаю. Намеренно называть наше направление школой одного направления — значит не считаться с определением, данным в частности Наставником-Основателем [Святым Синраном]. Так все называют в основном из-за того, что мы полагаемся исключительно на Будду Амида¹²³. И поскольку в сутре¹²⁴ говорится: «в одном направлении исключительным помыслом к Будде Бесконечной жизни¹²⁵», то пусть называют школой одного направления, если имеют в виду ту часть в сутре, где говорится, что «мы должны положиться полностью¹²⁶ на Будду Бесконечной жизни». Однако Основатель нашего храма¹²⁷ [Святой Синран] чётко называл нашу школу «школой Истинной Веры Чистой Земли¹²⁸». Поэтому, более того, должны знать, что название¹²⁹ «школа одного направления» дано людьми не из нашей школы¹³⁰. Кстати, в других направлениях школы Чистой Земли признаются различные смешанные практики [для

¹²² 一向宗 икко:сю: — школа одного направления. Другими словами, школа, последователи которой почитают одного только Будду Амиду.

¹²³ 阿弥陀を一向にたのむ Амида-о икко:-ни таному — полагаться исключительно на Будду Амида.

¹²⁴ Имеется в виду сутра «Даймурё:дзюкё:» 「大無量寿経」— «Сутра о будде Неизмеримое Долголетие».

¹²⁵ 無量寿仏 Мурё:дзю-буцу — Будда Неизмеримого Долголетия, одно из названий Будды Амида. Переведено, чтобы не повторяться: Будда Бесконечной жизни.

¹²⁶ 一向に икко:-ни — полностью, исключительно. В письме часто повторяется слово 一向 икко:, что даёт возможность читателям лучше понять природу ошибки тех, кто называет верующих школы, основанной Синраном, школой одного направления, подчёркивая тем самым причину их ограниченности и агрессивности.

¹²⁷ 開山 кайсан — Основатель храма, в буквальном переводе — Основатель горы, имеется в виду Основатель школы, то есть Синран.

¹²⁸ 浄土真宗 дзё:до синсю: — школа «Истинной Веры Чистой земли». Это общепринятый перевод, но если попытаться передать точнее смысл, то ближе к тексту и содержанию послания будет, вероятно, — «Истинная школа Чистой Земли», имея в виду, что Рэннэ приходилось вести дискуссию с остальными школами «Чистой земли» (дзё:до-сю: 浄土宗), берущими также своё начало от Святого Хо:нэна 法然.

¹²⁹ 名言 мё:гон (в современном языке читается этот бином мэйгэн) — знаменитые слова, хорошо известные формулировки. Переведено: название.

¹³⁰ 本宗 хонсю: — настоящая школа, данная школа, то есть, наша школа.

достижения рождения в Чистой Земле]. Однако наш Святой¹³¹ [Синран] отбросил¹³² смешанные практики. Поэтому можно достичь рождения в Истинной Земле Воздаяния¹³³. По этой причине, в частности, он изволил вписать иероглиф «настоящая»¹³⁴.

Ещё один вопрос. Я чётко понял, что нашу школу [Святой давно] уже называл [не иначе, как] школой Чистой Земли Истинной Веры. Но хотелось бы услышать [от Вас] поподробнее, каким образом [такие люди, как] мы, ведущие мирскую жизнь, глубоко погрязшие в [десяти] пороках и [пяти] преступлениях¹³⁵, говорят, по Учению нашей школы могут легко родиться в Чистой Земле Крайней Радости, опираясь на силу Основного обета Мида.

Отвечаю. Основной смысл [Учения] нашей школы заключается в том, что если утвердились в вере, то обязательно достигнем рождения в настоящей и истинной Обещанной Земле. Но тогда что есть вера? Вера — это когда без каких-либо колебаний¹³⁶, всем сердцем полагаешься на Мида-нёрай, не обращаешь никакого внимания на остальных Будд и бодхисаттв, только просто веришь исключительно (икко:) и без двоедушия в Мида. Это мы и называем утверждением в вере. Слово «вера», состоящее из двух иероглифов (信心 синдзин), можно прочесть как «истинное сознание»¹³⁷. Мы говорим «истинное сознание» по той причине, что подвижник не будет спасён неправедным сознанием

¹³¹ わが聖人 вага сё:нин — наш Святой, то есть Святой Синран.

¹³² えらぶ эрабу — японские комментаторы дают значение этому слову в современном языке 取り出して捨てる торидаситэ сугэру — отобрать, выбросить.

¹³³ 眞実報土 синдзицу хо:до — Истинная Земля Воздаяния, так названа в противоположность Земле Уготовления к Благодати (方便化土 хо:бэн кэдо).

¹³⁴ 眞 син — настоящая, истинная. Иными словами, Синран вписал иероглиф 眞 син в название школы Чистой земли — 浄土宗 дзё:до-сю: — и получилось — 浄土眞宗 — дзё:до:син-сю: (**Истинная** школа Чистой Земли или **Настоящая** школа Чистой земли).

¹³⁵ 在家のつみふかき悪逆の機 дзайкэ-но дзуми-фукаки акугяку-но ки — люди, ведущие мирскую жизнь, глубоко погрязшие в [десяти] пороках и [пяти] преступлениях.

¹³⁶ なにのわづらひもなく нани-но вадзурай-мо нау — без каких-либо колебаний.

¹³⁷ まことのこころ макото-но кокоро — истинное сознание/сердце, искреннее сознание/сердце. Фраза, вероятно, намеренно написана каной, если перевести её в иероглифику, то один из вариантов будет выглядеть так: 眞の心 (макото-но кокоро), а если убрать показатель родительного падежа の но между двумя словами, то мы получим иероглифический бином 信心 (синдзин — вера). Эту аргументацию Рэннэ позаимствовал у Какунё 覚如 из сочинения «Самые важные выдержки» («Сайё:сё:»「最要鈔」), написанного в 1343 г.

Собственной Силы¹³⁸, а будет спасён праведным сознанием Другой Силы [Амида]-нэрай. Кроме того, мы не будем спасены, если будем просто повторять Имя Его¹³⁹, не понимая [смысла]. Поэтому и разъясняется в сутре [Мурё:дзюкё]: «Слушай Имя Его и познаешь радость веры¹⁴⁰». Говорим: «Слушай Имя Его», но это не значит слушать Имя Его во [фразе, состоящей из] шести иероглифов: «Славься Будда Амида¹⁴¹», не вникая в сущность. Если ты, встретившись с добродетельным Наставником¹⁴² [, достигшим Просветления,] воспримешь от него Учение и положишься [на нэрай], вознося Имя Его «Славься Будда Амида», то, естественно, Будда Амида спасет. Это [состояние] разъясняется в сутре как: «познаешь радость веры». Соответственно мы должны понять, что формула «Славься Будда Амида» есть состояние, в котором [Он] нас спасёт. После того, как мы поняли [это] должным образом, нам следует осознать, что возгласение¹⁴³ с поминанием Его имени¹⁴⁴ — когда идём или стоим, сидим или лежим — произносим просто в знак благодарности за милость спасения нас

¹³⁸ 自力 дзирики — Собственные Силы. Рэннэ явно опирается на два сочинения Синрана: «Значение одного помысла, множественного помысла» («Итинэн танэн монги» [一念多念文意]) и «Матто:сё:» [未燈鈔], в которое вошли проповеди и письма Синрана. В первом, написанном Синраном на склоне лет, даётся развёрнутая и чёткая по содержанию характеристика Собственных Сил: человек полагается на своё тело, полагается на своё сознание, рассчитывает на свои силы, а также полагается на добрые дела, накопленные в прошлой и этой жизни. О том же практически пишет и Синран во втором письме, датированном 3 ноябрём 1255 г. по европейскому календарю (7-й год эры Кэнтё: 10-я луна 3-й день 建長七歳[...]) 十月三日 — Синран ошибочно написал иероглиф 歳 сай, который используется для обозначения возраста человека, а не для счёта календарных лет), где объясняет принципиальную разницу между Собственными Силами, которыми располагает конкретный человек, и Другой Силой (他力 тарика), то есть силой XVIII Обета Будды Амида, поклявшегося спасти всех истинно верящих в него живых существ (Матто:сё:, 1964, с. 117–118).

¹³⁹ 名号 мё:го: — произнесение имени Будды Амида.

¹⁴⁰ 「聞其名号、信心歡喜」«монго мё:го: синдзин канги» — «Слушай Имя Его и познаешь радость веры» (цитата из «Сутры о будде по имени Неизмеримое Долголетие» — 「無量寿經」«Мурё:дзю-кё:» (2-й свиток).

¹⁴¹ 「南無阿弥陀仏」— фраза из шести иероглифов «На-му А-ми-да-буцу» — «Славься Будда Амида».

¹⁴² 善知識 дзэнтисики — добродетельный Наставник, который проповедует Правильное Учение, который наставляет на Путь будды и который приведёт к Просветлению.

¹⁴³ 念仏 нэмбуцу — молитвенное возгласение, памятование Будды Амида.

¹⁴⁴ 称名 сё:мё: — молитвенное обращение к Будде Амида с упоминанием Его имени.

Амидой-нёрай¹⁴⁵. Если человек обладает этим [пониманием] его можно назвать подвижником возгласения (нэмбуцу) Другой Силы, которой, утвердившись в вере, родится в Чистой Земле Крайней Радости.

С глубоким почтением.
Обобщил свои мысли в этом письме,
проходя лечение на горячих источниках
в Яманака, край Касю:,
в стражу змеи, во второй день
последней декады 9-й луны
5-го года эры Буммэй¹⁴⁶.

[Заверено анаграммой] Дзицунё¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Конец предложения представляет собой пересказ положения из сочинения Синрана «Сайё:сё:» 「最要鈔」.

¹⁴⁶ 文明第五九月下旬第二日 Пятый (слово год опущено, только указано, что 5 — это порядковое числительное) [год эры] Буммэй. Второй день последней декады — это 22-й день. По европейскому календарю эта дата приходится на 13 октября 1473 г. Далее указано время суток: стража змеи (巳剋 ми-коку, ми — шестой знак зодиака, «змея») — от 9 до 11 часов утра. Существовал горячий источник в Яманака 山中 в краю Касю:, иными словами провинция Кага 加賀国, уезд Энума 江沼郡.

¹⁴⁷ Анаграмма (花押 као:) Дзицунё 実如 (1458–1525), пятого сына Рэннё. Ещё при жизни отца, по выбору последнего, Дзицунё возглавил школу Истинной Веры Чистой земли и стал девятым её иерархом.

Литература

Бачурин А.С. Запреты на направления в период Хэйан // *Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности*. Выпуск XVI. Под ред. И.С. Смирнова / История и культура традиционной Японии. Отв. ред. А.Н. Мещеряков. М., Издательский центр Российского государственного гуманитарного университета, 2008. С. 59–98.

Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988.

Игнатович А.Н. Школа Нитирэн // *Буддийская философия в средневековой Японии*. М., Янус-К, 1998. С. 30–59.

Игнатович А.Н. Буддийская философия в период Хэйан // *Буддийская философия в средневековой Японии*. М., Янус-К, 1998. С. 96–195.

Избранные сутры китайского буддизма. Перевод с китайского Д.В. Поповцева, К.Ю. Солонина, Е.А. Торчинова. СПб., 2000.

Карелова А.Б. Синто-буддийский синкретизм XIII–XV вв. // *Буддийская философия в средневековой Японии*. М., Янус-К, 1998. С. 241–262.

Климов В.Ю. Сельская община в средневековой Японии // *Кюнеровские чтения (2001–2004)*. СПб., 2005. С. 82–93.

Климов В.Ю. Светские власти, Рэннэ, восьмой иерарх буддийской школы «Истинной Веры Чистой Земли», и ее адепты в средневековой Японии // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. Том. 12. Вып. 1. СПб., 2011. С. 53–66.

Махаянская «Сутра о нирване» (избранные главы). Пер. с коммент. Ф.В. Шведовского, под ред. Т.П. Григорьевой. М., 2004.

Нитирэн. Трактат об истинно-почитаемом как средстве постижения сути бытия. Перевод и комментарий А.Н. Игнатовича // *Буддийская философия в средневековой Японии*. М., 1998. С. 303–361.

Синран. Сущность «Трактата о единственно-вере». Перевод и комментарии А.А. Михалева // *Буддийская философия в средневековой Японии*. М., 1998. С. 362–378.

Собрание старых и новых песен Японии. Кокин вакасю. Перевод со старояпонского А. Долина. Т. 1–3. М., Радуга, 1995.

Торчинов Е.А. Взаимодействие буддийских и традиционных китайских представлений о мире (на примере трактата Цзун-ми «О началах человека» // *Буддизм в переводах*. Альманах. Выпуск 2. СПб., «Андреев и сыновья», 1993. С. 356–370.

Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии IX–XII вв. М., 2009.

Юйэн-бо. Таннисё // *Буддизм в Японии*. Отв. редактор Т.П. Григорьева. М., 1993. С. 491–509.

Дзэ:до васан ((浄土和讃 = Славословия Чистой Земли) / Синран-сю: — Нитирэн-сю: (親鸞集・日蓮集 = Собрание [сочинений] Синрана — Собрание [сочинений] Нитирэна). Подг. изд. Набата О:дзюн 名畑應順, Тая Райсюн 多屋頼俊, Кабутоки Сё:ко: 兜木正亨, Симма Синъити 新聞進一 // *Нихон котэн бунгаку тайкэй (日本古典文学大系 = Серия: японская классическая литература)*. Т. 82. Токио, Иванами сётэн 岩波書店, 1964. С. 44–66.

Касахара Кадзуо 笠原一男. Бункэн кайдай. О-фуми (Гобунсё:) (文献解題. 御文 (御文章) = Обзор литературы. Письма) / Рэннэ. Икко:-икки (蓮如・一向一揆 = Рэннэ и религиозное движение икко:-икки) // Нихон сисо: тайкэй (日本思想体系 = Серия: мысль Японии). Т. 17. Токио, 1972. С. 641–680.

Ко:со: васан (高僧和讃 = Славословия достойным монахам) / Синрансю: Нитирэнсю: (親鸞集・日蓮集 = Собрание [сочинений] Синрана. Собрание [сочинений] Нитирэна) / Подг. изд. Набата О:дзюн 名畑應順, Тая Райсюн 多屋頼俊, Кабутоки Сё:ко: 兜木正亨, Симма Синъити 新聞進一 // Нихон котэн бунгаку тайкэй (日本古典文学大系 = Серия: японская классическая литература). Т. 82. Токио, Иванами сётэн 岩波書店, 1964. С. 67–112.

Матго:сё: (末燈鈔 = Светильник для последних времен) / Синрансю: Нитирэнсю: (親鸞集・日蓮集 = Собрание [сочинений] Синрана. Собрание [сочинений] Нитирэна) / Подг. изд. Набата О:дзюн 名畑應順, Тая Райсюн 多屋頼俊, Кабутоки Сё:ко: 兜木正亨, Симма Синъити 新聞進一 // Нихон котэн бунгаку тайкэй (日本古典文学大系 = Серия: японская классическая литература). Т. 82. Токио, Иванами сётэн 岩波書店, 1964. С. 115–151.

Нихон буккё:си дзитэн (日本仏教史辞典 = Энциклопедия по истории японского буддизма). Токио, 2001.

Рэннэ 蓮如. О-фуми (御ふみ = Послания). Составитель Идзумодзи Осаму 出雲路修 // То:ё: бунко (東洋文庫 = библиотека Востока). Т. 345. Токио, 1978.

Сё:дзо:мацу васан (正像末和讃 = Славословия по эпохам Истинного Закона, Подобия Закона и Конца Закона) / Синрансю: Нитирэнсю: (親鸞集・日蓮集 = Собрание [сочинений] Синрана. Собрание [сочинений] Нитирэна) / Подг. изд. Набата О:дзюн 名畑應順, Тая Райсюн 多屋頼俊, Кабутоки Сё:ко: 兜木正亨, Симма Синъити 新聞進一 // Нихон котэн бунгаку тайкэй (日本古典文学大系 = Серия: японская классическая литература). Т. 82. Токио, Иванами сётэн 岩波書店, 1964. С. 89–112.

Таннисё: (歎異抄 = Избранные записи скорбящего об отступничестве) / Синрансю: Нитирэнсю: (親鸞集・日蓮集 = Собрание [сочинений] Синрана. Собрание [сочинений] Нитирэна) / Подг. изд. Набата О:дзюн 名畑應順, Тая Райсюн 多屋頼俊, Кабутоки Сё:ко: 兜木正亨, Симма Синъити 新聞進一 // Нихон котэн бунгаку тайкэй (日本古典文学大系 = Серия: японская классическая литература). Т. 82. Токио, Иванами сётэн 岩波書店, 1964. С. 191–216.

Rogers Minor. L., Rogers Ann T. Rennyu. The second founder of Shin Buddhism. Berkeley, 1991.

Group J. The Gobunso, or Ofumi, of Rennyu Shonin // Transactions of the Asiatic Society of Japan 17 (1889). P. 101–143.

Электронные ресурсы

Трубникова Н.Н. «Учение, подвижничество, вера и свидетельство». — <http://trubnikovann.narod.ru/Shinran1.htm> (дата обращения 20 июля 2012 г.).

Трубникова Н.Н. Жизнь и сочинения Синран. — <http://trubnikovann.narod.ru/Shinran0.htm> (дата обращения 21 июля 2012 г.).

Summary

Master Rennyo's Letters (Fascicle One, 8th–15th Letters)

Translation from Japanese, Commentary by V. Yu. Klimov

Rennyo wrote more than 200 letters to his followers. Rennyo's successors selected 80 letters in five-fascicle collection to be known as *o-fumi* or *jounai o-fumi*. Eight letters (from 8th letter, dated probably October of 1473, to 15th letter, dated 13th October 1473) have been now translated and published in Russian language at first time. Commentary is important part of research to understand correctly the meaning of the letter's content.

Key words: Rennyo's *o-fumi*, religious movement *ikko-ikki*, Buddhist school «Jodo shishu», Shinran, Kakunyo, Zonkaku, Rennyo's activities at Yoshizaki, Buddhist temple Honganji, Buddhist temple at Yoshizaki, followers of «Jodo shinshu».

А. В. Зорин

Антишиваитские мотивы в апологетических буддийских гимнах

Статья посвящена четырём апологетическим буддийским гимнам, включённым в состав тибетского буддийского канона. Образ Шивы — один из ключевых в этих текстах, которые через сравнение Будды с индуистскими богами и учителями ортодоксальных даршан, а также джайнизма стремятся доказать превосходство основателя буддизма и его учения. Особенно ярко антишиваитские мотивы выражены в сочинении Удбхатасиддхасвамина «Гимн Всезнающему Махешваре», где различные имена Шивы и мифологические сюжеты, связанные с ним, соотносятся с фигурой Будды, так что именно Будда, а не Шива, предстаёт подлинным Махешварой (Великим Владыкой). Полный перевод данного гимна представлен в приложении к статье.

Ключевые слова: буддийские гимны, апологетика буддизма, Удбхатасиддхасвамин, Шанкарасвамин, Шри-Харшадева, мифы о Шиве.

В тибетском буддийском каноне представлено около 280 гимнов (тиб. *mona*) как отдельных сочинений, в том числе около 60 составляют отдельный раздел второй части тибетского буддийского канона, Тэнгьюра, — «Собрание гимнов» в 1 томе. В своём исследовании гимнов как жанра я предложил их классификацию, построенную на тематическом принципе; в частности, была выделена группа апологетических гимнов, объединённых темой противопоставления Будды богам индийского пантеона и небуддийским учителям (Зорин, 2010, с. 41–42). Это следующие сочинения: «Гимн Особо Возвышенному» («Вишеша-става») и «Гимн Всезнающему Махешваре» («Сарваджня-махешвара-стотра») Удбхатасиддхасвамина, «Гимн Превосходящему богов» Шанкарасвамина («Деватишья-стотра»), «Гимн Светлому, [точно] ранняя заря» Шри-Харшадевы («Супратапрабхата-стотра»)¹. Первые три текста можно осторожно датировать I в. до н.э. — I в. н.э., последний — возможно, VII в. (если автором был всеиндийский правитель Харшавардхана). Хотя тибетский колофон называет автора царём Кашмира (известен кашмирский царь с таким именем, правивший в 1089–1101), у исследователей есть основания сомневаться в столь поздней датировке сочинения.

¹ Согласно Пекинскому изданию, имеют номера 2001, 2003, 2004, 2056 соответственно (см. каталог The Tibetan Tripitaka (Peking Edition). Catalogue and index. Ed. by Dr. Daisetz T. Suzuki. Токуо, 1962). Все четыре текста входят в упомянутый выше том «Собрание гимнов», который имеется в коллекции ИВР РАН в составе Пекинского (шифр Tib.2/1) и Нартангского изданий Тэнгьюра (Tib.13/1 и ещё 2 экз.).

Все четыре текста переводились на европейские языки² и исследователи уже касались темы противопоставления Будды великому индуистскому богу Шиве, или Махадеве (Великому богу), как его именуют авторы апологетических гимнов. Тем не менее, комплексного анализа данной темы в научных работах пока не появлялось, и я хотел бы исправить этот недостаток.

Противопоставление Будды Шиве-Махадеве занимает особое и во многом ключевое положение в рассматриваемых текстах. Это объясняется двумя причинами: 1) общей — Шива является одним из важнейших божеств индуизма, в своей практике и идеологии (в том числе во вполне практической борьбе за умы людей) противостоявших буддизму; 2) частной — первые три гимна из четырёх составлены двумя братьями, брахманами-шиваитами по происхождению, перешедшими в буддизм и потому более пристрастными по отношению именно к Шиве (в четвёртом тексте он выступает просто как один из многих индуистских богов, наряду с Брахмой, Индрой, Ганешей и т. д.).

Остановимся сначала на каждом из четырёх гимнов, коротко охарактеризовав их структуру и место образа Шивы в них.

Первый из двух гимнов Удбхатасиддхасвамина, «Гимн Особо Возвышенному», представляет собой довольно пространное произведение, состоящее из

² «Гимн Особо Возвышенному»: Zwilling L. *The Viśeṣastava of Udbhaṭasiddhasvāmin* // *Studies in Pāli and Buddhism. A memorial volume in honor of Bhikkhu Jagdish Kashyap*. Ed. by A.K. Narain and Zwilling. Delhi, 1979. P. 407–414; Schneider J. *Der Lobpreis der Vorzüglichkeit des Buddha. Udbhaṭasiddhasvāmins Viśeṣastava mit Prajñāvarmans Kommentar. Nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben und übersetzt von Johannes Schneider*. Bonn, Indica et Tibetica, 1993 (*Indica et Tibetica*, 23); Кузнецов Б. И. Ранний буддизм и философия индуизма по тибетским источникам // Серия «Magicum». СПб., Евразия, 2002 (фрагменты гимна);

«Гимн Всезнающему Махешваре»: Schneider J. *Der Buddha als der wahre Śiva (Udbhaṭasiddhasvāmins Sarvajñamaheśvarastotra)* // *Berliner Indologische Studien*. Band 8. Reinbek, 1995. S. 153–187;

«Гимн Превосходящему богов»: *The Sublime Path of the Victorious Ones. A book of Buddhist liturgies meant for recitation at the places of Buddhist pilgrimage, at times of the year astrologically connected with the life of Buddha Shakyamuni, at public gatherings where such a rite is required, or as a daily reading practice for interested individuals*. Compiled by the Office of His Holiness the Dalai lama. Rendered into English at the Translation Bureau of the Library of Tibetan Works and Archives. Dharamsala, 1981; Losang Norbu Shastri. *Supra-Divine Praise of Acārya Śankaraswamipāda*. Translated and critically edited with annotations in Tibetan. Sarnath: Pandita, 1990. (Pandita Series, 1); Hahn M. *Śankarasvāmin's Devatāvimarśastuti* // *Vividharatnakarandaka*. Festgabe für Adelheid Mette. Hrsg. von Ch. Chojnacki, J.U. Hartmann und V.M. Tschannerl. Indica et Tibetica Verlag, Swisttal-Odendorf 2000. (IeT. 37). S. 313–329; Кузнецов Б.И. Ранний буддизм... (фрагменты гимна); Зорин А.В. У истоков тибетской поэзии. С. 183–193;

«Гимн Светлому, [точно] ранняя заря»: Минаев И.П. Буддийские молитвы // Записки Восточного Отделения Императорского Русского археологического общества. Т. 2. СПб., 1888, с. 125–136, 233–240; Thomas F.W. *Notes from the Tanjur* // *Journal of Royal Asiatic Society*. 1903. P. 703–722.

76 или 77 четверостиший³, написанных восьмисложником (вероятно, шлокой) в оригинале и семисложником в тибетском переводе. Первые три строфы являются вступлением к гимну, в котором Удбхатасиддхасвамин заявляет, что он принимает Прибежище в Будде, поскольку тот обладает превосходными качествами, будучи лишён каких-либо недостатков. С другой стороны, он замечает, что многие люди в силу своей испорченности предпочитают опираться на других учителей и верить в богов, чьи мнимые достоинства представляются ничтожными в сравнении с подлинными достоинствами Будды. На этом сопоставлении и строится гимн, каждая отдельная строфа которого посвящена определённому аспекту сравнения: сначала заявляется та или иная особенность поведения богов либо постулат небуддийских философских систем, затем — соответствующая черта Будды либо его учения.

Важно отметить, что сравнение начинается с нескольких строф, в которых прославляется отсутствие у Будды гнева и страсти в противопоставлении с Махадевой, чьи поступки продиктованы именно этими двумя основными загрязнениями-аффектами:

- (3) Вишну, Махадеве и прочим
Рождённые радостно преданны.
Но то, о чем говорят как об их достоинствах,
В [рамках] твоего Учения [предстаёт] пороками.
- (4) Махадева в гнев одну стрелой
Город Трипуру спалил — так известно.
Ты же великой знанья стрелой
Гневные мысли спалил.
- (5) Махадева желанья свои
Плохо сжигал, так что вновь к ним тянулся.
Ты же пламенем знания своего
Желания выжиг с корнем, избыл.
- (6) Махадева, к Уттароттаме
Страсть породив, стал четырёхликим.
При виде прелестных дочерей Мары
У Тебя [на теле] и кончик волоска не поколебался.
- (7) Махадева, став наполовину женщиной,
Не мог Чакраваку одолеть.
Ты же не подпал под власть желаний,
К [дурманящему] блаженству ведущих.

³ Как указывает Й. Шнайдер, разницу составляет строфа 19.2, которую следует, по-видимому, считать интерполяцией, так как она, во-первых, не соответствует содержанию строф 19 и 20, а во-вторых, отсутствует в комментарии Праджнявармана (Schneider, 1993, s. 14).

В первой из этих строф Махадева выступает наравне с Вишну (и даже, строго говоря, после него), причём Вишну в гимне упоминается чаще, чем кто-либо другой из богов (вместе со своими аватарами Кришной и Рамой более 10 раз), однако именно образ Шивы первым получает наиболее развёрнутую характеристику, на фоне которой утверждается тезис о превосходстве Будды.

В дальнейшем он отходит на второй план, однако появляется ещё в трёх строфах, причём в первых двух, и особенно во второй, угадывается несколько комический оттенок:

- (9) Старик поразил Вишну стрелой⁴,
У Махадевы горло посинело⁵ —
Этим двоим богам вред причинили.
Тебе же, Защитник, нельзя нанести вреда.
- (21) [Мужской] признак вождеющего Махадевы
Отвалился из-за проклятия риши.
Ты же всякой испорченности
Корень — страсть — отвалиться заставил, —

а в третьем Шива и вовсе почти прямо характеризуется как невежда, едва ли не глупец:

- (38) Для обретшего твоё Учение
Те действия, которые Владыка Йоги
Махадева в сосновом лесу совершал,
Деяниями невежды предстают.

Ни один другой объект критики Удбхатасиддхасвами не подвергается столь уничижительной характеристике, хотя нотки язвительности присутствуют в ещё двух-трёх строфах (так, Вишну, объятый трепетом перед мужем своей любовницы, прячется у неё под кроватью (строфа 40), а риши Вьяса, не отличающийся стойкостью духа, попираем женщиной (строфа 32), он же в другой строфе (19.2), которая, вероятно, является интерполяцией, назван слабопамятным, а все его слова противоречивы).

Пристрастное отношение к Шиве, проявившееся в этом сочинении, заставило Удбхатасиддхасвами сочинить ещё и отдельный текст под названием «Гимн Всезнающему Махешваре», который состоит из 20 строф, также, по-видимому, в санскритском оригинале написанных 8 сложником.

Первая строфа представляет собой принятие Прибежища в «том, кто есть бог, богов превзошедший, кто учитель богов, учитель учителей». То, что адресат

⁴ По легенде, родственники Вишну оскорбили риши Дурвасаса, и тот создал оружие, которое должно было уничтожить весь род Вишну (в одном из его воплощений, вероятно Кришны). Оно попало к некоему старому охотнику, который случайно и убил Вишну, приняв его за антилопу.

⁵ После того как он выпил страшный яд Калакуту, появившийся после пахтания океана.

восхваления не называется прямо, отнюдь не случайно. Имя его остаётся неназванным на протяжении всего гимна. Вместо него используется эпитет Махешвара, то есть Великий Владыка, — обычно используемый по отношению к Шиве. Таким образом, автор вовлекает своих слушателей/читателей в игру образами и эпитетами, связанными с Шивой, для того чтобы показать, что истинным Махешварой является вовсе не он, а Будда, чьё имя подразумевается, но не произносится.

Так, в строфе 3 автор прибегает к мифу о сожжении Шивой града асуров Трипуры — поступок, несопоставимый с подлинно великим деянием Будды:

Лучами огня высшего знания
Созданный из желаний и глупости
Трёхслойный город спалившему, —
Этому опалителю Трипуры кланяюсь!

В следующей строфе речь идёт о том, как выглядит подлинный Махешвара во время аскезы:

Любовь всегда держащему, как капалу,
Пеплом сострадания умащённому,
[Тому, чья] голова украшена луной нравственности —
Этому Махешваре я отдаю поклон⁶.

Ещё к одному известному мифу автор обращается в строфе 11:

[Тому, кто на] голове бурный, пречистый
Поток воды сострадания имеет,
Кто реку святой Дхармы держит, —
Этому Махешваре я отдаю поклон.

Согласно индийской мифологии, Шива выполнил миссию по возвращению Ганги с неба на землю и наполнению её водами иссохшего океана. Но истинным подвигом в глазах автора гимна является дарование миру «реки святой Дхармы».

Среди других эпитетов и имен Шивы, использованных в гимне, мы находим следующие: Тришулин (Обладающий трезубцем), Хара (Похититель), Шанкара⁷ (Дарующий благо), Камантака (Победитель Камы), Парамешвара (Верховный Владыка). По отношению к каждому из них автор приводит такое соответствие, которое демонстрирует превосходство Будды над Шивой.

⁶ Согласно комментарию Праджнявармана к другому сочинению, «Гимну Превосходящему богов» Шанкарасвамина («Обширный комментарий к “Гимну Превосходящему богов”»; в тибетском буддийском каноне непосредственно примыкает к комментированному тексту, по Пекинскому изданию № 2005), «[Шива] носит человеческие черепа, живёт на кладбище, обмазан пеплом от сожжённых трупов, одет в сырую бычью шкуру, каждый день на заре совершает жертвоприношения, каждый день танцует перед богами и духами и другие подобные деяния совершает».

⁷ Санскр. Śaṅkara; тиб. *Bde mdzad pa*.

В гимне сильно выражено личностное начало автора, что неудивительно, поскольку Удбхатасиддхасвамин до принятия буддизма был приверженцем шиваизма. Потому столь жестка его критика именно в отношении Шивы. По справедливому замечанию Й. Шнайдера, он словно бы пытается заместить в религиозном сознании образ Шивы образом Будды (Schneider, 1995, S. 154).

Поскольку это сочинение Удбхатасиддхасвамина целиком относится к рассматриваемой теме, я счёл нужным представить полный его перевод на русский язык в приложении к статье.

Не менее ярко мотивы принятия буддизма показаны в одном из самых значительных произведений буддийской гимнографии — сочинении Шанкарасвамина, состоящем из 21 строфы, на редкость вариативной в плане метрики (всего использовано 8 размеров санскритской поэтики). Шанкарасвамин был родным братом Удбхатасиддхасвамина, и легендарные сведения о переходе братьев в буддизм содержатся в комментариях к их сочинениям, написанных значительно более поздним автором Праджняварманом, в частности в его «Обширном комментарии к “Гимну Превосходящему богов”»: «Как известно, два брата Удбхатасиддхасвамин и Шанкарасвамин родились в семье брахманов, радовавшихся своим занятиям⁸ и более всего почитавших Махешвару, и, таким образом, в совершенстве постигли все (соответствующие) шастры. После этого они подумали следующее: “Покуда мы сами непосредственно не узрим Махадеву и не получим у него посвящения, даже малейших (деяний по возвращению) корней благого предпринимать не станем”, — такой обет они приняли и отправились на гору Тисе [= Кайлас]. Придя туда, они встретили Махадеву, который весьма усердствовал, осыпая подаяниями общину архатов. И от него (они) получили наставление и удостоверение в том, что Будда Бхагаван является святым учителем трёх миров. Перейдя в учение Будды, обретя в нём опору, Удбхатасиддхасвамин составил “Гимн Особо Святому”, а Шанкарасвамин — “Гимн превосходящему богов”, тем самым прославив Владыку Отшельников».

Этой легенде несколько противоречит начальная строфа гимна Шанкарасвамина, в которой заявлены цель сочинения (выяснить, кто заслуживает поклонения: боги брахманского пантеона или Будда) и метод её достижения (сравнение личных качеств богов и Будды, причем подчеркивается их недоступность непосредственному восприятию, так что сравнение возможно только на базе того, что о них известно из устных текстов):

Бхагавана Сугаты непосредственно нет [перед нами]; нет Вишну,
Нет Брахмы, Махадеву также нельзя увидеть.

⁸ Как следует из комментария к «Гимну Особо Святому» имеются в виду шесть обязанностей брахманов. Согласно Й. Шнайдеру, это: изучение или повторение Вед, обучение Ведам, совершение жертвоприношений, исполнение жертвоприношений от лица других, подаяние и принятие даров (Schneider, 1995, s. 75).

Но [рассмотрим, что] известно об их величественном облике, деяниях и мыслях⁹,

И рассудим, у кого [из них] есть достоинства, а у кого — нет.

Сравнение богов с Буддой производится по четырём параметрам: облику, деяниям, помыслам¹⁰ и речам. Каждому из этих параметров посвящено по строфе (2–5), в трёх из них перечисляются недостатки индуистских богов, в том числе Шивы: Махадева увешан ожерельями из человеческих черепов (строфа 2), он разрушил Трипуру (3), во всех своих поступках он подобен безумцу (5). В то же время о Будде говорится как о совершенно спокойном внешне (2), помогающем всячески живым существам (3), устраняющем все пороки (5). На базе этого сравнения автор гимна предлагает слушателям/читателям самим решить, кто более достоин поклонения (6) и уже в следующей строфе, в сущности, отвечает на свой вопрос, характеризуя богов (в том числе Махадеву, который держит в руках трезубец и живет на кладбище) как неразумных детей, бряцающих оружием и трясущихся от страха. Будда не таков — он не хватается за трезубец и т. д., полностью свободен от загрязнений, является прибежищем для всех живых существ (8). Для вящей убедительности автор в следующей строфе ещё раз перечисляет несовершенства богов (так, Махадева обуян страстью, отбросил всякий стыд, склонен, привязан к жене) и заключает, что Будда в отличие от них не имеет ни единого, даже мельчайшего порока. Затем Шанкарасвамин сравнивает Будду с учителями ортодоксальных даршан, опровергает миф о том, что он был одной из аватар Вишну, и на базе этого широкого анализа приходит к выводу, что Будда лишён недостатков и потому достоин поклонения и что, если бы кто-нибудь другой (будь то Брахма, Вишну или Махадева) обладал теми же качествами, он бы взял его в свои учителя.

Таким образом, автор отстаивает объективность своего взгляда, подчёркивает, что если он склоняется к учению Будды, то это обусловлено исключительно характеристиками его облика, мыслей, речей и деяний, а не родственной близостью или другими субъективными факторами. Вероятно, поэтому Шанкарасвамин менее резок в своих суждениях, чем его брат в «Гимне Особо Возвышенному», хотя и у него Шиве достаётся, пожалуй, наиболее уничижительная характеристика среди всех инвектив в адрес индуистских богов («обуян страстью, отбросил всякий стыд, склонен, привязан к жене»). При этом он, однако, не выделяет особо Шиву как объект своей критики: последний никогда не выступает отдельно от других богов — в отличие от Вишну, развенчанию образа которого посвящены строфы 14–16.

Сложно сказать определённо, был ли знаком автор четвёртого апологетического гимна (кто бы им ни был: сам царь Шри-Харшадева или один из поэтов,

⁹ Анализ разночтения между санскритским и тибетским текстами, а также тибетским переводом комментария, иногда существенны (подробнее см. Зорин, 2010).

¹⁰ В санскритском тексте этот пункт отсутствует.

живших при его дворе), с сочинениями двух братьев, но его текст стилистически и идеологически весьма с ними схож.

«Гимн Светлому, [точно] ранняя заря» (или «Гимн Истинно Совершенному Будде», как он назван в колофоне) состоит из 24 строф в санскритском варианте (текст дошёл в неварской традиции) и 21 строфы в тибетском переводе¹¹. Как было отмечено ещё Ф. Томасом, данное сочинение входит в особый поджанр индийской гимнографии, называемый *супрабхата*, то есть гимны, которые поются утром (Thomas, 1903, p. 704–705). Наименование поджанра, собственно, заключено в самом названии текста — «Супрабхата-прабхата-стотра», соответственно мы имеем дело с игрой слов и название можно перевести двояко: представленным выше образом (где слово «супрабхата» относится к характеристике Будды) и так, чтобы передать технический термин, то есть «Гимн Светлому — супрабхата»¹². И то, и другое важно, поскольку тексты поджанра супрабхата принято было исполнять по утрам, Будда же традиционно в буддийской литературе уподобляется солнцу, изгоняющему тьму, — таким образом, форма (название и время исполнения) и конкретное содержание гимна сливаются воедино, воплощаясь в рефрене к большинству строф гимна: «Ты, Десятисильный¹³, светел всегда, [точно] ранняя заря». В этих строфах Будде противопоставляются боги и учителя индуизма, которые «спят» во тьме пороков, пьяные от любовной страсти, вина и т. п. Одна из строф (восьмая вообще, но четвёртая именно среди собственно апологетических) посвящена и Шиве:

Обитающий на вершине снежной горы, носящий змей
вместо жертвенного шнура,
Сумевший сжечь Трипуру, в шкуру тигра одетый,
С трезубцем [в руках] возлежащий с дочерью Химавата — спит.
Ты же, Десятисильный, светел всегда, [точно] ранняя заря.

Здесь, так же как и в остальных строфах, посвященных другим богам, нет особенно уничижительных формулировок: автор просто констатирует, что боги объаты страстями ночи, сансары и беспробудно спят, а Будда, свободный от влечений, сам светел всегда и дарует свет уму, как заря миру.

¹¹ Между тибетским и санскритским текстами имеются значительные отличия как в содержании строф, так и в их порядке.

¹² Это не единичный случай в индийской гимнографии; ср., например, название одного из самых известных гимнов буддийской богине Таре — «Гимн Срагдхаре» Сарваджнямитры. Срагдхара, или Носящая ожерелья, — один из эпитетов Тары. В то же время это — название поэтического размера, которым написан гимн. Кроме того, как указывает сам автор в первой строфе, он рассматривает свой гимн как ожерелье золотых цветов, подносимое им богине (информацию о тексте и перевод двух различных тибетских переводов гимна см. Willson, 1996, p. 251–270; Зорин, 2009, с. 51–84).

¹³ Десятисильный — эпитет всех будд.

Если рассматривать все четыре апологетических гимна как некое целое, то в отношении такого их аспекта, как использование антишиваитской риторики, можно отметить следующее:

1) Шива (Махадева, Махешвара) является либо основным, либо одним из основных объектов критики (один гимн посвящён ему целиком, ещё в одном с рассмотрения его образа начинается сочинение, в двух других он выступает одним из первых);

2) чаще всего используются те аспекты шиваитской мифологии, в которой подчёркивается его, с одной стороны, вождедеющая, с другой стороны, неистовая в гневе сущность (обуян любовными желаниями, сжимает трезубец, которым сжёг Трипуру, живёт на кладбище¹⁴), то есть Шива изображается игрушкой своих страстей;

3) по этой причине (а не только по причине личной пристрастности) образ Шивы довольно легко представить в комичном свете (не контролирует себя, ведёт себя как безумец, даже лишился полового органа);

4) именно яркость и насыщенность образа Шивы позволяют буддийским авторам через противопоставление живее представить величие их Учителя, что особенно ярко выразилось в «Гимне Всезнающему Махешваре», где великие мифические деяния Шивы затмеваются ещё более великими, с точки зрения буддиста-неофита, деяниями Будды.

¹⁴ Этот элемент среди отрицательных свойств Шивы явно указывает на относительную древность гимна, поскольку в более поздний период распространения тантрического буддизма на кладбищах «поселились» и буддийские божества.

- 18** Тому, кто всецело враждебен жестокости, Он жестокости враждебен,
 Любовью одухотворён, Дух его любовью движим,
 Белой Дхармы исполнен, — Преисполнен белой Дхармы, —
 Этому Махешваре я кланяюсь. Чту Махешвару такого!
- 19** Планетами, болезнями, нуждой, Муки от планет, болезней,
 Кармой терзаемых живых существ Бедности и кармы быстро
 Быстро успокаивает [он] одной речью, — Он одним смиряет Словом, —
 Этому Умиротворению я кланяюсь. Воплощенье мира славлю!
- 20** Великому владыке (Махешваре) Гимн Махешваре вселенной
 всех миров Я вознёс, собрав заслуги,
 Вознеся гимн, благо я приобрёл, Чтоб Махешварами знанья
 В силу которого все мирские существа Стали все живые в мире.
 без остатка
 Станут пусть Махешварами знания!

«Гимн Всезнающему Махешваре», сочинённый брахманом-послушником Удбхатасиддхасвамином, окончен.

[Текст] переведён индийским учёным Джаранданой и тибетским лоцавой Ринчэн Сангпо.

Литература

Источники

Праджняварман. Комментарий к «Гимну Превосходящему богов» (Lha las phul du byung bar bstod pa'i rgya cher 'grel pa / *Devātiśāyastotra-ṭīkā*). Пекинское изд.: № 2005, раздел *Bstod tshogs*, том *ka*, л. 51a5–70a4 (шифр ИВР РАН — Tib.2/1).

Удбхатасиддхасвамин. Гимн Особо Возвышенному (Khyad par du 'phags pa'i bstod pa / *Viśeṣhastava*). Пекинское изд.: № 2001, раздел *Bstod tshogs*, том *ka*, л. 1b1–5b3 (Tib.2/1).

Удбхатасиддхасвамин. Гимн Всезнающему Махешваре (Thams cad mkhyen pa dbang phyug chen po'i bstod pa zhes bya ba / *Sarvajñamaheśvarastotranāma*). Пекинское изд.: № 2003, раздел *Bstod tshogs*, том *ka*, л. 48a8–49a8 (Tib.2/1).

Шанкарасвамин. Гимн Превосходящему богов (Lha las phul du byung bar bstod pa / *Devātiśāyastotra*). Пекинское изд.: № 2004, раздел *Bstod tshogs*, том *ka*, л. 49a8–51a4 (Tib.2/1).

Шри-Харшадева. Гимн Светлому, [точно] ранняя заря (Rab tu snga bar nam lang pa'i bstod pa / *Supr[ātapr]abhāstotra*). Пекинское изд.: № 2056, раздел *Bstod tshogs*, том *ka*, л. 280a1–281b7 (Tib.2/1).

Исследования и переводы

Зорин А.В. Гимны Таре. М., Открытый мир, 2009.

Зорин А.В. У истоков тибетской поэзии. Буддийские гимны в тибетской литературе VIII–XIV вв. СПб., Петербургское Востоковедение, 2010.

Кузнецов Б.И. Ранний буддизм и философия индуизма по тибетским источникам // Серия «Magicum». СПб., Евразия, 2002.

Минаев И.П. Буддийские молитвы // Записки Восточного Отделения Императорского Русского археологического общества. Т. 2. СПб., 1888, с. 125–136, 233–240.

Hahn M. *Śaṅkarasvāmin's Devatāvimarśastuti* // *Vividharatnakarandaka*. Festgabe für Adelheid Mette. Hrsg. von Ch. Chojnacki, J.U. Hartmann und V. M. Tschannerl. Indica et Tibetica Verlag, Swisttal-Odendorf 2000. (IeT. 37). S. 313–329.

Losang Norbu Shastri. *Supra-Divine Praise of Ācārya Śaṅkaraswamipāda*. Translated and critically edited with annotations in Tibetan. Sarnath, Pandita, 1990. (Pandita Series, 1).

Schneider J. Der Buddha als der wahre Śiva (*Udbhaṭasiddhasvāmins Sarvajñamaheśvarastotra*) // Berliner Indologische Studien. Band 8. Reinbek, 1995. S. 153–187.

Schneider J. Der Lobpreis der Vorzüglichkeit des Buddha. *Udbhaṭasiddhasvāmins Viśeshastava* mit *Prajñāvarmans* Kommentar. Nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben und übersetzt von Johannes Schneider. Bonn: Indica et Tibetica, 1993 (Indica et Tibetica, 23).

The Tibetan Tripitaka (Peking Edition). Catalogue and index. Ed. by Dr. Daisetz T. Suzuki. Tokyo, 1962.

The Sublime Path of the Victorious Ones. A book of Buddhist liturgies meant for recitation at the places of Buddhist pilgrimage, at times of the year astrologically connected with the life of Buddha Shakyamuni, at public gatherings where such a rite is required, or as a daily reading practice for interested individuals. Compiled by the Office of His Holiness the Dalai lama. Rendered into English at the Translation Bureau of the Library of Tibetan Works and Archives. Dharamsala, 1981.

Thomas F.W. Notes from the Tanjur // Journal of Royal Asiatic Society. 1903. P. 703–722.

Willson M. In Praise of Tara: Songs to the Saviouress — Source Texts from India and Tibet on Buddhism's Great Goddess. Boston, Wisdom Publications, 1996. P. 251–270

Zwilling L. The *Viśeshastava* of *Udbhaṭasiddhasvāmin* // Studies in Pāli and Buddhism. A memorial volume in honor of Bhikkhu Jagdish Kashyap. Ed. by A.K. Narain and Zwilling. Delhi, 1979. P. 407–414.

Summary

Zorin A.V.

The Anti-Shivaite Motifs in the Apologetic Buddhist Hymns

The paper focuses on four apologetic Buddhist hymns presented in the Tibetan Buddhist canon. The image of Shiva composes one of the major lines of these texts aimed at demonstrating the superiority of the Buddha and his Doctrine over Hindu deities and teachers of the orthodox *darśanas* as well as Jainism through the comparison of them. The anti-Shivaite motifs are expressed especially manifestly in *Udbhaṭasiddhasvāmin's The Hymn to the Omniscient Māheśvara* in which various names and mythological plots related to Shiva refer in fact to the figure of the Buddha so that the latter, not Shiva, turns out to be the true *Māheśvara*, the Great Lord. The paper is supplied with the full translation of this hymn as an appendix.

Key words: Buddhist hymns, apology of Buddhism, *Udbhaṭasiddhasvāmin*, *Śaṅkarasvāmin*, *Śrī Harshadeva*, mythology of Shiva.

П.Д. Ленков

**О буддийском влиянии на даосскую мысль
в позднесредневековом Китае:
концепция «двух видов препятствий»
в тексте «Лун мэнь синь фа»**

Статья посвящена теме буддийских влияний на даосскую мысль в позднесредневековом Китае. В качестве источника для анализа взят текст «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания [согласно традиции] Лунмэнь»), в котором изложены воззрения Куньян-цзы (Ван Чанъюэ), наставника даосской школы Цюань чжэнь цзяо. В частности, анализируется концепция двух разновидностей препятствий, с которыми сталкиваются те, кто следует духовному пути. Подробно рассматривается терминология, используемая в соответствующем фрагменте текста «Лун мэнь синь фа». Проводится сопоставление концепций двух видов препятствий в данном даосском тексте и в средневековых буддийских трактатах.

Ключевые слова: буддизм, даосизм, Цюань чжэнь цзяо (Учение совершенной истины), «Лун мэнь синь фа».

1. Введение

Хорошо известно, что буддийская мысль обогатила китайский философский дискурс новыми понятиями и новыми темами. В частности, до знакомства с буддийской философией в Китае не было столь разработанной психологической теории с детализированным терминологическим аппаратом. В то же время, сама буддийская философия подверглась значительной «китаизации». Через годы и века диалога, идейной борьбы и конкуренции в Китае сложилась достаточно устойчивая система сосуществования «трёх учений» — конфуцианства, даосизма и буддизма.

Такая ситуация «конкурентного сосуществования» начала складываться уже в период распространения и укоренения буддизма на китайской почве. Практически параллельно в Китае шли процессы распространения и рецепции буддизма¹ и институционализации даосизма. Последний возник задолго до появления буддизма, но только в эпохи Восточной Хань, Цзинь и в период Южных и Северных династий приобрёл свои институциональные формы, заимствуя многое

¹ Подробнее о периодизации истории буддизма в Китае см.: Ленков, 2007.

у буддизма. Например, как считают исследователи, именно по примеру буддистов даосы ввели обет безбрачия для своих адептов-монахов, живущих в даосских обителях-*гуанях* (Масперо, 2004, с. 108). Другой пример — формирование даосского канона «Дао цзана», структуру которого разработал Лу Сюцзин, взяв за образец буддийскую «Трипитаку», уже известную в то время в Китае (Торчинов, 1993, с. 139–140; Торчинов, 1999, с. 151–155). Сам процесс консолидации даосских течений и возникновение представления о даосизме как едином целом, охватывающем все ранее считавшиеся отдельными школы и направления, был обусловлен быстрым распространением и укоренением буддизма в Китае. Историки отмечают и обратное влияние, со стороны даосизма на буддизм.

Несколько слов о самом понятии «влияния» (в данном случае — философского и, шире, культурного). В этом смысле интересен китайский эквивалент самого слова («влиять», «влияние») — *инсян* (影响). *Ин* (影) имеет значения: «тень», «блики», «неясный свет», «изображение, портрет», «отражаться». *Сян* (响) — «звук», «эхо», «отголосок». Отсюда *инсян* — «тень и звук», «эхо», «отзвук», «отражение». Влияние — это «отражение», «отблески и отголоски» одного в другом. Если рассматривать в таком ключе китайские традиционные «учения» (*цзяо* 教) как они выражены в текстах, можно сказать, что они все «отражаются» друг в друге: буддизм «отражается» в даосизме и конфуцианстве, конфуцианство — в даосизме и буддизме, даосизм — в буддизме и конфуцианстве.

2. О школе Цюань чжэнь цзяо

Школа Цюань чжэнь цзяо (全真教; «Учение совершенной истины») была основана в XII в. Ван Чунъяном 王重阳 (1113–1170). В XII–XIII вв. на севере Китая в рамках даосизма началось движение, приведшее к образованию новых школ, которые определяют облик даосизма вплоть до настоящего времени. Одно из главных отличий этих школ от южного направления заключалось в том, что они ратовали за монастырский общежитный даосизм, тогда как даосы юга были привержены индивидуальной практике и индивидуальному отшельничеству. Кроме того, теория и практика этих школ отличались отчётливой тенденцией к идеологическому синкретизму/синтезу и, в частности, к заимствованию элементов буддизма.

Ван Чунъян создал прочную и быстро растущую организацию, первоначально действовавшую на территории полуострова Шаньдун (на востоке Китая). Один из его учеников, Цю Чанчунь 丘長春, прославился тем, что был приглашён в свою ставку самим Чингиз-ханом, жаждавшим узнать рецепт бессмертия. В 1224 г. Чингиз-хан пожаловал Цю Чанчуню и его ученикам старый даосский

монастырь Да тяньчан гуань (современный Бай юнь гуань) в Пекине, ставший с этого времени идейным центром даосизма Цюань чжэнь цзяо и главным монастырем подшколы Лунмэнь, основанной Чанчунем. Подшкола Лунмэнь, первоначально называвшаяся «Школой золотого лотоса» (Цзинь лян 金蓮), получила своё название по наименованию горы на границе провинций Шаньси и Шэньси, на которой Чаньчунь предавался даосскому подвижничеству (Торчинов, 1993, с. 201–202).

Главные положения Учения совершенной истины были изложены Ван Чунъяном в его сочинении «Пятнадцать статей, устанавливающих сущность учения» («Ли цзяо ши у лунь» 立教十五論). Содержание этого краткого текста было пересказано на русском языке Е.А. Торчиновым (там же, с. 196–199). Основные принципы Учения, согласно этому тексту, таковы: (1) первостепенное значение нравственного самосовершенствования, следования моральным принципам и нормам; (2) принятие монашеских обетов всеми священнослужителями; (3) моральная и практическая (медицинская) помощь всем нуждающимся; (4) усиленные занятия созерцанием, медитацией и «внутренней» алхимией; (5) выход из круга перерождений и обретение освобождения через единение с Дао и обретение нового «бессмертного тела»; (6) установка на религиозный синкретизм, стремление объединить принципы и практику даосизма, буддизма и конфуцианства.

Е.А. Торчинов отмечает, что в основополагающих принципах учения Цюань чжэнь цзяо «отчетливо присутствует влияние чаньского буддизма, выразившееся в подчёркивании примата медитации над другими видами даосской религиозной практики. При этом традиционной сидячей медитации “цзо чань” противопоставляется постоянная сосредоточенность, не опосредуемая какими-либо особыми “ритуальными” формами деятельности и практикующаяся постоянно, независимо от совершаемых действий. Проявилось учение школы “чань” и в учении о “мирской святости” и одновременном пребывании в мирах сакральном и профанном» (там же, с. 199).

После завоевания Китая монголами в конце XIII в. (династия Юань, 1279–1368) началось взаимодействие Учения Совершенной Истины с южной школой Путь золота и киновари (Цзинь дань дао 金丹道), продолжавшееся и после воцарения в 1368 г. национальной китайской династии Мин. В результате эти направления сблизились и стали рассматриваться как северная (бэй цзун) и южная (нань цзун) школы единого направления. В таком качестве они противопоставлялись старым школам, прежде всего традиции Небесных Наставников (Тянь ши дао). Со временем Учение совершенной истины стало ведущей даосской школой (особенно в северном Китае), каковой она остаётся и в настоящее время, а подшкола Лунмэнь — её лидирующим направлением.

3. О Кунь Янцзы и тексте «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания [согласно традиции] Лунмэнь»)

В настоящей статье мы рассмотрим некоторые буддийские влияния на даосскую идеологию на материале текста «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания [согласно традиции] Лунмэнь» 龍門心法; далее — ЛМСФ). Данный текст представляет собой запись наставлений Ван Чаньюэ — одного из авторитетнейших учителей школы Цюань чжэнь цзяо, жившего в начале периода правления маньчжурской династии Цин.

Ван Чаньюэ 王常月 (?–1680) — знаменитый наставник школы Цюань чжэнь цзяо, живший в конце правления династии Мин — начале правления династии Цин. Мирское имя Пин 平, религиозное имя Чаньюэ 常月, прозвище Куньян 昆阳, уроженец г. Чанчи 长治, пров. Шаньси 山西. В текстах его зачастую именуют Куньян-цзы (昆阳子). Ван Чаньюэ был седьмым наставником (наставником в седьмом поколении) направления Лунмэнь школы Цюань чжэнь дао (全真道龍門支派律宗的第七代律師). Его деятельность способствовала возрождению как течения Лунмэнь, так и школы Цюань чжэнь цзяо в целом. На 19-м году правления Канси Ван Чаньюэ, или Куньян-цзы, передал свои регалии наставника (*и бо* 衣鉢) ученику Тань Шоучэну (譚守成), и скончался. Позднее, на 45-м году правления Канси ему был дарован (посмертно) почётный титул «Достойный муж, объемлющий Единое» (*бао и гао ши* 抱一高士).

ЛМСФ — главное сочинение, где изложены взгляды Ван Чаньюэ. История текста такова. Сообщают, что когда Ван Чаньюэ проповедовал в Нанкине, эти наставления были записаны его учениками Ши Шоупином (施守平) и др.; этот текст получил название «Би юань тань цзин» («Наставления из Лазурного (яшмового) сада» 碧苑壇經)². Другой ученик также сделал записи, которые получили название ЛМСФ (согласно другой версии — отредактировал «Би юй тань цзин»). Между этими двумя текстами есть незначительные различия, но в общем содержание совпадает.

4. Концепция «двух препятствий» (чжан ай)

Третья глава ЛМСФ называется «Устранение препятствий» (*Дуаньчу чжан ай* 斷除障礙). Речь здесь идёт о препятствиях и помехах, с которыми сталкивается человек, занимающийся духовной практикой (*сюсин чжи жэнь* 修行之人). Куньян-цзы говорит: «Согласно даосским представлениям, существует два вида препятствий, а именно: (1) когнитивные препятствия (*ли чжан*

² Тань цзин — ср. с известным чаньским текстом, содержащим наставления патриарха Хуэйяна.

理障)³, (2) экзистенциальные препятствия (ши чжан 事障)⁴. Сущность препятствий первого типа он разъясняет следующим образом: «Если придерживаться принципов и рассуждать о событиях, проявляя крайний педантизм (догматизм) (抱泥迂腐), то тем самым мы будем посредством принципов создавать препятствия сердцу (сознанию) (為理障心)». Относительно препятствий второго типа он говорит: «Если же, совершая поступки, наносить вред принципам (行事害理), порочно и жестоко (悖戾乖张), то тем самым мы будем посредством действий разрушать собственную природу (為事戕性)» (Лун мэнь синь фа, с. 340). И далее о препятствиях обоих типов: «И принципы (когниции, понятия), и поступки (акты существования) — и то, и другое может быть объектом привязанности, то есть препятствием (凡有所執, 皆為障礙)» (там же).

Далее Куньян-цзы поясняет сказанное: «Тысячи канонов и десятки тысяч книг (千經萬典) призывают вас совершать добрые поступки и учиться хорошему (行善學好), призывают стремиться к истине и постигать Дао-путь (修真悟道). Однако живые существа (眾生) не делают добро, но, напротив, делают зло, не учатся хорошему, но, напротив, учатся дурному, не стремятся к истинному, но, напротив, практикуются во лжи, не постигают Дао-путь, но, напротив, изменяют Учению. Это называется — “создавать экзистенциальные препятствия в своём сердце” (本心)⁵. Также есть монашествующие (出家人), которые совершают добрые поступки и придерживаются добра, учатся хорошему и придерживаются блага, стремятся к истине и осознают истину, постигают Дао-путь во всех его аспектах, [однако именно] по причине своих достижений не обретают Освобождение. Это называется — “создавать когнитивные препятствия в своём сердце”» (там же, с. 341).

Обратимся к более пристальному рассмотрению терминологии. Здесь мы встречаемся с двумя хорошо известными историкам китайской философии терминами — *ли* (理), который чаще всего переводят как «принципы»⁶, и *ши* (事), зачастую переводимым как «события», «дела», «вещи». Эти понятия входят в базовый лексикон китайской теоретической мысли и используются представителями самых разных школ. Понятие «ли» обычно выражает идею некоего вечного и неизменного принципа, а «ши» — его временного, изменчивого проявления (первоначальные значения «ши» в китайском языке — «дело», «событие», а в случае глагольного использования — «служить»).

³ Букв. «препятствия [в сфере] принципов, разума».

⁴ Букв. «препятствия [в сфере] событий, актов существования».

⁵ Или: «в корневом сознании».

⁶ Изначально термин «ли» означал рисунок на нефрите.

Понятие *ли* было одним из центральных в неоконфуцианстве (эпоха Сун, 960—1279), прежде всего в субтрадиции *ли сюэ* («учение о принципе») — у Чэн И и у Чжу Си. Чэн И 程頤 (1033—1107) развивал учение о «принципе» (*ли*). Понятие *ли* в работах Чэн И тесно связано с понятием «жизненной силы» (*ци*) Чжан Цзая. Чэн И придал термину *ли* новый смысл — форма, образ или принцип. Если жизненная сила пронизывает всё в мире, связывая все предметы и явления, то отдельными и отличными от других вещи делает именно форма, или принцип, или порядок. Все отдельные объекты имеют свою форму, которая и отличает их от других объектов. Вместе с тем свой принцип есть не только у вещей, но и у основных этических добродетелей. Есть также высшая форма для реальности в целом, и вслед за Чжоу Дуньи он называл её «Великим Пределом» (*тай ци* 太極).

Чэн И утверждал, что принцип всегда един, но его проявления разнообразны. Это означает, что все принципы связаны между собой посредством Великого Предела. В свою очередь, Великий Предел проявляется в различных принципах, присущих тому или иному объекту или явлению. Для принципа важна также моральная составляющая. Каждый принцип может реализовываться хуже или лучше. Высшая цель для каждого человека — это гуманность, или человечность (*жэнь* 仁). На практике моральные принципы реализуются в нравственном поведении, а степень их реализации зависит от поведения человека. Принципы находят своё истинное воплощение в моральном воспитании человека и в том, какую роль человек играет в обществе.

Понятие *ли* стало центральным в системе философии Чжу Си 朱熹 (1130—1200), крупнейшего философа традиционного Китая, одного из представителей субтрадиции *ли сюэ*. Чжу-цзы, как ещё называли философа, говорит о *ли* и соотношении *ли* с «вещами»: «То, что *син шан*, за пределами форм, и не имеет не только формы, но и тени — это *ли*. То, что *син ся*, или в пределах форм, и обладает чувствами и обликом — это вещи»⁷. И ещё: «Когда какое-то дело исполнено, в этом есть какое-то *ли*» (Фэн Ю-лань, 1998, с. 315). *Ли* вещей существуют до самих конкретных вещей, до формирования физического космоса, они — вечные (там же, с. 315—316). Фэн Ю-лань сопоставляет *ли* в понимании Чжу Си с платоновскими идеями (эйдосами).

Особую известность в истории китайской мысли получила разработка понятий *ли* и *ши*, предпринятая представителями буддийской школы Хуаянь 華嚴宗 (VI—VII вв.)⁸, которая по праву считается наиболее китаизированной из всех

⁷ «Чжу-цзы юй лэй», цз. 95, цит. по: Фэн Ю-лань, 1998. С. 314—315.

⁸ Расцвет школы Хуаянь приходится на конец периода Южных и Северных династий — Суй — начало Тан. Мыслители школы Хуаянь стремились синтезиро-

буддийских философских школ в Китае. Центральная тема в сочинениях хуаяньских мыслителей — соотношение абсолютного бытия и мира феноменов, единства и множественности. Смысловое ядро построений теоретиков школы — учение о неразрывной связи истинной реальности и феноменального мира, которые соотносятся как «принцип» (*ли*) и его проявления — «события» (*ши*). В философии Хуаянь под «принципом» (*ли*) понимается подлинная реальность, истинно сущее, «единое сознание», а под «событием» (*ши*) — проявление «принципа», дхарма как феномен (в отличие от «принципа» — Дхармы как она есть), индивидуальное сознание вместе с проецируемыми им феноменами эмпирического мира.

Первым ввел понятия *ли* и *ши* в философский дискурс школы Ду Шунь. В своем сочинении «Хуаянь у цзяо чжи гуань» («Пять учений о [практиках] остановки [потока сознания] и созерцании в [традиции] Хуаянь» 華嚴五教止觀) он сравнивает *ли* с «сознанием истинной таковости» (*синь чжэнь жу* 心真如), а *ши* — с «сознанием, подверженным рождением и смертям» (*синь шэн ме* 心生滅), то есть с омрачённым (сансарическим) сознанием. Более подробно принципы соотношения между *ли* и *ши* рассмотрены Ду Шунем в сочинении «Хуаянь фа цзе гуань» («Созерцание мира дхарм в [традиции] Хуаянь» 華嚴法界觀). Эти принципы можно истолковывать как своеобразную диалектику единичного и множественного. Согласно Ду Шуню, *ли* полностью содержится в *ши*, вне *ши* нет *ли*. Точно так же *ши* полностью содержатся в *ли*, вне *ли* нет *ши*. Поскольку *ли* и *ши* полностью содержатся друг в друге и вне друг друга не мыслятся, то *ли* и *ши* не отличаются друг от друга. Однако, не отличаясь друг от друга, *ли* и *ши* в то же время продолжают оставаться самими собой, о них нельзя сказать, что они представляют собой одно и то же. *Ли*, оставаясь единым и неделимым, одновременно присутствует в каждом *ши* (Янгутов, 1995, с. 151).

Дальнейшую разработку учение о *ли* и *ши* получило в трудах Фа-цзана, развивавшего диалектику единичного и множественного. Единичное/единое у него — это не только некое абсолютное начало, но и весь многообразный универсум во всей его полноте. Фа-цзан ввел понятия «основного единства» и

вать в своих учениях положения ведущих философских школ буддизма Махаяны — Мадхьямики (Шуньявады) и Йогачары (Виджнянавады), а также концепцию Татхагатагарбхи. В качестве основания такого синтеза выступала «Аватамсака-сутра», доктрина которой как раз и фиксирует синкретическое единство вышеуказанных систем. Вместе с тем, философский дискурс теоретиков Хуаянь развивался в наиболее близком китайскому мировоззрению направлении — как в плане языка описания, так и с точки зрения самой сути философской установки на «онтологизированную сотериологию» (или «сотериологическую онтологию»).

«множественного единства», которые К.Ю. Солонин предлагает интерпретировать как изначально единую истинную реальность и порожденное ею в совокупности со множеством причин и воздействий единство феноменального мира, соответственно. По мнению исследователя, в учении Фа-цзана, изначальное единство предстает как субстанция, а его феноменальное проявление — как акциденция, и, таким образом, мир конкретных вещей получает «онтологическое оправдание», поскольку он содержит полноту истинной реальности (Солонин, 1998).

Следующая ступень систематизации учения о *ли* и *ши* представлена в сочинении четвёртого патриарха школы Чэн-гуаня «Хуаянь фацзе сюань цзин» («Сокровенное зеркало мира дхарм в Хуаянь» 華嚴法界玄鏡). Здесь представления о «принципе» и «вещах/феноменах» оформились в концепцию о четырёх мирах дхарм (*дхарма дхату*), которые фактически представляют собой классификацию уровней взаимоотношения между *ли* и *ши* (Подробно см.: Янгутов, 1995, с. 153–154). Концепция Чэн-гуаня, по мнению Л.Е. Янгутова, напрямую связана с проблемой «Природы Будды». Абсолютное (*ли*) и феноменальное (*ши*) — это не одно и то же, иначе каждый без труда обнаруживал бы в себе «Природу Будды», и тогда отпадала бы необходимость в каких бы то ни было практиках. Одновременно, нельзя сказать, что они представляют собой нечто совершенно отличное друг от друга, ведь в таком случае обнаружение в себе «Природы Будды» оказывается недостижимым идеалом (там же, с. 154).

Вернёмся к концепции двух видов препятствий. Сама эта концепция, по-видимому, имеет буддийские истоки. Концепция «двух препятствий» получила развитие в буддизме Махаяны, как в Мадхьямике, так и в Виджнянаваде. В качестве примера приведем комментарий к вводной строфе (мангала-шлоке) «Виджняптиматра-сиддхи-шастры» («Чэн вэй ши лунь» 成唯識論): «...Порождение [правильного] понимания ведёт к устранению двух препятствий. Оба препятствия возникают вследствие убеждённости [в реальном существовании] атмана и дхарм. Если осознать [существование] двух [видов] Пустоты (здесь имеются в виду пустота атмана (атма-шуньята) и пустота дхарм (дхарма-шуньята) — П.Л.), то эти препятствия будут устранены. Устранение препятствий ведёт к обретению двух Высших Плодов. Благодаря устранению [первого] препятствия — аффектов, [которые выступают причиной] новых рождений, достигается истинное Освобождение, [т.е. Нирвана]. Благодаря устранению [второго], когнитивного, препятствия, которое мешает постижению, достигается Великое Просветление (Махабодхи)»⁹.

⁹ См.: Чэн вэй ши лунь, с. 11; Ленков, 2006, с. 157. Авторство данного комментария приписывается Стхирамати.

Первое препятствие (*клеша-аварана, фань-нао чжан 煩惱障*) — это аффективность психики. Второе препятствие (*джнея-аварана, со-чжи чжан 所知障*) суть когнитивное препятствие. «Два Высших Плода» — это Нирвана, которая достигается посредством уничтожения аффектов, и Просветление, которое достигается посредством устранения когнитивного препятствия.

Гносеологическое препятствие (*джнея-аварана*) — то, что мешает видеть вещи такими, каковы они в действительности (*ятхабхутам*, эпистемологический идеал в буддизме). Устранение гносеологического препятствия — цель, в направлении которой развивается философский дискурс махаянских школ.

Здесь нужно пояснить, что в буддийской философии психика рассматривается как непрерывный и необратимый во времени поток мгновенных в своём существовании состояний, именуемых *дхармами*.

С точки зрения Мадхьямики, в наделении дхарм онтологическим статусом суть гносеологического препятствия. Поэтому представители данной школы выдвинули положение о «пустоте» дхарм (*дхарма-шуньята, фа кун 法空*). Все дхармы рассматриваются мадхьямиками как номинальные сущности, лишённые онтологического статуса¹⁰. Дхармы — лишь единицы языка описания, поэтому они объявляются «пустыми» (*шунья*). Истинная реальность, по мнению мадхьямиков, находится за пределами всякого словесного описания. О реальности можно лишь сказать, что она *есть в своём собственном качестве (татхата, букв. «таковость»)*¹¹.

Реальность, с точки зрения мадхьямиков, познаётся через «предел истины» (*бхутакоти*). Это означает, что мадхьямики, посредством негативной номинали-

¹⁰ Известно, что уже Саутрантики — представители одной из ведущих школ хинаяны — не признавали онтологический статус некоторых дхарм из списка вайбхашиков (в частности, причинно-необусловленных дхарм), рассматривая их лишь как единицы языка описания, то есть как чисто номинальные сущности (*праджняпти*) (см. Васубандху, 1990, с. 28–29). Однако все имеющиеся сегодня источники по философии этой школы относятся к сравнительно позднему времени (не ранее IV–V вв.), то есть они появились позже наиболее ранних махаянских текстов, в частности, праджняпарамитских сутр. Возможно, что Саутрантика первоначально функционировала лишь как критика существовавших учений Хинаяны и не имела письменной фиксации. В любом случае, вопрос о возможном влиянии саутрантики на Мадхьямику (если таковое имело место) представляется не вполне изученным.

¹¹ См.: Васубандху, 1990, с. 30–31. Таким образом, мадхьямики, подвергая критике представления вайбхашиков и других хинаянских школ о существовании дхарм, выступают с позиций крайнего номинализма. Для мадхьямиков все поименованные объекты познания нереальны, поскольку «самый процесс их наименования связан с ментальным конструированием (*прапанча* или *викальпа*) и отражает не реальность как таковую, но относительное бытование вещей» (Васубандху, 1990, с. 33).

стической диалектики, демонстрируют невозможность любого утверждения о природе реальности, что, в свою очередь, должно привести к постижению относительности дискурсивного познания и непосредственному видению того, что реальность не может быть описана в словах (Васубандху, 1990, с. 33). Поэтому понятие *праджня*¹², которое как раз и обозначало такое недискурсивное постижение реальности, приобрело в философии мадхьямики столь важное значение.

Гносеологическое препятствие — в самой установке на обнаружение некоторых истинно существующих, субстратных «вещей» (в самом широком философском смысле слова), которые могут быть поименованы. Поэтому и понятие *татхата*, строго говоря, не есть обозначение реальности, но суть лишь указание на тот факт, что истинная реальность существует, будучи недоступной какой-либо дефиниции.

Представители другой ведущей махаянской школы — Виджнянавады — усматривают гносеологическое препятствие в самом механизме функционирования «обычного» сознания. Так, в *Тримшике* (карика 17) говорится:

«Все эти [виды] сознания “разворачиваются” как различающее и различаемое.

Следовательно, они, [атман и дхармы], не существуют.

Поэтому всё [есть] только сознание» (См.: Чэн вэй ши лунь, с. 314; Ленков, 2006, с. 159).

Согласно *Тримшике*, сознание «разворачивается как различающее и различаемое». В санскритском оригинале здесь используются слова *vikalro* и *vikalruate*. Термин *викальпа* в буддийской философии вообще и в виджнянаваде в частности обозначает ментальное конструирование — дискурсивную способность сознания, проявляющуюся в предикциировании и связанную с вербализацией. Во всякой ситуации сознания теоретики виджнянавады выделяют две «стороны» — «различаемое» («конструируемое») и «различающее» («конструирующее»). Обычно это положение истолковывается в буддологической литературе как констатация субъектно-объектного отношения. Однако такая интерпретация данного положения Виджнянавады, во избежание искажения оригинального смысла, нуждается в некотором уточнении. Дело в том, что в тексте, строго говоря, говорится не о чём-то (скажем, субъекте) «различающем (конструирующем)», но о самом «различении (конструировании)» как таковом. С точки зрения виджнянавадинов, конструирование существует, а вот субъект («Я», атман) и объект (дхармы) — не существуют, то есть атман и дхармы не являются самостоятельными сущностями, имеющими онтологический статус, но могут быть

¹² Термин *праджня* часто переводят как «мудрость» (или «премудрость»), а также (когда речь идёт о махаянских текстах) как «интуиция» или «инсайт».

обнаружены лишь как два аспекта (две стороны) одного состояния — состояния сознания, возникающие (манифестируемые) в результате различения (ментального конструирования). Отсюда базовое положение, выдвинутое теоретиками Виджнянавады, о том, что «существует только сознание». Атман и дхармы не просто «пусты». Они суть феномены (*лакшана*, *сян Па*, букв. «признаки», «проявления») сознания (*виджняна*). Это означает, что атман и дхармы как некоторые реальные «сущности» не имеют онтологического статуса, однако сознание атмана и дхарм, то есть сама мысль об атмане или дхармах, признаётся реально существующей.

Здесь следует отметить, что виджнянавадинская концепция «только-сознания» не является «чисто философским» теоретическим построением, призванным лишь адекватно описать «реальность как она есть», но связана с общемахаянскими и, шире, общевосточными доктринальными положениями и соответствующими задачами практики. Высшая цель йогической практики, Нирвана, суть состояние сознания, лишённое каких-либо субъектно-объектных различий, то есть оно также должно быть определено как состояние «только-сознания». Следовательно, постижение учения о только-сознании необходимо, с точки зрения виджнянавадинов, для обретения состояния Просветления и Нирваны.

Вернёмся к тексту ЛМСФ. Очевидно сходство первого вида препятствий (1) — *ли чжан*, что переводится нами как «когнитивные препятствия», — с гносеологическим препятствием (*джнея-аварана*, *со-чжи чжан*), и второго (2) — *ши чжан*, что мы здесь переводим как «экзистенциальные препятствия», — с аффективным препятствием (*клеша-аварана*, *фань-нао чжан*) махаянской буддийской философии. Однако Куньян-цзы использует здесь традиционные китайские термины *ли* и *ши*, не имевшие своего эквивалента в индоевропейской философии. Мы отнюдь не утверждаем, что Куньян-цзы находился под непосредственным влиянием какого-либо из приведённых выше текстов. Однако заслуживает внимания тот факт, что его концепция «двух видов препятствий», терминологически обозначенных посредством чисто китайских терминов *ли* и *ши*, имевших уже длительную традицию использования в китайской философии, по сути своей намного ближе соответствующей буддийской махаянской концепции. Концепции неоконфуцианцев субтрадиции *ли сюэ* и теоретиков школы Хуаянь, выраженные посредством тех же терминов *ли* и *ши*, семантически здесь никак не задействованы.

(1) На наш взгляд, сам термин *ли* в том смысле, в каком он понимается в тексте ЛМСФ, может быть точнее всего переведён как «когниции», или «понятия». Суть *ли чжан*, как этот термин истолковывает Куньян-цзы, в том, что когниции, или понятия, будучи понимаемы в догматическом ключе, как

некоторые истинно существующие «вещи», становятся препятствием на пути к просветлению, или постижению Дао-пути, если пользоваться точным выражением из текста. (2) *Ши* в рассматриваемом контексте следует понимать как «деяния», или «поступки», или «акты существования»¹³. Именно поэтому термин *ши чжан* мы переводим как «экзистенциальные препятствия» (букв. «препятствия [в сфере] актов существования/поступков»). Согласно трактовке Куньян-цзы, речь идёт о дурных поступках, которые «разрушают природу [человека]». Причем и то, и другое — и когниции/понятия, и дурные поступки — становится препятствием именно в силу того, что человек к ним «привязывается»: «...и то, и другое может быть объектом привязанности/присвоения, то есть препятствием (凡有所執，皆為障礙)».

Можно добавить, что в «когнитивных препятствиях», как их понимает Куньян-цзы, наблюдается и сходство с «гносеологическим препятствием» махаянской философии (причём ближе в данном случае будет классическое понимание Мадхьямики), и верность древнему даосскому взгляду на слово как промежуточное средство на пути к просветлению¹⁴.

Список сокращений

ЛМСФ — «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания [согласно традиции Лунмэнь]

Литература

Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел I: Анализ по классам элементов / Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исследование *В.И. Рудого*. М., 1990.

Ленков П.Д. Периодизация истории буддизма в Китае // Китайська цивілізація та сучасність. Збірник статей. Київ, 2007. С. 59–63.

Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши). СПб., 2006.

Масперо А. Религии Китая. СПб., 2004.

Солонин К.Ю. Оправдание бытия: Заметки о китайской религиозности // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1998. Вып. 12. СПб., 1998. С. 254–265.

Торчинов Е.А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». Перевод Е.А. Торчинова. СПб., 1999.

Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания. СПб., 1993.

¹³ Здесь перевод «вещи» совершенно неуместен.

¹⁴ В главе 26 «Чжуан-цзы» сказано: «Вершей пользуются при ловле рыбы. Поймав рыбу, забывают о верше. Ловушкой пользуются при ловле зайца. Поймав зайца, забывают о ловушке. Словами пользуются для выражения смысла. Постигнув смысл, забывают о словах. Где бы найти мне забывшего про слова человека, чтобы с ним поговорить!» (пер. В.В. Малявина) (Чжуан-цзы, с. 153).

Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. Пер. на русск. Р.В. Котенко. Науч. ред. Е.А. Торчинов. СПб., 1998.

Чжуан-цзы. Ле-цзы. Пер. с кит. В.В. Малявина. М., 1995.

Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. М., 1995

Лун мэнь синь фа (Закон сердца/сознания [традиции] Лунмэнь 龍門心法) // Сю дао чжэнь янь 修道真言. Дэнфэн, б.г. (на кит. яз.).

Чэн вэй ши лунь (Трактат, содержащий завершённое учение о только-сознании 成唯識論). Тайбэй: 1990. (на кит. яз.)

Summary

P.D. Lenkov

About Buddhist Influence on Taoist Thought in Late Medieval China

(the Concept of “Two Kinds of Obstacles”
in the Text of “Long Men Xin Fa”)

The article is devoted to the theme of Buddhist influences on Taoist thought in late medieval China. As a source for the analysis the text came “Long men xin fa” (“Law of the heart/mind [according to tradition] Longmen”), which sets out the views of Kunyang-zi (Wang Changyue), mentor of Taoist Quan Zhen Jiao school. In particular, it examines the concept of two types of obstacles faced by those who follow the spiritual path. Terminology used in the relevant text passage from “Long men xin fa” is discussed in detail. A comparison of concepts of two types of obstacles in this Taoist text and medieval Buddhist treatises is conducted.

Key words: Buddhism, Taoism, Quan Zhen Jiao (The Doctrine of the Perfect Truth), “Long men xin fa”.

П. Д. Ленков

Традиционные буддийские и даосские психофизические практики в Китае: перспективы антропологического подхода

Статья посвящена перспективам антропологического подхода к изучению традиционных психофизических практик в Китае. Особое внимание уделяется такому направлению социальной (культурной) антропологии как психологическая антропология, в частности, основополагающим исследованиям Э. Бургиньон. Кратко рассмотрены основные особенности китайских практик, а именно: (1) холистический характер, (2) акцент на динамике, (3) генетическая связь с ритуалом.

Ключевые слова: буддийские психофизические практики, даосские психофизические практики, психологическая антропология, Э. Бургиньон.

Прежде всего, необходимо уточнить некоторые термины и понятия, которые будут использоваться в данной статье. Под антропологией (в словосочетании «антропологический подход») здесь подразумевается социальная (культурная) антропология в целом и такое её субнаправление как психологическая антропология, в частности. В то же время понятие «антропология» в другом смысле — как «учение о человеке» — суть неотъемлемый компонент всякой религиозно-философской системы, всякой традиционной идеологии. В этом втором смысле антропология может быть предметом научного исследования, в том числе и культурно-антропологического.

Традиционные китайские буддийские и даосские практики изучаются уже давно. Если ограничиться отечественной научной литературой, то можно указать, что на русском языке только за последние 25 лет был опубликован ряд значительных работ (Абаев, 1989а, 1989б; Маслов, 2000; Торчинов, 1997, 2001). Здесь же речь пойдёт о том, какие исследовательские перспективы даёт применение именно антропологического подхода (в указанном выше смысле). Кроме того, мы рассмотрим некоторые особенности китайских практик.

В поле внимания учёных, проводивших полевые исследования, — антропологов и социологов, — проблематика психофизических практик попала сравнительно давно. Одним из пионеров в этой области стал М. Мосс, который ещё в 1935 г. ввёл в одноименной работе термин «техники тела». Правда, под эти термином он понимал такие техники, которые, с одной стороны, обусловлены социокультурно, но, с другой стороны, совсем не обязательно связаны с какой-либо религиозной или духовной задачей (в качестве примеров Мосс упоминает в своей работе такие «техники» как способ сидеть, копать и т. п.). Однако уже

в конце XX в. в западной социальной (культурной) антропологии появилась тенденция к расширительному толкованию этого термина (см., например: Bowie, 2000), предполагающему, что и традиционные психофизические практики также можно отнести к «техникам тела».

Однако очевиден минус такого подхода: ведь все системы традиционных психофизических практик (йога, цигун и пр.) не являются лишь соматическими. Напротив, во многих случаях телесному аспекту уделяется сравнительно малое внимание (как, например, в джняна-йоге или бхакти-йоге). В то же время именно целостный, холистический подход к человеку, лежащий в основе подобных практик, как раз и является их наиболее характерной чертой. Принципиально это можно сформулировать так: положение тела (поза) адепта и его мысли и, шире, психическое состояние находятся в теснейшей связи.

Вышеуказанное представление является базовым для всех восточных психотехник. Однако особое направление этот культурный феномен получил в Китае и иных странах Восточной Азии. Здесь в рамках буддизма (прежде всего Чань/Дзэн) и даосизма сформировались такие системы, которые используют в первую очередь именно телесные (физические) упражнения, причём, в отличие от индийской йоги, преимущественно динамические (хотя психотехнические упражнения в статичных позах — как сидячих, так и стоячих — также широко применяются).

Традиционные китайские психофизические (психосоматические) практики весьма разнообразны. Прежде всего, это даосская «внутренняя алхимия» (*нэй дань*, *лянь цзи*), нередко именуемая «даосской йогой». Далее, многочисленные разновидности *ушу* («воинское искусство», «боевое искусство»): *шаолинь-цзюань*, *тайцзицзюань*, *сингъицзюань* и пр., а также *цигун*, часто рассматриваемый как некая общая основа всех вышеуказанных направлений и школ, однако *цигун* может практиковаться и обособленно.

К основным особенностям китайских практик следует отнести, во-первых, их **холистический характер**, во-вторых, **акцент на динамике**, в-третьих, **генетическую связь с ритуалом**.

Вернёмся на некоторое время к истории социальной (культурной) антропологии. В послевоенное время на стыке антропологии и психологии возникает новое направление научных исследований — *психологическая антропология* (Э. Бургиньон, П. Фурст, В. Жилек).

Один из ярких представителей данного направления — Эрика Бургиньон — показала в своих работах культурно-историческую обусловленность содержания, характеристик и функций изменённых состояний сознания (ИСС) и

¹ В принципе, практически любой вид традиционного «воинского искусства» (и не только) может быть превращён в систему психофизических практик. О том, как в дзэнских монастырях Японии в качестве подобной практики используют искусство стрельбы из лука, см. замечательную книгу О. Херригеля (Херригель, 2005).

продуцирующих их практик. Так, в статье «Изменённые состояния сознания» (опубл.: Гордеева, 2009), она говорит: «В своём анализе факторов, вызывающих изменённые состояния, Людвиг² не проводит различия между индивидуальными, идиосинкратическими состояниями и состояниями культурно смоделированными, ритуально структурированными. Мы можем предположить, что некоторые индивидуальные состояния, такие как лихорадочный бред, состояние, предшествующее эпилептическому припадку, или транс, происходящий от дремоты или скуки, встречаются во всех человеческих обществах. Антропологический интерес сосредоточен на **культурном структурировании изменённых состояний** (здесь и ниже в цитатах выделено нами — П.Л.)» (Гордеева, 2009, с. 38–39).

В указанной статье Э. Бургиньон рассматривает три примера культурно структурированных ИСС — состояние «одержимости» духом (на материале её собственных полевых наблюдений на Гаити; одержимой была женщина); видение духов у амазонских индейцев амахуака (по сообщению Р.Л. Карнейро) с применением наркотического (галлюциногенного) настоя аяхуаска; ИСС, связанное с поиском личного духа-покровителя у индейцев сиу (по воспоминаниям шамана племени сиу по имени Джон Хромой Олень).

Согласно Э. Бургиньон, «в каждом из этих примеров люди стремятся вступить в контакт с духами посредством ИСС. <...> Духи, по крайней мере в общих чертах, известны, и до некоторой степени ищущий знает, чего ожидать. Более того, в каждом случае присутствуют опытные и искусные люди, знающие, что нужно делать. Таким образом, **культурное моделирование, социальная практика, научение и экспертиза** — все присутствует в ситуациях ИСС, которые мы находим в этих различных культурах» (там же, с. 33).

«В трёх <...> примерах помимо определённых манипуляций (наркотики, сенсорно-двигательная депривация, гипервентиляция в танце, изменение равновесия, ритмичный бой барабанов и т. д.) существуют основные культурные факторы, которые обеспечивают социальную поддержку, традиционный контекст, культурное содержание и религиозные вознаграждения за испытание ИСС. <...> Во всех случаях мы имеем дело с традиционными, а не с идиосинкратическими практиками. И самое главное, во всех случаях мы имеем дело с ритуалом» (там же, с. 37).

Согласно Э. Бургиньон, «ритуал является основным понятием антропологического изучения религии. <...> Уоллес <...> определил религию как “ритуал, рационализированный мифом”, то есть ритуал, объяснённый и получивший значение через священное верование, относящееся к природным существам или силам, поскольку могут существовать и мирские нерелигиозные ритуалы. <...> Религиозный ритуал отличается от таких “практических”, или “рациональных”,

² Арнольд Людвиг, известный исследователь психологии ИСС, предложивший общую классификацию способов индукции ИСС, а также разработавший представления о функциях ИСС.

или “технологических действий”, как охота, выращивание и сбор урожая, рыбная ловля, приготовление еды, строительство домов и мириады других повседневных действий. Во-вторых, он стереотипен и повторяется: например, существуют закреплённые, традиционные, выученные пути вызывания духов. В-третьих, ритуалы происходят в определённое время и в определённом месте, часто ночью или в специально установленные для этой цели периоды. Именно таким образом он отделён от обычного, повседневного мира. В-четвёртых, символы ритуала представляют собой различные, как правило, невидимые аспекты мира. Во время ритуала изменяется отношение индивида к миру. Уоллес <...>, в частности, говорит о “**ритуальной реорганизации опыта**” — виде научения, который упрощает для индивида мир: сложный мир опыта трансформируется в организованный мир символов. В то же время здесь также есть трансформация индивида, который приобретает новое понимание, или, говоря словами Уоллеса, “новую когнитивную структуру” и новую трансформированную идентичность» (там же, с. 37–38).

«...Институционализация изменённых состояний сознания, в сущности, универсальна для всех человеческих обществ. Однако типы состояний, способы их вызывания и их ритуализация и толкование варьируются от общества к обществу» (там же, с. 55).

Следует отметить, что в работах по социальной (культурной) антропологии (и психологической в том числе) рассматриваются, в первую очередь, бесписьменные общества. Если же мы обратимся к восточным (китайским, индийским и пр.) психофизическим практикам и продуцируемым ими ИСС, то мы должны будем отметить ряд существенных отличий, обусловленных особенностями традиционных обществ Востока, их культур и религий. Самой значительной из этих особенностей будет наличие письменности и, соответственно, письменно зафиксированной традиции. Таким образом, все социокультурные факторы, обуславливающие культурное структурирование ИСС — культурное моделирование, социальная практика, научение и экспертиза — в этом случае опосредованы письменным словом.

Однако это обстоятельство не ограничивает, но напротив, расширяет наши исследовательские возможности. В случае изучения практик традиционных письменных культур (цивилизаций) мы можем опираться не на данные, полученные посредством полевых исследований и экспертных интервью, но основываться на материалах письменных памятников, чем учёные плодотворно занимаются уже более ста лет. Вместе с тем, мы можем дополнить изучение текстов полевыми наблюдениями.

Одна из важных тем, изучаемых антропологами, — традиционная картина мира. В обществах, обладающих письменностью, картина мира разрабатывается и закрепляется в текстах традиционных идеологий. Такая идеология, с необходимостью, включает в себя следующие компоненты: 1) учение о мире (космология, включая космографию); 2) учение о человеке

(антропология, в широком смысле слова, включая антропографию); 3) учение об обществе³.

Вернёмся на некоторое время к традиционным практикам в бесписьменных обществах, в частности, к такому явлению как шаманизм. Одно из ценнейших наблюдений М. Элиаде (цитировавшееся позже Е.А. Торчиновым) (Элиаде, 1998, с. 111–120; Торчинов, 1997, с. 88) состояло в следующем: традиционная космология (особенно космография) служит картой для шамана во время его психотехнических практик, именуемых на языке объекта «полётом души». Вся космография, вся структура верхнего и нижнего миров, описываемых в мифах, задействуется шаманом психопрактически.

Мы можем экстраполировать эту описательную модель на соответствующие феномены в письменных культурах. Говоря конкретно, картина мира, разработанная (отчасти) и закреплённая в текстах традиционной идеологии, например, даосизма или буддизма, используется психопрактически адептом соответствующего учения (носителем данной культуры). Вместе с тем, это не будет только лишь «использованием». Речь вполне может идти о практике как **способе актуализации данной картины мира**, иными словами о «переводе» традиционной космографии и антропографии во внутреннее пространство опыта.

Так, в китайских психофизических практиках («внутренняя алхимия», тайцзицюань и др.) задействованы все основные понятия-символы (включая числовую, или нумерологическую, символику) китайской традиционной культуры, связанные, прежде всего, с т. н. древнекитайской натурфилософией, «Ицзином» и даосизмом (или с представлениями, генетически восходящими к даосизму). Это: *инь* и *ян* («женское» и «мужское» начала, базовая бинарная оппозиция традиционной китайской культуры), *у син* («пять элементов», или «пять процессов»), восемь триграмм, 64 гексаграммы и т. д. Все эти понятия-символы кодируют определённую картину мира.

В традиционной культуре есть свой собственный язык описания практик. И все вышеперечисленные понятия-символы суть ключевые единицы этого языка описания. Однако данная система понятий-символов — отнюдь не только язык описания. Посредством данной системы (точнее, её конкретного «школьного» варианта) адепт осуществляет, перефразируя Уоллеса, **«психотехническую реорганизацию опыта»**. Практикуя «внутреннюю алхимию» или обучаясь определённому стилю тайцзицюань, адепт трансформирует посредством данной системы понятий-символов мир собственного опыта. Тем самым он трансформирует и самого себя, приобретая «новую когнитивную структуру» и «новую трансформированную идентичность».

³ Следовало бы назвать такое учение «социологией», однако этот термин настолько тесно связан с определённым пониманием, что здесь возможна некоторая путаница. Можно предложить термин «традиционная социология» (или «традиционное обществоведение»), которая с необходимостью включает в себя «социографию».

Сформулируем основные особенности китайских практик. Выше уже было сказано, что это за особенности: холистический характер, акцент на динамике, генетическая связь с ритуалом. Поскольку первая из вышеперечисленных характеристик в полной мере относится и к индийским системам психопрактик (разновидностям йоги), подробнее остановимся на второй и третьей характеристиках.

Некий акцент, который древнекитайские мыслители делали на динамике, на процессах хорошо известен историкам китайской философии. Именно поэтому центральным понятием и даосизма, и конфуцианства становится «Дао» (Путь).

Известно также, что именно древнедаосские мыслители проявили особый интерес к космологии и космографии. В связи со сказанным выше интересно отметить, что уже первый (если не хронологически, то по значению) текст даосизма — «Дао дэ цзин» — совершенно отчётливо соединяет картину мира и её психотехническую «актуализацию».

В отношении практик древнекитайская культура выработала две основных модели — конфуцианскую и даосскую. Особенностью традиционной китайской культуры является её «ритуалоцентричность». Однако здесь следует сделать важную оговорку: «ритуал» как термин языка описания современных социогуманитарных наук и «ли» как единица языка объекта не синонимичны. Иными словами, говоря о ритуале и его значении в китайской культуре, мы отнюдь не имеем в виду замену европейским термином «ритуал» китайского «ли». Мы можем встретиться с практиками, имеющими ритуальный характер, но не именуемыми «ли», и наоборот, мы можем увидеть иероглиф «ли» в тексте, где он будет означать нечто иное, например, «этикет» или «следование этикету», «воспитанность».

Ритуал — это всегда некий процесс. В случае даосских и, отчасти, буддийских психофизических практик, мы можем сказать, что они в наибольшей степени ориентированы на даосскую динамическую модель, хотя, учитывая такое явление как позднекитайский идеологический синкретизм, можно назвать её и просто «китайской динамической моделью». Однако если рассматривать явление генетически, можно всё же указать на особую роль даосизма в генезисе большинства систем китайских психофизических практик. Это объясняется тем, что конфуцианство (имеется в виду исключительно древнее конфуцианство) тяготело к «ритуалистическому догматизму», а даосизм — к «ритуалистическим импровизациям». Не случайно, что одним из источников даосизма как практической религии сегодня принято считать древнекитайский шаманизм (а шаман всегда в какой-то степени импровизатор).

Традиционные китайские психофизические практики, как мы можем увидеть, соответствуют трём из четырёх критериев определения ритуала, предложенных Уоллесом. Они: (1) объясняются и получают значение через определённые верования и отличаются от «чисто практических действий»; (2) стереотипны и повторяются; (3) их символы представляют различные аспекты мира, во время

их осуществления изменяется отношение человека к миру, «реорганизуется опыт». Лишь одна характеристика не является строго обязательной, а именно: психофизическими практиками не обязательно заниматься в определённое время и в определённом месте (хотя во многих случаях и этот признак остаётся). Таким образом, мы можем констатировать, что подобные практики имеют черты сходства и/или генетическое родство с ритуальными практиками.

Список сокращений

ИСС — изменённые состояния сознания.

Литература

- Абаев Н.В.* Психофизические упражнения ушу. Улан-Удэ, 1989.
- Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Второе изд., перераб. и доп. Новосибирск, 1989.
- Гордеева О.В.* Изменённые состояния сознания и культура. Хрестоматия. М., 2009.
- Гордеева О.В.* Изменённые состояния сознания: природа, механизмы, функции и характеристики. М., 2012.
- Ермакова Т.В., Островская Е.П.* Классические буддийские практики. СПб., 2001.
- Маслов А.А.* Энциклопедия восточных боевых искусств: 1 т. Традиции и тайны китайского ушу. М., 2000.
- Мосс М.* Общество. Обмен. Личность. М., 1996.
- Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997.
- Торчинов Е.А.* Даосские практики. СПб., 2001.
- Херригель О.* Дзэн в искусстве стрельбы из лука. Путь дзэн. СПб., 2005.
- Элиаде М.* Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев, 1998.
- Bowie F.* The anthropology of religion: an introduction. Oxford, Malden, Mass. Blackwell Publishers, 2000.

Summary

Lenkov P.D.

Traditional Psychophysical Practices in China: Prospects of an Anthropological Approach

The article is devoted to the prospects of an anthropological approach to the study of traditional psychophysical practices in China. Special attention is given to the sub-discipline of social (cultural) anthropology known as psychological anthropology, in particular, the fundamental studies of E. Burginon. The main features of Chinese practices, namely, (1) the holistic nature, (3) an emphasis on the dynamics, (2) a genetic link with the ritual are briefly described.

С. Ю. Рыженков

Письменные памятники из Дуньхуана: буддийский канон

В статье на основании рукописных каталогов буддийских сочинений из Дуньхуана и китайских исследований представлен очерк истории формирования буддийского канона в Дуньхуане. До изобретения книгопечатания и унификации китайского канона по единому образцу в различных областях Китая он существовал в различных вариантах. Составители канона руководствовались каталогами буддийских сочинений, в которых выделялся специальный «канонический раздел» («жу цзан»). В Дуньхуане сбор канона производился соответственно «Каталогу сутр Великой Тан», а в более позднее время был унифицирован по образцу «Каталога годов Кай-юань».

Ключевые слова: китайский буддизм, Трипитака, Дуньхуан.

История формирования китайского буддийского канона (*Дацзанцзин* 大藏經) или китайской Трипитаки (*Саньцзан* 三藏), насчитывает более полутора тысяч лет. Значительную его часть составляют переводы буддийских текстов с санскрита, позже туда были добавлены оригинальные сочинения китайских авторов. Важно отметить, что китайский буддийский канон не являлся прямым переводом индийской Трипитаки (единого образцового варианта которой, вероятно, никогда и не существовало), но формировался самостоятельно путём классификации и отбора текстов, накопленных за несколько столетий активной деятельности многих поколений переводчиков.

Основными источниками для исследования истории китайского буддийского канона являются каталоги буддийских сочинений, которые составлялись регулярно начиная со второй половины III в. Таких каталогов за всё время было составлено не менее двадцати пяти (если не учитывать описи отдельных монастырей, а только каталоги, которые служили образцом для составления описей). По мере увеличения количества текстов методы их классификации усложнялись, кроме того, многие авторы стали включать в каталоги дополнительные справочные материалы (биографии переводчиков, истории переводов отдельных текстов и даже фрагменты каталогов, составленных предшествующими библиографами). Таким образом, некоторые из них являются серьёзными библиографическими трудами, вошедшими в соответствующий раздел Трипитаки. Наиболее важные среди них были описаны Л.Н. Меньшиковым (Меньшиков, 2005, с. 81–92), более полный список можно посмотреть в книге Яо Мин-да (Яо Мин-да, 1957). Хотя многие из них не дошли до нашего времени, некоторые труды восстановимы по другим каталогам и сейчас мы имеем весьма подробные сведения о составе и

структуре канона на протяжении всего периода его формирования. Среди дуньхуанских рукописей встречается немало описей, предоставляющих ценные сведения о формировании буддийского канона в соответствующем регионе. Что касается самих рукописей буддийских сочинений из дуньхуанского собрания, то на основании одних лишь этих текстов нельзя сделать какие-либо выводы относительно состава буддийского канона. Во-первых, собрание фрагментарно и включает в себя не только канонические сочинения. Во-вторых, оно представляет собой собрание текстов монастыря Саньцзесы 三界寺, который не был единственным держателем буддийского канона в Дуньхуане (Чжэн Бинлинь 鄭炳林, с. 345). И, наконец, в-третьих, на данный момент не существует единого конкорданса по всем дуньхуанским коллекциям.

Историю китайской Трипитаки принято разделять на два периода: допечатной (рукописной) традиции (II в. н.э. — X в.) и печатной (кон. X в. — XX в.). Согласно более подробной периодизации ведущего специалиста в данной области Фан Гуан-чана (Фан Гуан-чан 方广锜, 1991, с. 3), становление рукописного канона происходило в четыре этапа:

1. Период накопления текстов (II–IV вв.). В то время сбор текстов происходил бессистемно, не существовало чёткого разделения на тексты Великой и Малой колесниц. Состояние собрания буддийских текстов на тот период наиболее полно отражено в каталоге Дао-аня 道安 (312–385). В то время ещё не существовало образцовых списков канонических текстов, однако, следует отметить, что Дао-ань был первым, кто поднял вопрос об апокрифах или «сомнительных» сутрах (и *цзин* 疑經) (там же, с. 4–5)¹.

2. Период формирования (V–VI вв.). Отправной точкой этого периода можно считать переводы Кумарадживы (*Цзюмолоши* 鳩摩羅什 344/350–409/413), который впервые познакомил китайскую сангху с шастрами (*лунь* 論) школы Мадхьямака. Более детальное ознакомление китайцев с буддийской литературой привело к применению китайскими буддистами методологии «классификации учений» (*паньцзяо* 判教). Первый такой список-паньцзяо, вероятно, был создан учеником Кумарадживы Сэн-жуем 僧睿 (Dirrman, с. 394). Само появление *паньцзяо* в указанный период времени отражает стремление к систематизации буддийского учения. Это стремление не могло обойти стороной каталоги сутр, которые стали создаваться повсеместно в большом количестве. Среди них были как описи буддийских библиотек (монастырей или дворцовых фондов), так и отдельные списки хинаянских, махаянских и прочих произведений (Фан Гуан-чан, 1991, с. 5–8).

3. Период систематизации (кон. VI — сер. VIII). О появлении собственно канона в Китае можно говорить лишь начиная со времени создания каталога «Записки о трёх драгоценностях в разные эпохи» («Лидай саньбао цзи»

¹ О каталоге Дао-аня см. подробнее: Меньшиков, 2005, с. 84.

歷代三寶記 сост. Фэй Чан-фан 費長房, кон. VI в.) (ТСД. Т. 49, № 2034), поскольку там впервые появляется раздел «Жу цзан» 入藏 (дословно «входящее в канон»), то есть сочинений, рекомендованных для включения в канон. Что касается названия «Дацзанцзин», оно также впервые появляется в эпоху Суй (581–618 гг.).

4. Период унификации (сер. VIII–X вв.). Появлению книгопечатания предшествовало одно важное событие — унификация буддийского канона на рубеже Тан и эпохи Пяти Династий (Фан Гуан-чан, 1997, т. 2, с. 22). Тексты для составления единой Трипитаки были отобраны соответственно «Каталогу буддийских сочинений годов Кай-юань» (Кай-юань шицзяо лу 開元釋教錄, сокр. «Каталог годов Кай-юань» Кай-юань лу 開元錄) (ТСД. Т. 49, № 2154) 731 г. Первое печатное издание канона, получившее название «Кайбаоцзан» 開寶藏, появилось в 971–983 гг., в него вошло 1076 текстов². В дальнейшем канон претерпел множество редакций, созданных на основе «Кайбаоцзана». Следует отметить, что унификация Трипитаки по образцу «Каталога годов Кай-юань» происходила постепенно, а время перехода на новый образец варьировалось в зависимости от региона. Отправной точкой процесса унификации следует считать гонения на буддизм во время правления Танского Уцзуна (845 г.).

В допечатную эпоху сбор канона имел локальный характер — своды канонических текстов составлялись одновременно в разных областях Китая. Состав канона мог различаться не только в зависимости от территории распространения — разные школы и монастыри имели собственные своды текстов (Фан Гуан-чан, 1991, с. 9). Монахи, ответственные за сбор канона руководствовались образцовыми каталогами, однако следует учитывать, что состав канона мог сильно отличаться от представленного в каталогах в зависимости от реальных условий наличия доступа к текстам.

К сожалению, сохранившиеся источники не позволяют сделать какие-либо существенные выводы о составе и организации дуньхуанского канона до времени тибетской оккупации (786–848 гг.). Вероятнее всего, набор текстов, имеющих хождение в Дуньхуане до этого времени приблизительно соответствовал тому, что имелось в Северном Китае, поскольку культурный обмен между Дуньхуаном и внутренними областями Китая проходил весьма активно.

Сбор буддийского канона одновременно проводился в нескольких монастырях. Так, известно, что в дуньхуанских монастырях Цзинтусы 淨土寺, Лунсинсы 龍興寺, Линтусы 靈圖寺, Баоэньсы 報恩寺, и Цяньюань 乾元寺 начиная с сер. IX в. проводился организованный сбор канонических произведений³. В небольших монастырях основным переписываемым текстом

² Подготовка первого печатного канона была начата в четвёртом году «Кайбао» 開寶 (917) по указу Сунского Тай-цзу. (Лань Цзи-фу 藍吉富, 1991, с. 168).

³ О монастырях Дуньхуана периода Тан и Пяти Династий см. Чжэн Бин-линь, 2003.

была «Махапраджняпарамита-сутра». В период Гуйцзюнь (с 851 г.) процесс сбора канона носил систематический и централизованный характер. В монастыре Цяньюань находилось Управление по сутрам (цзинсы 經司), которое являлось одной из нижестоящих инстанций по отношению к центральному аппарату Западного края (дусы 都司) и несло ответственность за сбор и систематизацию канона (Чжэн Бин-линь, 2003, с. 353). В крупных монастырях была учреждена специальная должность «Знатока канона» (чжицзун 知經, чжицзан 知藏). Чжицзан отвечал за сбор канонических текстов. При недостатке в каноне какого-либо текста или фрагмента канон пополнялся за счёт переписки (там же, с. 357).

В период тибетского владычества и первые годы после возвращения Дуньхуана под эгиду Тан, дуньхуанский канон составлялся по образцу раздела «Жу цзан» «Каталога сутр Великой Тан» («Да Тан нэйдянь лу» 大唐內典錄) (ТСД. Т. 49, № 2149). Как пишет Фан Гуан-чан, возможно, «каталог Кай-юань» был в то время ещё неизвестен в Дуньхуане, а если и имелся, то не был пока удостоен внимания (Фан Гуан-чан, 1997, с. 494).

«Каталог сутр Великой Тан» была составлена Дао-сюанем 道宣 (596–667) в столичном монастыре Симинсы 西明寺 в 664 г. В первых пяти цзюанях данного сочинения содержится перечень всех известных на тот момент переводов в хронологическом порядке. Каталог перечислял 3440 цзюаней текстов (цзюани 6–7): 1) Махаянские сочинения: сутры — 1152 цз., винаи — 110 цз., шастры — 500 цз. 2) Хинаянские сочинения: сутры — 544 цз., винаи — 274 цз., шастры — 676 цз. 3) Жизнеописания мудрецов Запада — 184 цз. В разделе «жу цзан», который охватывает цзюани 8–10, помимо деления на Хиаяну и Махаяну использовалась классификация по количеству переводов. Раздел имеет следующую структуру: 1) Махаянские сутры, переведённые один раз, 2) Хинаянские сутры, переведённые один раз, 3) Махаянские сутры, переведённые несколько раз, 4) Хинаянские сутры, переведённые несколько раз, 5) Хинаянские винаи, 6) Махаянские шастры, 7) Хинаянские шастры, 8) Жизнеописания.

Среди дуньхуанских рукописей каталог Дао-сюаня представлен под шифрами: P. 4673–02, P. 3739, P. 3898, S. 11427–01; также имеются его списки без названия (大唐內典錄鈔): P. 3877V–01, P. 3877V–02, P. 3877V–03, P. 3877V–04, P. 3898V, S. 10604V, S. 6298V. Всего на долю «Каталога сутр Великой Тан» приходится более 80% всех каталогов дуньхуанского фонда (Фан Гуан-чан, 1991, с. 115).

Переписка канона по образцу «Кай-юань» в Дуньхуане произошла довольно поздно — в конце Тан (618–907) или в эпоху Пяти Династий (907–960). Об окончательном переходе на новый образец во всём Китае можно говорить не ранее Северной Сун (960–1279) (там же, с. 203–204).

«Каталог Кай-юань» был составлен в 730 г. Чжи-шэном Цзйэ из столичного монастыря Сичунфусы 西崇福寺. Канонический раздел («жу цзан лу») данного сочинения содержится в последних двух цзюанях (19–18). Данный

список, по сути, дублирует главу «каталог переведенных и имеющихся в наличии сочинений», являющуюся частью раздела «бе лу» 別錄, с той разницей, что в указанном разделе дается исчерпывающая информация о перечисленных сочинениях. Сочинения перечислены в следующем порядке: махаянские сутры (515 соч. в 2173 цз.), хинаянские винаи (26 соч. в 54 цз.), махаянские трактаты (97 соч. в 518 цз.). Список «жу цзан лу» включает в себя 1076 соч. в 5048 цз., 48 текстов из «каталог переведенных и имеющихся в наличии сочинений» Чжи-шэн посчитал нужным не включать в канон. Стоит также отметить, что этот список включает не все рекомендованные к включению в канон сочинения, а лишь те, которые имелись в наличии в Сичунфуся. В дуньхуанском собрании имеется экземпляр этого каталога (хранится под шифром S.5594).

Итак, буддийский канон в Дуньхуане с конца XII по X в. составлялся в соответствии с «Каталогом сутр Великой Тан» — помимо «каталога Кай-юань», это единственный из каталогов дуньхуанского собрания, имевший влияние на территории всего Китая. Разумеется, нельзя говорить об однозначном соответствии — каталог использовался лишь в качестве образца, в действительности же состав канона мог отклоняться от него. В X в., в процессе всекитайской унификации, дуньхуанский канон, вероятнее всего, был переформирован по образцу «каталога Кай-юань».

Литература

Меньшиков Л.Н. Из истории китайской книги. СПб., 2005.

A Concordance to the *Tai-sho Canon and Dunhuang Buddhist Manuscripts*. Second edition. Tokyo, International College for Postgraduate Buddhist Studies Library, 2006.

Dippman, Walter. *The Emptying of Emptiness: The Chao-lun as Graduated Teachings*. A Dissertation for the degree Doctor of Philosophy. Evanston, Illinois, 1997.

Лань Цзи-фу 藍吉富. Каньбэнь Дацзанцзин чжи жуцзан вэньти чутань 刊本大藏經之入藏問題出探 [Предварительное исследование по вопросам отбора текстов для включения в печатную Трипитаку] // Чжунхуа фосюэ бао 中華佛學學報 [Синобуддологический вестник]. Вып. 13. Т. 1. Тайбэй, 2000, с. 167–178.

Тайсё синсю дайцзюкё [Заново исправленная Трипитака, составленная в годы Тайсё] 大正新修大藏經. Т. 1–100. Токио, 1924–1932, 1960–1964 (ТСД).

Фан Гуан-чан 方广锜. Дуньхуан фоцзяо цзинлу цзицзяо. 敦煌佛教经录辑校 [Свод и сопоставительный анализ дуньхуанских буддийских каталогов]. Т. 1–2. Цзянсу гуцзи чубаньшэ 江苏古籍出版社, 1997.

Фан Гуан-чан 方广锜. Фоцзяо Дацзанцзин ши 佛教大藏经史 [История китайской Трипитаки]. Пекин, 1991.

Чжэн Бин-линь 鄭炳林. Вань Тан Удай Дуньхуан чжу сы цзанцзин юй гуаньли 晚唐五代敦煌諸寺藏經與管理 [Трипитака в монастырях Дуньхуана конца Тан и эпохи Пяти Династий и администрирование] // Дуньхуан сюэ луныцзи 敦煌學論集 [Сборник статей по дуньхуановедению]. Чэнду, 2003, с. 358–375.

Яо Мин-да 姚名達. Чжунго мулусюэ ши 中國目錄學史 [История китайской библиографии]. Шанхай, 1957.

Summary

S.Yu. Ryzhenkov

The Written Monuments of Dunhuang: the Buddhist Canon

In an article the author provide a historical survey of the Buddhist Canon in Dunhuang. Before book-printing was invented the Buddhist Canon had been existing in different local versions. The editors of Tripitaka had been arranging texts according ruzang chapters of Buddhist catalogues. The Dunhuang Written Canon had been arranged in accordance of Da Tang neidian lu, later it was unified according Kaiyuan shijiao lu.

Key words: Chinese Buddhism, Tripitaka, Dunhuang.

Е.А. Кий

Основные источники для изучения редкой иконографической формы Манджушри

Статья посвящена редкой иконографической форме бодхисаттвы Манджушри, в которой он представлен с тысячей рук, держащих тысячу чаш для подаяния (*patra*). В форме предварительного обобщения соответствующих материалов перечисляются живописные и скульптурные изображения этой формы Манджушри, а также приводятся некоторые сведения об одном китайском эзотерическом тексте — возможном источнике иконографических признаков подобных изображений.

Ключевые слова: Манджушри с тысячей рук, эзотерический буддизм, Дуньхуан, Утайшань.

Символизирующий великую мудрость бодхисаттва Манджушри (санскр. *Mañjuśrī*) относится к числу наиболее почитаемых в буддийском пантеоне Махаяны и Ваджраяны. Его имя означает «Величественно прекрасный», а некоторые другие титулатуры связаны с благозвучием его речи: Манджугхоша, Манджушвара, Вадираджа или Вагишвара. Обычно он изображается держащим в правой руке меч, иногда объятый языками пламени, а в левой — лотос, на котором лежит книга (текст сутры праджня-парамиты). Его *вахана*, то есть тот атрибут, на котором некий персонаж пантеона восседает, возлежит или передвигается, представляет собой трон или престол, поддерживаемый одним или несколькими львами. Довольно часто Манджушри изображается с *варада-мудрой*, означающей исполнение намерений будды или бодхисаттвы¹.

Ряд так или иначе связанных с Манджушри раннемахаянских текстов довольно рано попадает в Китай, поэтому некоторые исследователи полагают, что он становится значимой фигурой в пантеоне китайского буддизма уже во второй половине второго века (Harrison, 2000). В Восточной Азии имя Манджушри передавалось транслитерациями: Вэньшу 文殊, Вэньшушили 文殊師利 или Маньшушили 曼殊室利 и гораздо реже переводилось как Мяоцзисян 妙吉祥. Основные иконографические атрибуты бодхисаттвы

¹ Подробнее см. работу Этьена Ламотта, которая до сих пор остаётся одним из самых систематических и полных исследований о Манджушри (Lamotte, 1960). Иконографии Манджушри посвящена также специальная работа китайского исследователя: (Сунь Сяоган, 2006).

сохраняются и в восточноазиатском буддийском искусстве, в котором, однако, можно встретить изображения Манджушри, держащего *жуи* 如意 (жезл «исполнения желаний»), а его ездовое животное приобретает специфически дальневосточные черты. Кроме того, окружение («свита») Манджушри иногда представляет собой ряд персонажей, связанных с «Аватамсака-сутрой»², а сам Манджушри изображается на фоне гор Утайшань 五台山 (五臺山), согласно этой сутре считающихся его местопребыванием³; также довольно часто изображается встреча Манджушри и Вималакирти⁴.

В процессе подготовки новой постоянной экспозиции искусства Китая и Центральной Азии в Государственном Эрмитаже мне показалось небезынтересным обратиться к соответствующим материалам, связанным с редкой (на первый взгляд кажущейся необычной) тантрической формой иконографии Манджушри, которая в китайских текстах называется 千臂 (или 千手) 千鉢曼殊室利菩薩 («Бодхисаттва Манджушри с тысячей рук и тысячей

² Об этой сутре см., например: (Nakamura, 1987, p. 194–200 и соответствующие статьи в сборнике: Namag (ed.), 2007). Считается, что текст сутры в том виде, с которого были осуществлены его китайские переводы (ТСД. Т. 9, № 278; Т. 10, № 279), сформировался где-то в Центральной Азии (Nakamura, 1987, p. 197).

³ Утайшань («Горы пяти террас»), находящиеся в провинции Шаньси КНР, входят в число четырёх почитаемых (священных) гор китайского буддизма. В главе «Местопребывания бодхисаттв» (菩薩住處品) «Аватамсака-сутры» говорится: «На северо-востоке есть местопребывание бодхисаттв, называющееся Чистые и холодные горы (Цинляньшань 清涼山 — другое название гор Утайшань. — Е.К.). Раньше там часто пребывали бодхисаттвы, теперь же находится бодхисаттва по имени Манджушри. Он окружён десятью тысячами бодхисаттв (菩薩眷屬) и постоянно проповедует Дхарму» (ТСД. Т. 9, № 278, с. 590а, ст. 3–5). Данный фрагмент Э. Ламотт считает китайской интерполяцией (Lamotte, 1960, p. 73–84; см. также: Sen, 2003, p. 76–79). С конца VII в. горы Утайшань становятся одним из самых важных мест буддийского паломничества за пределами Южной Азии. Следует также отметить, что связь этих гор с Манджушри была известна и в Индии, а некоторые индийские монахи специально отправлялись туда с паломническими целями (подробнее см.: Lamotte, 1960, p. 84–91; Sen, 2003, p. 79–86).

⁴ Текст, послуживший источником иконографии такого рода изображений, — «Вималакирти-нирдеша-сутра», в которой Манджушри является собеседником Вималакирти. Долгое время считалось, что санскритский оригинал этой сутры утрачен, и все её переводы на европейские языки осуществлялись либо с китайского, либо с тибетского языков, однако в июле 1999 г. он был обнаружен проф. Хисао Такахаси 高橋尚夫 во дворце Потала в Тибете (см. издание текста сутры, подготовленное Группой по исследованию буддийской санскритской литературы Института всестороннего изучения буддизма Университета Тайсё (大正大学総合佛教研究所梵語佛典会): *Vimalakīrtinirdeśa*, 2006). На русский язык сутра переводилась с тибетского: (Вималакирти-нирдеша, 2005).

чаш»). На подобных изображениях Манджушри представлен с тысячей рук, в которых он держит тысячу чаш для подаяний (*патра*). В некоторых случаях в этих чашах находятся фигурки Будды Шакьямуни, поэтому иногда к двум определениям в названии этой формы бодхисаттвы («тысяча рук» и «тысяча чаш») иногда добавляется и «тысяча Шакья[-муни]» (千釋迦).

Оказалось, что эта форма Манджушри изучена явно недостаточно, а посвящённых (или хотя бы затрагивающих) её работ в западной буддологии крайне мало, а в отечественной их нет вовсе⁵. Тем не менее подобное исследование, будучи интересным само по себе, также открывает ряд перспектив в освещении некоторых других проблем истории китайского буддизма. В настоящей предварительной публикации перечислены только известные мне в настоящее время иконографические и текстовые материалы, являющиеся источниками предполагаемых дальнейших исследований в этой области.

Следует, вероятно, предполагать индийское происхождение этой формы Манджушри, однако все её известные иконографические образцы происходят с территории Китая, а их индийские или тибетские аналогии, по-видимому, не известны.

Упоминание о Манджушри с тысячей рук содержится в некоторых письменных памятниках, связанных с историей китайского искусства. Так, например, в «Записях о знаменитых картинах прошлых эпох» (歷代名畫記), составленных в 847 г. Чжан Яньюанем 張彥遠 (IX в.)⁶, отмечается, что на западной стене пагоды (塔) монастыря Цыэнь-сы 慈恩寺 в Чанъане существовала настенная роспись Манджушри с тысячей чаш (千鉢文殊). Эта роспись была создана Юйчи Исэном 尉遲乙僧, художником из Хотана, работавшим в обеих столицах в 677–710 гг. (расписывал пять храмов в Чанъане и один — в Лояне)⁷.

⁵ Так, например, в изданном в 2011 г. в серии “Handbook of Oriental Studies” (“Handbuch der Orientalistik”) 1200-страничном фундаментальном коллективном труде «Эзотерический буддизм и тантры в Восточной Азии», в написании которого приняли участие 40 авторов, рассматривающих соответствующую проблематику в 87 главах, эта форма упоминается только дважды (Schmid, 2011, p. 367, fn. 8; Sørensen, 2011, p. 587). Мне известно только одно неопубликованное специальное исследование о Манджушри с тысячей рук, принадлежащее американскому буддологу Роберту Джимелло (Gimello, unpublished), которому я признателен за присланный им файл с заметками, относящимися к этой работе. К сожалению, исследование Мишель Ван (Wang, 2008), в котором его автор касается рассматриваемой темы, осталось мне недоступным.

⁶ Об этом тексте см.: (Самосюк, 2010).

⁷ См.: (Чжан Яньюань, 2002, с. 166). См. также: (Самосюк, 1989, с. 74–75); об Юйчи Исэне в этой статье говорится как о Вэйчи Исэне (иероглиф 尉 может означать фамилию Вэй, а в сочетании с 遲 — фамилию Юйчи).

Обратимся к дошедшим до наших дней изображениям этой формы Манджушри на территории нынешнего Китая⁸. Наибольшее их количество представлено в настенных росписях пещер 莫高窟 в Дуньхуане 敦煌 или 燉煌⁹, где *in situ* сохранилось шестнадцать таких изображений¹⁰. Принимая во внимание географическое положение Дуньхуана, находящегося на пересечении китайской и центрально-азиатской сфер культурного влияния, следует отметить, что его искусство не может, разумеется, рассматриваться как исключительно или чисто китайское.

Ниже приводится список этих настенных росписей с их датировкой, относящейся только к соответствующим изображениям Манджушри, а не к той или иной пещере в целом, в которой могут находиться разновременные живописные памятники.

1. Пещера № 14 (Поздняя Тан).
2. Пещера № 30 (Западное Ся).
3. Пещера № 54 (Поздняя Тан).
4. Пещера № 99 (Пять династий).
5. Пещера № 120 (Пять династий).
6. Пещера № 144 (Поздняя Тан).
7. Пещера № 172 (Сун).
8. Пещера № 205 (Пять династий).
9. Пещера № 238 (Середина Тан).
10. Пещера № 258 (Середина Тан).
11. Пещера № 288 (Тан).
12. Пещера № 338 (Поздняя Тан).
13. Пещера № 360 (Середина Тан).

⁸ Корейские и японские изображения Манджушри с тысячей рук должны рассматриваться отдельно. Тем не менее здесь можно отметить, что коллеги из Национального музея Кореи (Сеул) затруднились указать какое-либо корейское изображение этой формы; репродукция японского свитка тысячерукого Манджушри приводится в кн.: (Сунь Сяоган, 2006, с. 197, ил. 20).

⁹ Дуньхуан — небольшой город в провинции Ганьсу КНР, в окрестностях которого находится известнейший буддийский пещерный монастырский комплекс. Из последних справочных публикаций на русском языке об этом комплексе см.: (Дмитриев, 2010; 2011).

¹⁰ Об эзотерическом буддизме в Дуньхуане см., например: (Су Бай, 1989; Sørensen, 1992; Schmid, 2011); в указанных англоязычных работах приводятся ссылки на основную литературу по данному вопросу.

14. Пещера № 361 (Середина Тан).
15. Пещера № 380 (Сун).
16. Пещера № 460 (Западное Ся)¹¹.

Таким образом, данные настенные росписи помещаются в достаточно широком временном диапазоне, охватывающем такие периоды китайской истории как Тан 唐 (618–907); Пять династий 五代 (907–960) и Сун 宋 (960–1279), а также тангутское государство Западное Ся 西夏 (982–1227)¹². Сунь Сяоган указывает на ещё одно такое изображение, находящееся в так называемых Западных пещерах тысячи будд (西千佛洞) в 30 км к юго-западу от Дуньхуана, датируя его периодом Тан или Пяти династий (Сунь Сяоган, 2006, с. 30).

Помимо настенных росписей из пещер Могао также происходят два свитка, в которых зафиксирована форма Манджушри с тысячей рук (датировки свитков приводятся в соответствии с их публикациями). Первый — хранящийся в Британском музее свиток из собрания А. Стейна с изображением Чистой земли Бхайшаджьягуру (IX в.), где в правой верхней (со стороны зрителя) части изображён Манджушри с тысячей рук, соседствующий с тысячеруким Авалокитешварой, находящимся в левой верхней части¹³. Второй — входящий в коллекцию Государственного Эрмитажа свиток, привезённый в Санкт-Петербург экспедицией С.Ф. Ольденбурга (1914–1915 гг.), являющийся отдельным (то есть не входящим в какую-либо сюжетную композицию) изображением тысячерукого Манджушри (X в.)¹⁴.

В связи с тем обстоятельством, что большинство изображений Манджушри с тысячей рук происходит из Дуньхуана, Х. Сёренсен считает их редкой иконографической формой местной буддийской эзотерической традиции

¹¹ Список составлен по изданию: (Пещеры Могао в Дуньхуане (каталог), 1982, с. 12, 16, 21, 31, 35, 42, 50, 59, 67, 73–74, 81, 96, 101, 102, 106, 128–129). См. также сводную таблицу со сведениями об этих росписях: (Сунь Сяоган, 2006, с. 30).

¹² Мне доступны следующие публикации этих росписей: 99 и 361 пещеры (Пещеры Могао в Дуньхуане, 1980–1982. Т. 5, ил. 34; Т. 4, ил. 119); 14, 54, 99, 144, 172, 361 пещеры (Сунь Сяоган, 2006, с. 31–33: чёрно-белые ил. 20–24, 26); 30 и 460 пещеры (Сунь Сяоган, 2006, с. 196: цветные ил. 18–19).

¹³ Существует довольно много публикаций этого свитка. См., например: (Stein, 1921. Vol. II: Text. P. 889, 1053–1055. Vol. IV: Plates. Pl. LVII; Искусство Западного края, 1982, ил. 9. 1–15 (общий вид и детали); Sérinde, 1995, p. 344–345).

¹⁴ (Памятники искусства из Дуньхуана, 1997 № 53. 1–10) — общий вид и детали; (Пещеры тысячи будд, 2008, с. 284–285, № 192). В последнем издании ошибочно указано, что Манджушри держит чаши с фигурками Будды Амитабхи.

(Sørensen, 1992, p. 309–310). Тем не менее известны ещё две происходящие из другого региона скульптуры тысячерукого Манджушри, составляющие часть внутреннего убранства буддийских монастырей и датируемые более поздним временем.

Первая из них установлена в основанном при ранней Мин (возможные даты основания — 1373, 1381, 1383 гг.) монастыре Чуншань-сы 崇善寺, некогда одном из самых больших буддийских монастырских комплексов Тайюаня 太原 (ныне — административный центр провинции Шаньси). В зале Дабэйдянь 大悲殿 (Зал Великого сострадания) этого монастыря имеются скульптуры Авалокитешвары и стоящих по сторонам от него Самантабхадры (справа) и Манджушри (слева). Каждая из этих скульптур около восьми метров высотой, а Авалокитешвара и Манджушри изображены в формах с тысячей рук (Буддийская скульптура Шаньси, 1991, с. 117–118, ил. 82–83).

Вторая находится в монастыре Сяньтун-сы 顯通寺, входящим в самый крупный архитектурный буддийский комплекс на Утайшане. Монастырь приобрёл свой нынешний вид в позднеминскую и раннецинскую эпохи, которыми датируются семь наиболее важных его построек (три из них возведены при династии Мин, четыре — при Цин). В одном из позднецинских зданий — Цяньбо вэньшудянь 千鉢文殊殿 (Зале Манджушри с тысячей чаш) находится бронзовая скульптура сидящего на льве тысячерукого Манджушри с одиннадцатью головами, которая также датируется временем поздней Цин (Сунь Сяоган, 2006, с. 34, ил. 27).

Общее количество известных мне изображений тысячерукого Манджушри включает, соответственно, шестнадцать настенных росписей и два живописных свитка, происходящих из пещер Могао в Дуньхуане, одну настенную роспись из Западных пещер тысячи будд, а также два скульптурных изображения, созданных для монастырей, расположенных в нынешней провинции Шаньси¹⁵. Безусловно, данная форма возникла не спонтанно, по прихоти какого-то художника, а её основой должен был служить некий текст, передающий определённого рода практику.

В китайском собрании буддийской литературы (китайской Трипитаке) тексты тантрического (эзотерического) буддизма выделены в раздел тайного учения (密教部), занимающий четыре тома (ТСД. Т. 18–21). В двадцатом томе собраны тексты, зафиксировавшие ритуалы, связанные с различными бодхи-

¹⁵ Подробнее о тысячеруком Манджушри в памятниках искусства см.: (Сунь Сяоган, 2006, с. 29–36).

саттвами, из которых с Манджушри соотносятся тридцать (ТСД. Т. 20. № 1171–1198)¹⁶.

Один из этих текстов напрямую связан с рассматриваемой формой Манджушри (ТСД. Т. 20. № 1177А: 大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經¹⁷)¹⁸. Возможной санскритской реконструкцией его китайского названия является: *Mahāyāna-yoga-vajra-svabhāva-sāgara-mañjuśrī-sahasrahasta-sahasrapātra-mahātantrarāja-sūtra* («Сутра великой царственной тантры Манджушри с тысячей рук и тысячей чаш, океана алмазной йоги великой колесницы»). Это одно из самых объёмных произведений эзотерического раздела, состоящее из десяти цзюаней. Согласно предпосланному ему анонимному предисловию (ТСД. Т. 20. № 1177А, с. 724b–725a)¹⁹, он был переведён на китайский язык Ваджрабодхи 金剛智 или 跋日羅菩提 (671–741)²⁰ и его учеником корейского происхождения Хуэйчжао 慧超 или 惠超 (VIII в.)²¹ в 740 г. (однако в Трипитаке Корё перевод приписывается Амогхаваджре 不空金剛 или 不空 или 阿目佉跋折羅 (705–774)²²)²³. Тем не менее в состав китайской Трипитаки этот текст был включён только в 945 г. Традиционно данная тантра рассматривается как связанная с усилиями Амогхаваджры утвердить культ Манджушри в качестве покровителя Танской династии. Практически все исследователи,

¹⁶ О составе и содержании текстов раздела тайного учения см.: (Giebel, 2011-I). Текст, о котором в настоящей статье далее пойдёт речь (№ 1177А), по каким-то причинам (вероятно, по ошибке) не упомянут в § 11 статьи Рольфа Гибеля, где кратко описываются связанные с Манджушри тексты этого раздела дальневосточного собрания буддийских текстов (Giebel, 2011-I, p. 34).

¹⁷ Самое раннее упоминание об этом тексте в русскоязычных исследованиях, видимо, принадлежит В.П. Васильеву, ещё в XIX в. давшему очень краткий обзор его содержания (Васильев, 1857, с. 183). Насколько мне известно, с тех пор никто из отечественных буддологов специально не обращался к этому сочинению.

¹⁸ См. также написанный шрифтом *сиддхам* текст 千鉢文殊一百八名讚 (ТСД. Т. 20. № 1177В), которому посвящена специальная работа Р. Гибеля: (Giebel, 2011-II).

¹⁹ Часть этого предисловия была переведена на английский язык Максом Дигом (Deeg, 2010, p. 207–208).

²⁰ О Ваджрабодхи см., например: (Orzech, 2011).

²¹ Хуэйчжао известен, прежде всего, благодаря предпринятому им паломничеству в Индию. Сохранилась часть написанного им текста, описывающего это путешествие; см. его исследование и перевод: (Yang, et. al., 1984).

²² См.: (Giebel, 2011-II, p. 304). Об Амогхаваджре см., например: (Lehnert, 2011).

²³ Биографии Ваджрабодхи и Амогхаваджры были переведены на английский язык в известной работе Чжоу Ияна: (Chou Yi-liang, 1945).

обращавшиеся к этому сочинению, отмечают целый ряд сфальсифицированных сведений, приводящихся в предисловии, а саму тантру считают китайским апокрифом, который, вполне возможно, появился в горах Утайшань во второй половине VIII в. (см., например: Gimello, 1996, p. 402–405, прим. 67; Gimello, unpublished, p. 9–16)²⁴.

Х. Сёренсен отмечает, что ему неизвестны манускрипты этой тантры, происходящие из семнадцатой (библиотечной) пещеры в Дуньхуане, что довольно странно, принимая во внимание убедительное соотнесение с ней шестнадцати изображений, представленных на настенных росписях в пещерах Могао²⁵. Также вполне возможно, что этот текст ещё будет найден среди пока не идентифицированных дуньхуанских письменных памятников (Sørensen, 1992, p. 309–310)²⁶.

Описание формы Манджушри с тысячей рук содержится в самом начале тантры, где говорится, что из золотого цвета тела бодхисаттвы Манджушри исходит тысяча рук (臂) и в тысяче рук (千) — тысяча чаш. В тысяче чаш появляется тысяча Шакьямуни, а из тысячи Шакьямуни также появляется бесчисленное множество магически созданных (化) Шакьямуни (ТСД. Т. 20. № 1177A, с. 725b, ст. 7–8).

Соответственно, если признать справедливым высказанное выше предположение об индийском происхождении формы тысячерукого Манджушри, можно заключить, что в тантре из дальневосточного собрания буддийских текстов, а также в ряде произведений буддийского искусства, созданных в Дуньхуане и Китае, сохранились сведения как о самой этой форме, так и о соответствующей практике, неизвестные по другим источникам. Таким образом, дальнейшее исследование связанных с тысячеруким Манджушри сюжетов представляется интересным и многообещающим, так как оно, возможно, позволит более детально осветить ряд вопросов, относящихся к истории буддийского искусства и общей истории китайского буддизма танского времени.

²⁴ Тем не менее некоторые части этого текста имеют аутентичное индийское происхождение. См. в этой связи: (Giebel, 2011-II, p. 303–306).

²⁵ В своей работе Х. Сёренсен ошибочно пишет о том, что свитков (banner-paintings) с изображением Манджушри с тысячей рук в Дуньхуане не обнаружено (Sørensen, 1992, p. 309).

²⁶ Также вполне возможно и то, что работавшие в пещерах Могао художники при создании этих росписей ориентировались на какие-то иные, не сохранившиеся до наших дней (или пока не найденные), текстовые источники.

Список сокращений

ЕВТЕА — Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia. Ed by Charles D. Orzech, Henrik H. Sørensen, Richard K. Payne. — Leiden; Boston, 2011.

ТСД — 大正新脩大藏經 (Великое собрание сутр, заново отредактированное [в годы] Тайсл). Т. 1–100. 2-е изд. — Токио, 1960–1977.

Литература

Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I. Общее обозрение. СПб., 1857.

Вималакирти-нирдеша. Сутра «Поучения Вималакирти». Пер. с тиб., предисл. и коммент. А.М. Донца. Улан-Удэ, 2005.

Дмитриев С.В. Дуньхуан // Духовная культура Китая. Т. 6: Искусство. М., 2010. С. 575–579.

Дмитриев С.В. Пещерный комплекс Дуньхуан. История и изучение // Восток. 2011. № 4. С. 108–115.

Пещеры тысячи будд. Российские экспедиции на Шёлковом пути. К 190-летию Азиатского музея: Каталог выставки. СПб., 2008.

Самосюк К.Ф. Художники-иностранцы в Китае VI–VII вв. (По трактату Чжан Яньюаня, IX в.) // Труды Государственного Эрмитажа. Т. XXVII (Культура и искусство народов Востока, 9). Л., 1989. С. 71–77.

Самосюк К.Ф. «Ли дай мин хуа цзи» // Духовная культура Китая. Т. 6: Искусство. М., 2010. С. 605–608.

Chou Yi-liang. Tantrism in China // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1945. Vol. 8. No. 3/4. 1945. P. 241–332.

Deeg M. Has Huichao Been Back to India? On a Chinese Inscription on the Back of a Pala Bronze and the Chronology of Indian Esoteric Buddhism // From Turfan to Ajanta. Festschrift for Dieter Schlingloff on the Occasion of his Eightieth Birthday. Ed. by Eli Franco and Monika Zin. Vol. I. Lumbini, 2010. P. 197–213.

Giebel R.W. Taishō Volumes 18–21 // ЕВТЕА. 2011–I. P. 27–36.

Giebel R.W. The One Hundred and Eight Names of *Mañjuśrī*: The Sanskrit Version of the *Mañjuśrīkumārabhūta-aṣṭottaraśatakanāma* Based on Sino-Japanese Sources // 『インド論理学研究』 第 III 号 (2011). 2011-II. P. 303–343.

Gimello R.M. «*Mañjuśrī* of the Thousand Arms and Thousand Bowls»: A Preliminary Report on an Apochryphal Image and Its Origin in a Apochryphal *Tantra*. P. 1–19 (unpublished paper).

Gimello R.M. Ch'eng-kuan on the Hua-yen Trinity // 『中華佛學學報』 Vol. 9 (1996). P. 341–411.

Reflecting Mirrors. Perspectives on Huayan Buddhism. Ed. by Imre Hamar. Wiesbaden, 2007.

Harrison P. *Mañjuśrī* and the Cult of the Celestial Bodhisattvas // 『中華佛學學報』 Vol. 13.2 (2000). P. 157–193.

Lamotte É. *Mañjuśrī* // T'oung Pao. Second Series. 1960. Vol. 48. Livr. 1/3. P. 1–96.

Lehnert M. Amoghavajra: His Role in and Influence on the Development of Buddhism // EBTEA. 2011. P. 351–359.

Nakamura H. Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes. Delhi, 1987.

Orzech C.D. Vajrabodhi (671–741) // EBTEA. 2011. P. 345–350.

Schmid N. Dunhuang and Central Asia (with an Appendix on Dunhuang Manuscript Resources) // EBTEA. 2011. P. 365–378.

Sen T. Buddhism, Diplomacy and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600–1400. — Honolulu, 2003 (Reprint: New Delhi: 2004).

Sérinde, Terre de Bouddha. Dix siècles d'art sur la Route de la Soie. Sous la direction de Jacques Giès et Monique Cohen. P., 1995.

Sørensen H.H. Typology and Iconography in the Esoteric Buddhist Art of Dunhuang // Silk Road Art and Archaeology. Vol. 2 (1991/92). Kamakura, 1992. P. 285–349.

Sørensen H. H. Early Esoteric Buddhism in Korea: Three Kingdoms and Unified Silla (ca. 600–918) // EBTEA. 2011. P. 575–596.

Stein M.A. Serindia: Detailed Reports of Explorations in Central Asia and Westernmost China Carried out and Described under the Orders of H.M. Indian Government. Vol. 1–5. Oxford, 1921.

Vimalakīrtinirdeśa. A Sanskrit Edition Based upon the Manuscript Newly Found at the Potala Palace. Tokyo, 2006.

Wang M. From *Dhāraṇī* to *Maṇḍala*: A Study of Mogao Cave 14 and Esoteric Buddhist Art of the Tang Dynasty (618–907). Ph.D. dissertation, Harvard University, Cambridge MA, 2008 (non vidi).

The Hye-Ch'o Diary: Memoir of the Pilgrimage to the Five Regions of India. Translation, text and editing by Yang Han-sung, Jan Yъn-hua, Iida Shotaro, Laurence W. Preston. Berkeley; Seoul, 1984.

山西佛教彩塑 (Буддийская скульптура провинции Шаньси). Пекин; Гонконг, 1991.

西域美術. 大英博物館西域美術スタイン・コレクション<1>敦煌絵画. 監修大英博物館. 編集, 解説 ロデリック・ウィットフィールド (Искусство Западного края. Коллекция Стейна из Британского музея. Т. 1. Живопись из Дуньхуана. Сост. и коммент. Родерик Витфилд). Токио, 1982.

俄羅斯國立艾爾米塔什博物館藏敦煌藝術品 (Памятники искусства из Дуньхуана, хранящиеся в Государственном Эрмитаже). Т. 1. Шанхай, 1997.

中國石窟: 敦煌莫高窟 (Китайские каменные пещеры: Пещеры Могао в Дуньхуане). Т. 1–5. Токио, 1980–1982.

Сводный каталог интерьеров пещер Могао в Дуньхуане. Пещеры Могао в Дуньхуане. Т. 5: Дополнительный. 敦煌莫高窟内容総録. 敦煌莫高窟. 五. 付篇. Токио, 1982.

Су Бай. Заметки о наследии эзотерического буддизма в пещерах Могао в Дуньхуане 宿白 『敦煌莫高窟密教遗迹札记』 // 文物. № 9 (1989). С. 45–54 (часть первая); № 10 (1989). С. 68–86 (часть вторая).

Сунь Сяоган. Исследование иконографии бодхисаттвы Манджушри. 孙晓岗 『文殊菩萨图像学研究』. Ланьчжоу, 2006.

Чжан Яньюань. 歷代名畫記譯注. 第陸卷. 岡村繁全集. 岡村繁譯注, 俞慰剛譯 («Записи о знаменитых картинах прошлых эпох» с переводом и комментариями. Сост. и коммент. Окамура Сигэру, пер. [на кит. яз.] Юй Вэйган). Шанхай, 2002.

Summary

E.A. Kiy

Rare Iconographical Form of Mañjuśrī and the Main Sources of Its Study

The present paper deals with rare iconographical form of the great bodhisattva Mañjuśrī with Thousand Arms and Thousand Bowls. The publication gives some data on depictions of such bodhisattva's image found in several murals and sculptures as well as on a Chinese Buddhist esoteric text which probably was a textual source of such images.

Key words: Mañjuśrī of the Thousand Arms, Esoteric Buddhism, Dunhuang, Wutaishan.

И.С. Гуревич

Роль письменных буддийских источников для исследований в области исторической грамматики китайского языка¹

Исследование исторической грамматики китайского языка любого периода начинается с выбора оптимального круга материала-источника. Применительно к периодам Лючао и Тан наиболее репрезентативными текстами-источниками оказались произведения буддийской литературы: ранние переводы на китайский язык буддийских сутр для эпохи Лючао и соответственно танские буддийские *юйлу* школы *чань* для эпохи Тан.

В статье рассматриваются основные параметры грамматики упомянутых периодов и приводятся доказательства того, что буддийские тексты отразили разговорный язык соответствующей эпохи в значительно большей степени, чем оригинальные китайские произведения того же времени.

Ключевые слова: историческая грамматика, ранние переводы буддийских сутр, *юйлу* школы *чань* (*dhyāna*), буддийские/небуддийские *бяньвэнь*, репрезентативные источники, период Лючао, эпоха Тан.

Статья посвящена некоторым аспектам исторической грамматики китайского языка III—X вв. н.э., т.е. эпохи Лючао (точнее, III—V вв.) и Тан (618—907 гг.).

Первый шаг исследователя, приступающего к изучению истории китайского языка любого периода (и как частного случая исторической грамматики того или иного периода), — определение оптимального круга письменных источников.

В отношении китайского языка означенного периода, характер грамматической структуры которого предлагается рассмотреть в данном сообщении, доминирующую роль в качестве материала-источника играют буддийские тексты.

Роль буддийских текстов неосцима в виду того, что они в наибольшей степени по сравнению с другими памятниками того же времени отразили разговорный язык своей эпохи. Этот тезис я постараюсь доказать на материале ранних переводов на китайский язык буддийских сутр (III—V вв.), буддийских *юйлу* (записей бесед Наставников) школы *чань* (禪 *dhyāna*) эпохи Тан (618—907), а отчасти также принадлежащих к той же танской эпохе дуньхуанских *бяньвэнь* (敦煌變文) на буддийские сюжеты.

¹ Статья выполнена при поддержке РФНФ (грант № 12-04-00007) и является продолжением цикла статей под названием «Буддизм и язык».

Исследуя грамматическую структуру китайского языка III—V вв. (Гуревич, 1974) я сопоставляю две группы источников — тексты ранних переводов буддийских сутр² и оригинальных китайских памятников того же времени³. Полученные при этом результаты фиксируют две позиции.

Почти все отмеченные в буддийских текстах новые грамматические явления не являются специфичными только для этих текстов, они встречаются и в оригинальных китайских источниках. Из этого следует, что они присущи языку рассматриваемого периода в целом.

Языковые характеристики разговорного языка эпохи в произведениях буддийской литературы отражены значительно полнее и в более концентрированном виде, чем в текстах оригинальных китайских памятников. Так, например, 1) если грамматическая категория сохраняется в истории языка на протяжении длительного периода, а меняется лишь её показатель, то новый показатель гораздо чаще встречается в буддийских текстах, старый же — либо вовсе в них не встречается, либо встречается крайне редко; в небуддийских текстах — картина обратная (сравним употребление заместителей предикатива 爾 *er* и 然 *ran* 'так', 'поступать так', показателей будущего времени 當 *dang* и 將 *jiang*, показатель каузатива 令 *ling* и 使 *shi* и др.); 2) если служебное слово выражает категорию, которой вообще не было в древнекитайском языке, примером чего может служить связка 是 *shi* 'есть', то в буддийских текстах именные предложения, образованные с помощью связки, встречаются чаще, чем образованные другими способами, характерными для древнекитайского языка; 3) в случае, когда у служебного слова возникают новые функции или значения (сравним превращение указательного местоимения 他 *ta* 'другой' в неопределённо-личное 'кто-то', а затем в личное 'он'), то эти последние отмечены почти исключительно в буддийских текстах, в небуддийских же источниках встречаются только старые значения; 4) можно констатировать, что грамматические элементы, обычные для древнекитайского языка (например, показатель прошедшего времени 嘗 *chang*) часто встречаются в небуддийских текстах, но их почти нет в переводах буддийских сутр.

Если представить это в виде таблицы, где некоторые сопоставляемые слова образуют пары, можно увидеть, в каких буддийских или оригинальных китайских (небуддийских текстах), какое слово из пары встречается чаще (порядок расположения слов в паре — «новое-старое»).

² Полностью были обследованы тексты «Бай юй цзин», «О царевиче Сюйдане». Другие тексты обследованы в отрывках, вошедших в книгу «Чан Жэнь-ся», 1958. Составитель отобрал эти тексты, руководствуясь изданием Chavannes, 1934.

³ Были обследованы «Гань Бао»; «Лю И-цин»; «Ян Сюань-чжи».

Название памятника	我 ⁴	吾	爾	然	當	將	令	使
百喻經 Бай юй цзин	73	—	26	8	13	4	11	24
太子須大拏經 Тайцзы Сюйдана цзин	> 100	2	5	—	40	2	24	12
搜神記 Соу шэнь цзи	20	15	2	5	18	15	15	20
世說新語 Ши шо синь юй	12	3	6	8	16	10	3	11

Язык ранних переводов буддийских сутр нельзя характеризовать как чисто разговорный, однако можно совершенно определённо утверждать, что он ближе к разговорному языку, чем язык других памятников, созданных в этот период. Это в значительной степени объясняется тем, что *функциональную направленность* своих проповедей проповедники буддизма видели в том, чтобы привлечь к новому учению максимально широкую аудиторию будущих адептов. Поэтому, и особенно учитывая устный характер буддийской проповеди, переводчики стремились сделать её возможно более *выразительной* и понятной собравшимся; отсюда и близость языка проповедей к разговорному и максимальное использование всего заложенного в языке арсенала средств воздействия.

Сказанное объясняет тот факт, что для периода III—V вв. ранние переводы текстов буддийских сутр на китайский язык оказались самыми репрезентативными памятниками, дающими наиболее ценный материал для изучения разговорного языка указанного периода. Такое положение объясняется простой логикой: апологеты буддизма, заинтересованные в привлечении возможно большего числа слушателей, стремились сделать максимально понятной собравшимся свою (устную!) проповедь, для чего старались приблизить её язык к разговорному языку времени⁵.

Что касается эпохи Тан, то картина здесь следующая: различные жанры танской прозы весьма значительно отличаются в языковом отношении (речь идёт о языке *гувэнь* — танской новеллы, дуньхуанских *бяньвэнь*). Как тексты, уникальные по степени отражения грамматических особенностей разговорного

⁴ Местоимение 我 *шо* употреблялось в разные периоды истории языка, обычно оно и для современного китайского языка; местоимение 吾 *ши* характерно для древнекитайского.

⁵ Отсутствие иллюстративного материала в этой части статьи объясняется отсылкой к исследованию, специально посвящённому грамматической системе периода III—V вв. (См. сн. 2).

языка своего времени, пристальное внимание исследователей привлекли тексты буддийских *юйлу* школы *чань*, представляющие собой записи проповедей, речей и бесед чаньских монахов⁶. Последние, обсуждая сюжеты, интересные рядовому человеку, старательно избегали номенклатуры буддийской философии, стараясь пользоваться языком, который был в ежедневном употреблении у простого народа.

На основе грамматического анализа таких наиболее известных текстов в жанре *юйлу*, как «Линь-цзи лу»⁷, названного Янагидой Сёйдзан «королём» жанра *юйлу*⁸, и текста «Записи бесед мирянина Пана»⁹ был получен богатый материал, позволяющий судить о чаньской традиции в конце эпохи Тан, о методе и практике чань в целом, о специфике этого метода и практике самого Линь-цзи — в частности.

Реализуя свой метод, Линь-цзи пользовался приёмами, совокупность которых составила то, что называли техникой линьцзиевой ветви чань. Последняя отличается довольно грубым, можно сказать, агрессивным характером, именно этими свойствами определяются основные стилистические особенности рассматриваемого памятника. Эллиптические формы высказывания превалируют над пространными, законченными; читателю то и дело приходится что-то представлять, угадывать; вместо выводов — намёки, делать же выводы доверено интуиции читателя (изначально в этой роли выступал, очевидно, слушатель). Поставленный вопрос, как правило, перебивается другим вопросом, никак с предыдущим не связанным. Аргументация скачкообразна, а продвижение к истине происходит словно «со связанными ногами». Для «попадания в цель» нужен был такой уровень натренированности, что в овладении оным не был, пожалуй, уверен в отношении собственной персоны и сам Наставник, то есть Линь-цзи.

Повороты мысли в «Линь-цзи лу» настолько непредсказуемы, что порой текст может показаться бессмысленным, поэтому каждый, кто соприкасается с этим текстом, не должен искать в нем привычную для себя логику, ибо алогизмы — одна из стилистических особенностей этого текста. На словесные потоки оппонента Линь-цзи реагировал окриком или физическим воздействием в виде ударов палкой, резким вскакиванием со стула, уходом из Зала и т.п. Весь комплекс подобных приёмов Линь-цзи называл «действовать всем существом» (全體作用 *quanti zuoyong*). Сейчас об этом говорят как о «шоковой терапии».

⁶ Подробно об этом в кн.: Гуревич. Линь-цзи Лу.

⁷ «Записи бесед Линь-цзи».

⁸ Yanagida Seizan. P. 70–94.

⁹ «Записи бесед мирянина Пана».

Содержательная сторона текста требовала соответствующего языкового воплощения, так что для понимания отдельных пассажей подчас требовался специальный «ключ», который, согласно Дюмевилю, передавался изустно (Demiéville, p. 4). Это дало основание известному учёному утверждать, «...текст этот оставляет столько загадок для исследователя...» И далее: «...язык памятника столь идиоматичен, что при современном состоянии наших знаний разговорного языка того времени переводить его очень нелегко» (там же, p. 3).

Как было замечено выше, стилистику памятника, его выразительные средства определяли метод и техника линьцзиевой ветви *чань*. Текст «Линь-цзи лу» невероятно метафоричен: так, например, призыв ...殺佛 *sha Fo* ...殺祖 *sha zu* ...殺羅漢 *sha luohan* ...父母 (§ 63) *sha fumu* «...убить Будду... убить патриарха... убить архата... убить родителей» отнюдь не предполагал прямого смысла. Один из приёмов в тексте — игра слов: так обыграны значения глагола 喫 *chi* ‘есть’ и ‘подвергаться’ (§ 91); широко рассыпаны по тексту бытовавшие в эпоху Тан вульгаризмы: 赤肉團 *chi rou tuan* ‘груда красного мяса’, обозначающее недостойную личность или 尿牀鬼子 *niaochuang guizi* ‘сопляк, писающий под себя’ и др. Обращаясь к лексическому составу языка памятника, обнаруживаем большое число глаголов с семантическим значением активных физических действий: 打 *da* ‘бить’ встречается почти в каждом параграфе; 拽 *zhuai* ‘отбросить’ (§ 12), 掌 *zhang* ‘дать пощёчину’ (§ 91), 把住 *bazhu* ‘схватить’ (§ 13), 托開 *tuokai* ‘отбросить’, ‘отшвырнуть’ (§ 13) и др.; многократно отмечены словосочетания с существительным 棒 *bang* ‘палка’: 喫棒 *chi bang* ‘отведать палки’ (§ 17, 89, 111, 124, 128), 三十棒 *san shi bang* ‘тридцать палочных ударов’ (§ 106, 124).

Однако стилистика языка отнюдь не исчерпывается областью лексики, целевая направленность текста требовала и определённых грамматических средств выражения. Как отмечает А.А. Драгунов, «подчёркнутость, достигаемая чисто грамматическим путём, носит более экспрессивный, более категорический характер» (Драгунов, 1962, с. 197). Целевая направленность текста формировала собственную грамматическую стилистику языка, которая характеризовалась частым использованием инверсированных или трансформированных конструкций, имеющих подчёркивающее, выделительное значение. Безусловное преобладание нераспространённых и неполных предложений свойственно диалогической речи, составляющей основу *юйлу*; часто используются и слова-предложения. Приведу некоторые примеры:

山是山, 水是水, *Shan shi shan, shui shi shui* ‘Гора (есть) гора, вода (есть) вода’.

山曰, 誰。士曰, 龐公 *Shan yue, shui. Shi yue Panggong* [Сун]-шань спросил: ‘Кто [гость]?’ ‘Господин Пан’, — отвечал Мирянин. (Записи бесед..., с. 101).

士入來 *Shi ru-lai* ‘(Пан цзюй) ши вошёл’ (там же, с. 107).

山曰: 是是 *Shan yue: shi shi* ‘(Яо)-шань сказал: «Правильно, правильно»’ (там же, с. 113).

照曰: 去也 *Zhao yue: qu ye* ‘(Лин)-чжао сказала: «Ушёл»’ (там же, с. 195).

Значительная часть конструкций так или иначе связана с функционированием связки 是 *shi*. В первую очередь следует указать конструкцию, когда в связочном предложении в позиции подлежащего стоит вопросительный местопредикатив 如何 *ruhe* (иногда 云何 *yunhe*) ‘каков?’, ‘как обстоит дело?’, ‘что значит?’.

如何是無位真人? *Ruhe shi wu wei zhen ren?* ‘Человек без места — что это значит?’ (там же, с. 13)

如何是佛法大意? *Ruhe shi Fo fad a yi?* ‘Каков великий смысл Дхармы Будды?’ (там же, с. 16)

云何是法? *Yunhe shi fa?* ‘Что есть Дхарма?’ (там же, с. 33).

Такая конструкция представляет собой инверсию, с помощью которой устраняется расхождение между логическим и грамматическим подлежащим.

К числу трансформированных конструкций, часто используемых в юйлу, относятся связочные предложения с предикативом (или предикативным сочетанием) в позиции подлежащего, которые получаются в результате трансформации соответствующих глагольных предложений, когда в грамматическое сказуемое превращается то, что логически является для говорящего наиболее важным, например:

無事是貴人 *Wu shi shi guiren* ‘(Тот, кто) не у дел, и есть благородный человек’ (там же). Исходный вариант: 貴人無事 *Guiren wu shi* ‘Благородный человек не занимается делами’.

Подчёркиванию также служит конструкция с 是 *shi*, в которой последнее выступает не в связочной (или не в чисто связочной) функции: речь идёт об употреблении 是 в глагольных предложениях, а также в начале простого предложения (утвердительного или вопросительного), иногда — и в начале условного предложения. Примеры:

誰是落便宜者 *Shui shi luo bian-yi-zhe?* ‘Кто же лишается выгоды?’ (там же, с. 65).

阿師得力句, 是誰得知 *Ashi de li ju, shi shui de zhi?* ‘Кто же сумел опознать ту действительную фразу, которую постиг наставник?’ (там же, с. 68).

是你四大色身, 不解脫法聽法 *Shi ni si da se-shen bu-jie tuo fa ting fa* ‘Именно ваше тело, (состоящее) из четырёх великих элементов, не способно ни излагать Дхарму, ни внимать Дхарме’ (Там же, с. 30).

是多少 *Shi duoshao?* ‘Так сколько же?’ (там же, с. 38).

Одной из очень характерных для языка юйлу конструкций — употребление 是 в альтернативном вопросе:

師便問，汝是凡是省 *Shi bian wen, Ru shi fan shi sheng?* ‘Тогда наставник спросил: «Профан ты или мудрец?»’ (там же, с. 96).

是我捉，是公巧? *Shi wo zhuo, shi gong qiao?* ‘Это я глуп или ты умён?»’.

Большинство рассмотренных выше грамматических конструкций отмечены не только в юйлу, но и в других памятниках танской эпохи (в текстах бяньвэнь и отчасти в чуаньци), однако буддийские юйлу по степени использования подчёркивающих конструкций, столь характерных для разговорного языка, бесспорно, держат первенство.

Данные, полученные в ходе исследования языка чаньских юйлу (подчеркну, что языковая структура юйлу рассматривалась в языковом контексте эпохи Тан, то есть в сравнении в первую очередь с языком дуньхуанских бяньвэнь), свидетельствуют о том, что язык юйлу содержит богатый и разнообразный набор новокитайских служебных слов. При этом важно учитывать — на это в своё время указывал ещё Масперо — что юйлу зафиксировали не какой-либо определённый диалект (в силу того, что, во-первых, наставники, которым принадлежали беседы и проповеди, происходили из разных мест и, во-вторых, они постоянно переходили из одного места в другое, обходя за свою жизнь почти всю страну), а официальный язык (官話 *guanhua*) (Масперо, р. 12).

Два момента позволяют утверждать, что язык чаньских юйлу максимально приближен к разговорному языку эпохи: 1) преобладание в грамматической структуре юйлу новокитайских служебных элементов над старыми и 2) присутствие в языке юйлу грамматических явлений, не зафиксированных в других текстах этого времени, но ставших регулярными в последующий период — эпоху Сун-Юань.

Раскрывая первый пункт, отмечу суффиксы существительных 子 *zi* (伴子 *banzi* ‘товарищ’, ‘спутник’, 擔子 *danzi* ‘ноша’, 坑子 *kengzi* ‘дыра’, ‘отверстие’), 家 *jia* (傍家 *rangjia* ‘сосед’, 主家 *zhujia* ‘хозяин’, 賓家 *binjia* ‘гость’), 頭 *tou* (舌頭 *shetou* ‘язык’ 十字街頭 *shizijietou* ‘перекрёсток’ 錐頭 *zhuitou* ‘шило’), 漢 *han* (老漢 *laohan* ‘старик’, 瞎漢 *xiahan* ‘слепой’, 風顛漢 *fengdianhan* ‘сумасшедший’, 癡頑漢 *chiwanhan* ‘глупец’), отдельные примеры на 兒 *er* (看牛兒 *kanniu'er* ‘пастух’, 巧兒 *qiao'er* ‘умелец’, 出嫁兒 *chujia'er* ‘монах’), префиксы 老 *lao* (老翁 *laoweng* ‘старик’, 老僧 *laoseng* ‘монах’) и 阿 *a* (阿兄 *axiong* ‘старший брат’, 阿師 *ashi* ‘Наставник’); в области слов-заместителей: тенденция местоимения 3-го лица 他 *ta* вытеснить старые 伊 *yi* и 渠 *qu*; отмечены отдельные случаи употребления двусложного возвратного местоимения 自己 *ziji* ‘сам’; указательное местоимение ближнего указания 這 *zhe* ‘этот’ чётко преоб-

ладает над старым 此 *ci* ‘этот’; в качестве вопросительных местоимений и место-предикативов 什麼 *shenma* (甚 *shen*) ‘что?’ и сочетания с ними: 作什麼 *zuoshenma* ‘зачем?’, 為什麼 *weishenma* ‘почему?’, 什麼物 *shenma wu* ‘что?’ и др. более обычны, чем старое 何 ‘что?’, ‘какой?’ и сочетания с ним. Определение регулярно оформляется на 底 *di*¹⁰ и 地 *di*. Из отмеченных новых наречий некоторые сохраняются и в современном языке (正是 *zhengshi* ‘как раз’, 也 *ye* ‘тоже’, ‘даже’, 還是 *haishi* ‘однако’, ‘разве’). Современная отрицательная связка 不是 *bu shi* вполне обычна для языка юйлу.

Касаясь второго пункта, следует обратить внимание на местопредикативы 祇麼 *zhima* и 這般 *zheban* ‘так’, ‘таким образом’. Первый отмечен в «Линь-цзи лу» шестью словоупотреблениями — все в функции определений к сказуемому:

莫祇麼…閑話過日 (§ 47) *Mo zhima...xian hua guo ri* ‘Не проводите так... дни в досужей болтовне!’.

你祇麼…作摸作樣 (§ 58) *Ni zhima...zuo-mo zuo-yang* ‘Вы же таким образом только... создаете шаблоны и творите образцы’.

祇麼不信，便向外求 (§ 65) *Zhima bu xin, bian xiang wai qiu* ‘Вы так не доверяете себе, что ищите [чего-то] вовне’.

Местопредикатив 這般 *zheban*, подобно 祇麼, зафиксирован в двух текстах юйлу пятью словоупотреблениями: во всех пяти случаях оно функционирует как именное определение, при этом 這 может сочетаться со словом 般 ‘род’, вид’ как непосредственно, так и через числительное — *yi* ‘один’ (формально такое сочетание похоже на конструкцию с классификатором):

好人家男女，被這一般野狐所著，便即捏怪 (§ 32) *Haο renjia nan-nv, bei zhe-yiban ye hu mei suo-zhao bianji nieguai* ‘[Вы], сыновья и дочери из благородных семей, будучи захвачены такого рода дикими лисами и злыми духами, оказываетесь околдованными’.

你取這一般老師口裏語，為是真道 (§ 52) *Ni qu zhe-yiban laoshi kou-li yu, wei shi zhen dao* ‘Вы принимаете за истинное Даο слова, [услышанные] из уст такого рода наставников’.

Замечу, что наряду с 這般 *zheban* встречается и самостоятельное (一般) (*yi*) *ban*, соответствующее современному 一樣 *yiyang* или 一種 *yizhong* ‘такой’ или (多) 般 (*duo*) *ban*:

法身從古至今與佛祖一般 (Основные принципы, с. 77) *Fashen cong gu zhi jin yu Fo-Zu yiban* ‘Со времён древности до настоящего времени тело Закона такое же, как у Будды и Патриарха’.

¹⁰ Морфема 底 была впервые зафиксирована в танских юйлу. См.: Ван Ли, 2000, с. 127.

實無許多般心 (там же, с. 76) *Shi wu xuduoban xin* 'На самом деле не существует многих видов разума'.

Как было отмечено выше, рассмотренные местопредикативы ни разу не встретились в других танских текстах, но стали регулярными в текстах рассказов периода Сун-Юань (XII–XIV вв.) (Зограф, 1979, с. 148, 158).

Не лишне будет ещё раз напомнить, что сопоставление двух групп памятников танской эпохи — чаньских *юйлу* и дуньхуанских *бяньвэнь*¹¹ обнаруживают весьма значительные различия по степени отражения теми и другими разговорного языка своего времени: новые служебные слова максимально используются буддийскими *юйлу* школы чань, тогда как в текстах *бяньвэнь* явно преобладают старые служебные слова. Так, для ближнего указания в текстах *бяньвэнь* старое 此 *ci* преобладает над новым 這 *zhe*, в части вопросительных местоимений нормой является 何 *he*; показателем определения служит 之 *zhi*; примеры вопросительных предложений, образованных с помощью частицы 麼 *ma* на конце, единичны и т.д. Однако не все тексты, относящихся к жанру *бяньвэнь*, выглядят в этом плане одинаково. Объяснить это можно тем, что внутри самого жанра чётко различаются две группы памятников — тексты буддийские и небуддийские (См. Гуревич, 1985). Попытаюсь выяснить, как соотносится язык каждой из названных групп текстов внутри одного и того же жанра *бяньвэнь* с разговорным языком своей эпохи.

Для сравнения из каждой группы было взято по несколько произведений (или отрывков произведений), примерно равных по объёму. Так, из группы буддийских *бяньвэнь* были обследованы «БЛС», «БВ», «БМ». Цитаты из сутр в тексте *бяньвэнь*, естественно, не учитывались. Из небуддийских были привлечены «У»¹², «Хань»¹³, «И» «Хуай»¹⁴.

Выбор текстов не случаен: так, среди небуддийских текстов представлены произведения на сюжеты, повествующие об исторических событиях древности (У Цзы-сюй, Хань Цинь-ху), так и затрагивающие события, происходившие в эпоху Тан (Чжан Ичао, Чжан Хуай-шэн). События, связанные с именем Чжан Ичао, относятся к 742–755 гг., с Чжан Хуай-шэнем — ко времени сразу после

¹¹ См. Собрание дуньхуанских *бяньвэнь*, 1957.

¹² Анализу этого текста посвящён ряд исследований и статей, особенно следует отметить полный перевод текста, подробно комментируемый, выполненный известным американским синологом профессором Виктором Мейером. См. Mair, 1983.

¹³ Эти два текста были обследованы в его статье: Яхонтов, 1969.

¹⁴ Не все приведённые тексты в названиях содержат слово «бяньвэнь»: вместо него фигурирует «цзянцзинвэнь» и даже «хуабэнь»; подобные тонкости в отнесении текста к тому или иному поджанру не существенны для задач данной публикации.

755 г., так что произведения о них не могли возникнуть ранее конца VIII — начала IX в.

Для выяснения того, как соотносится язык какого-либо памятника с разговорным языком эпохи, я пользуюсь апробированной методикой, устанавливая соотношение старых и новых служебных слов в примерном соответствии со списком, который в свое время был предложен С.Е. Яхонтовым (Яхонтов, 1969, с. 79–80).

Из сравниваемых текстов *бяньвэнь* для сопоставления взяты следующие страницы текстов или фрагментов: «БЛС» — С. 488–500, «БВ» — С. 517–532, «БМ» — С. 718–725; 756–759, для «У» и «Хань» использованы результаты их обследования, опубликованные в статье Яхонтова (Там же, с. 83), «И» — С. 114–119, «Хуай» — С. 121–127. Данные по двум последним объединены для получения примерно равного объёма сравниваемых текстов.

Вот как выглядят результаты, полученные при сопоставлении: в «БЛС» на 66 древнекитайских служебных слов приходится 45 новокитайских, или 68%; в «БМ» на 73 древнекитайских — 32 новокитайских, или 43%; в «БВ» на 74 древнекитайских — 26 новых, или 35%. При этом большая часть древнекитайских слов, отмеченных во всех трёх текстах, приходится на те, что имеют точные новокитайские (или среднекитайские) эквиваленты: например, старый маркер определения 之 *zhi* вместо нового 的 *di*; 何 *he* ('что?') вместо 甚 (什) *shen* и т.д. Замечу также, что многие новые служебные слова и некоторые конструкции, не вошедшие в список «диагностических», встречаются во всех трех упомянутых выше буддийских текстах, особенно часто — в «БЛС». Примерами могут служить 那 *na* в значении указательного ('тот') и вопросительного ('который?') местоимений, 甚 *shen* ('какой?'), 多少 *duoshao* ('сколько?') вместо 幾 *ji* ('сколько?'), 把 *ba* и 將 *jiang*, вводящими прямое и инструментальное дополнение, 也無 *ye wu* и 也摩 *ye mo* (в конце предложения), выражающие вопрос, и др. «БВ», которая содержит наименьший процент новых служебных слов, входящих в список, при этом неоднократно отмечены конструкции с 把 (將)... 來... *ba (jiang)...lai*, вопросительное местоимение 甚 *shen*, местоимение 3-го лица 他 *ta* и т.д.

Из небуддийских текстов наименьший процент (около 11%) приходится на «У», за ней следуют объединённые при подсчёте служебных слов тексты «И» и «Хуай» (около 17%). Что касается «Хань», то, хотя в ней на 166 древнекитайских слов приходится 127 новых, однако в названное число новых слов входит 77 употреблений одного и того же слова 便 *bian* ('тогда', 'сразу'), таким образом, более правильно считать числом новых слов не 127, а 50, что составляет около 30%.

Приведённые выше статистические выкладки свидетельствуют, что в рассмотренных мной текстах концентрация новокитайских слов в текстах *бяньвэнь* на буддийские сюжеты выше, чем в произведениях небуддийских. Полученные данные позволяют высказать предположение о причине различий между текстами внутри одного жанра *бяньвэнь* по степени отражения ими разговорного языка эпохи: полагаю, причину этого явления следует искать в языковых различиях источников, к которым восходят сюжеты тех и других *бяньвэнь*. Применительно к буддийским сюжетам таким источником явились сутры, язык ранних переводов которых (я пыталась показать это в первой части статьи) представлял собой образец китайского языка, наиболее близкого к разговорному языку своей эпохи. Что касается небуддийских *бяньвэнь* (особенно это относится к «У» и «Хань»), то основами их сюжетов послужили исторические источники, язык которых был далёк от разговорного языка своего времени.

Материал, изложенный выше, безусловно, позволяет сделать вывод, что на протяжении III—X вв. наиболее репрезентативными для исследования разговорного языка являются произведения буддийской литературы: ранние переводы буддийских сутр, буддийские *юйлу* школы чань эпохи Тан и в определённой степени тексты дуньхуанских *бяньвэнь* на буддийские сюжеты.

Список сокращений

- «Бай юй цзин» — 百喻經 Сутра «Бай юй цзин».
 «БВ» — «Бяньвэнь о Вэймоцзе» 維摩詰經講經文.
 «БЛС» — «Бяньвэнь по Лотосовой сутре» 妙法蓮華經講經文.
 «БМ» — «Бяньвэнь о Муляне» 目連變文.
 «Гань Бао» — 干寶。搜神記 Гань Бао (317–420).
 «И» — «Бяньвэнь о Чжан Ичао» 張義潮變文.
 «У» — «Бяньвэнь об У Цзы-сюе» 伍子胥變文.
 «Хань» — «Рассказ о Хань Цинь-ху» 韓擒虎話本.
 «Хуай» — «Бяньвэнь о Чжан Хуай-шэне» 張淮深變文.

ППиПИКНВ — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения).

Список литературы

Источники

- 百喻經 Сутра «Бай юй цзин». Издание: 金陵刻經處, 1914.
 維摩詰經講經文. «Бяньвэнь о Вэймоцзе».
 妙法蓮華經講經文 «Бяньвэнь о Лотосовой сутре».
 目連變文 «Бяньвэнь о Муляне».

- 伍子胥變文 «Бяньвэнь об У Цзы-сюе».
 韓擒虎話本 «Рассказ о Хань Цинь-ху».
 張義潮變文 «Бяньвэнь о Чжан И-чао».
 張淮深變文 «Бяньвэнь о Чжан Хуай-шэне».
 干寶。搜神記 Гань Бао «Записки о поисках духов». Шанхай, 1958.
 敦煌變文集。上, 下。王重民, 王庆菽, 向达, 周一良, 启功, 曾毅公编。人民文学出版社 «Собрание дуньхуанских бяньвэнь» / Сост. Ван Чжун-минь и др. Т. 1—2. Пекин, 1957.
 臨濟錄。柳田聖山訓註。書林其中堂 «Записи бесед Линь-цзи» / Ред., коммент. Янагида Сёйдзан. Токио, 1961.
 劉義慶。世說新語。諸子義成。Лю И-цин. «Рассказы о современниках». Шанхай, 1954. Т. VIII.
 龐士語錄。入矢義高。禪の語錄。7 筑摩書房 Записи бесед мирянина Пана / Ред., коммент. Ирия Ёситака. Токио, 1973.
 太子須大掣經 Сутра о царевиче Судане. 大正新修大藏經, Токио, 1924—1929. Т. IV. № 171, с. 419а—424а.
 常任俠佛經文學故事選. Чан Жэнь-ся. Избранные сюжеты из буддийской литературы. Шанхай, 1958.
 傳心法要。宛陵錄: 入矢義高。禪の語錄。8 筑摩書房 Основные принципы передачи Учения от сердца к сердцу. Записи из [уезда] Юаньлин / Сост., коммент. Ирия Ёситака. Токио, 1969.
 楊銜之。洛陽伽藍記. Ян Сюань-чжи. Записки о лоянских монастырях. Пекин, 1958.

Литература

- Ван Ли. Историческая грамматика китайского языка. 王力。漢語語法史。商務印書館. Пекин, 2000.
 Гао Мин-кай. Грамматические элементы, встречающиеся в юйлу школы чань (дхьяна) эпохи Тан // Яньцзин сюэбао. 高名凱。唐代禪家語錄所見的語法成分。燕京學報. Пекин, 1948. № 34. С. 49—84.
 Гуревич И.С. Ещё раз о бяньвэнь... (заметки) // ПП и ПИКНВ. XVIII. 1983—1985. Ч. III. С. 94—101.
 Гуревич И.С. Очерк грамматики китайского языка III—V вв. (по переводам на китайский язык произведений буддийской литературы). М., 1974.
 Драгунов А.А. Грамматическая система современного китайского разговорного языка. Л., ЛГУ, 1962.
 Зограф И.Т. Среднекитайский язык (становление и тенденции развития). М., 1979.
 Линь-цзи лу. Вступительная статья, перевод с китайского, комментарии и грамматический очерк И.С. Гуревич. СПб., 2001.
 Яхонтов С.Е. Письменный и разговорный китайский язык VII—XIII вв. н.э. // Жанры и стили литератур Китая и Кореи. М., 1969.

Chavannes E. Cinq cent contes et apologues extraites du Tripitaka Chinois. V. I–IV. Paris, 1934.

Demiüville P. Les Entretiens de Lin-tsi // Гермис. 1970. Vol. 7.

Gurevich I.S. On the Historical Grammar of the Colloquial Chinese of the Tang Dynasty (based on the Chan-Buddhist *yulu* 語錄). Annual report No XXII, May 1996. The Institute for Zen Studies Hanazono University. Kyoto, c. 1–43.

Mair V.H. Tun-huang Popular Narratives. Cambridge University Press, 1983.

Maspero H. Sur quelques texts anciens de chinois parlé // Bulletin del'Ecole Francaise d'Extrême-Orient. T. 14, nr 4. — Hanoi, 1914. P. 1–36. On Some Texts of Ancient Spoken Chinese / An English Translation from Maspero H. with Comments and Emendation by Ruth Fuller Sasaki, Yoshitaka Iriya and Burton F. Watson.

Yanagida Seizan. The life of Lin-chi I-hsüan / Transl. by Ruth F. Sasaki // The Eastern Buddhist: New Series 1972.

Summary

I.S. Gurevich

The Role of the Buddhist Writings in the Study of the Historical Grammar of the Chinese Language

When starting research on the history of any language the linguist must first tackle the problem of selecting the source-material, since the wider and the more accurate the coverage of a period with relevant texts, the more exact and thorough the description of the language of that particular period. With regard to the language of the Liuchao period is nearly all restricted to translations of Buddhist texts into Chinese as the most representative for the period in question. The source material for the Tang period is based on Buddhist *yulu* of the *dhāna* school. The Tang Dynasty Chan-Buddhist *yulu* can be called the truly representative texts with regard to the colloquial language of the period.

Key words: historical grammar, early translations of Buddhist sutras, Tang Dynasty Chan-Buddhist *yulu*, representative sources, Liuchao period, Tang epoch, Buddhist/non-Buddhist *bianwen*.

Е. Ю. Харькова

Монастыри как часть буддийского сакрального ландшафта

Текст входит наряду с другими фактами в множество, понимаемое как пространство, и пространство наряду с другими видами текстов образует множество, понимаемое как текст.

В. Н. Топоров¹

В статье, продолжающей тему буддийского сакрального ландшафта, особое внимание уделено монастырям — его важнейшим рукотворным объектам, организующим религиозную, экономическую и культурную жизнь целых регионов на канонических буддийских территориях. Здесь обозначена проблема методов трансформации профанного пространства в сакральное и в этой связи рассматривается изоморфизм архитектурно-планировочного решения монастыря пространственной организации мандалы будды, а также важнейшие ритуалы, предусмотренные в тибетском буддизме для «устранения препятствий» и «очищения пространства» при выборе места строительства и, в дальнейшем, при закладке монастыря. В частности, в статье приводятся примеры ритуалов, сопровождавших основание монастыря Лавран Ташикхил в Восточном Тибете, согласно *намтару* Первого Чжамьяна Шейпы, написанному Кончог Чжигмэ Ванпо. В заключительной части статьи автор отмечает, что традиция проведения ритуалов, связанных с поисками, изучением свойств, приобретением и «подчинением» земли для строительства монастырей восходит к их описаниям в литературе сутр и тантр.

Ключевые слова: буддизм, сакральный ландшафт, буддийские монастыри, мандала, ритуал.

Как и для других религий, для буддизма характерно почитание сакральных объектов, среди которых можно выделить рукотворные и естественные. Их функции, взаимосвязь и многочисленность на канонических буддийских территориях позволяет говорить о таком явлении, как буддийский сакральный ландшафт.

Наиболее специфичны когнитивная и знаковая функции буддийского сакрального ландшафта — его объекты являются носителями коллективной этноконфессиональной памяти и служат материальными опорами для буддийских

¹ Топоров, 1983, с. 227.

практик. Эти функции превращают буддийский сакральный ландшафт в текст; в свою очередь, буддийский исторический и агиографический текст насыщен топонимикой, которая служит важным источником для его полной интерпретации.

К рукотворным объектам буддийского сакрального ландшафта относятся монастыри, храмы, восемь видов ступ, камни с мантрой Авалокитешвары *ом мани падмэ хум*, стелы с изображениями Будды и персонажей буддийского пантеона, столбы с молитвенными флагами.

Монастыри — важнейшие рукотворные объекты сакрального ландшафта, организующие религиозную, экономическую и культурную жизнь целых регионов. В живой ткани сакрального ландшафта они играют роль жизненно важных центров, к которым, словно кровеносные сосуды, устремляются маршруты паломников и торговые пути.

С появлением в определённой местности монастырского комплекса она становится частью сакрального ландшафта и почитается не только благодаря присутствию здесь учёного духовенства, канонических текстов и многочисленных священных изображений, но также и потому что пространство буддийского монастыря созерцается адептами буддизма как совершенная мандала будды, как прообраз «чистых земель».

В широком смысле слово *мандала* (санскр. *maṇḍala*) означает круг, сфера, пространство, страна. Одно из его значений — «то, что вмещает сущность». Здесь заложена идея о некоем обитаемом пространстве, которая в тибетском буддизме получила отражение в учении о «соках» (живых существах) и «сосудах» (вмещающих их неживых мирах) — *bcud snod*:

Бесконечны разрушения миров-сосудов,
 Бесконечны горести соков — живых существ,
 Бесконечна круговерть страданий сансары,
 Бесконечны заблуждения ума неведения.
 Вы, обретшие драгоценную жизнь человека с благими качествами,
 Встретившие Учение в это славное время,
 Если постигли хорошо это правило живого и неживого мира,
 То немедленно практикуйте добродетельную Дхарму!²

Несовершенный и невечный мир также является мандалой — местом пребывания непросветлённых существ, но мандала, очищенная от скверн, — это *habitat* совершенной сущности будды. Понятия «мандалы-обитатели» (санскр. *ādhāra*, тиб. *rten pa'i dkyil 'khor*), то есть «дворца» будды, и «мандалы-обитателей» (санскр. *ādheya*, тиб. *brten pa'i dkyil 'khor*), то есть расположения божеств свиты в этом «дворце», используются в учении буддийской тантры. Слово *мандала* переводится на тибетский язык как *квилхор* (*dkyil 'khor*). Это слово-компонит

² Фрагмент текста «Сутра о сосудах и соках сансары» (тиб. *Khor ba'i snod bcud mdo bzugs so*, монг. *Орчлонгийн сав шимийн дуулал*), написанного Пятым Джебцун Дамба Хутухтой Цультимом Джигме (1815–1841). Перевод на русский язык Б. Лудандагбына.

состоит из основ, означающих «центр» и «круг», что сразу же раскрывает главный принцип организации пространства мандалы.

В самом архитектурно-планиновочном решении буддийских монастырей заложен принцип изоморфизма идеальному пространству мандалы будды. Мандала как икона или трёхмерное изображение представляет собой многоуровневую знаковую систему, своего рода проекцию трансцендентного пространства в пространство физическое. Создание подобных изображений связано с задачей теоретического и практического изучения определённых аспектов просветлённого сознания — сознания, лишённого аффектов и познавательных препонов³.

Прочтение многомерного символизма мандалы возможно благодаря применению принципа аналогии, или сравнения (*upatāna*), который со времен упанишад считался в Индии одним из средств получения достоверного знания⁴. В основе любой мандалы лежат пятичленные матрицы буддийских категорий, таких как пять скандх. Подобные матрицы имеют нелинейную организацию, то есть представляют собой систему категорий, одна из которых является семантической доминантой и занимает центральное положение, а другие четыре подчинены ей и определённым образом группируются вокруг неё. Графически наглядным соответствием пятичленной матрицы является буддийская мандала Пяти Татхагат, с которой связаны аналогические ряды пятичленных типологий (см. Wayman, 1973, p. 30).

В монастыре все стороны света и центр имеют особое значение. Так, например, запад ассоциируется с Буддой Амитабхой, Различающей Мудростью, самджняскандхой, красным цветом, аффектом страсти-привязанности, горловым (речевым) центром. Из исторических трудов, таких как *чойчжуны* Будона и Таранатхи, известно, что в крупных индийских монастырях выдающиеся учёные именовались «хранителями врат», ориентированных по сторонам света; существовала и позиция «центрального столпа», символизирующая статус ведущего учёного того или иного монастыря (История..., 1869, с. 227–234).

Трансформация пространства из профанного в сакральное осуществляется путём предусмотренных традицией ритуалов и начинается задолго до момента закладки монастыря. Важнейшими из этих ритуалов считаются исследование свойств местности, определение качеств почвы, воды, деревьев, травы и камней⁵, выкуп (приобретение) земли, подношение богине земли Стхаваре, которая

³ Если обычное сознание видит мир и его обитателей, то адепт тантры, практикующий «ступень зарождения», видит «дворец» будды и божеств его свиты, себя же самого — в центре как будду. См. Вейер, 1973, с. 77–78.

⁴ Многие школы индийской философии — адвайта веданта, ньяя, вайшешика, санкхья и буддийская школа мадхьямика-прасангика — признавали аналогию, или сравнение, методом получения достоверного знания (*pratāna*).

⁵ Так называемые «десять благ»: «Земля под постройку зданий и под посевы — два блага земли; вода для питья и для орошения полей — два блага от воды, трава на отдалённых и на близлежащих пастбищах — это два блага от травы; дерево для постройки зданий и для топлива — два блага от дерева; камень для возведения домов и кладки очагов — два блага от камня». Цит. по: Гончог, 2008, с. 221.

должна засвидетельствовать искренность намерений желающего основать монастырь, очищение пространства и преодоление препятствий — очистительные астрологические ритуалы, связанные с обитающим на данном участке *нага*, и укрощение духов-хозяев местности (Thubten, 1979, p. 29–33). Исключительно важным является и определение источника строительных материалов для будущего монастыря, о чём свидетельствует А.М. Позднеев: «[ламы] совершали молебствия и приносили жертвы с той целью, чтобы, во-первых, испросить у гениев-хранителей этого места позволения рубить деревья, а во-вторых дать знать духу каждого дерева, что жилище его будет разрушено и просить его заблаговременно куда-либо переселиться, чтобы таким образом не остаться ему без крова» (Позднеев, 1887, с. 22).

Среди ритуалов, предшествовавших основанию монастыря Лавран Ташикьил в Восточном Тибете, упомянуты пост *пошадха*, исследование и благословение местности, «нанесение черты» (обряд проведения границ монастыря), «вскапывание почвы» (ритуал укрощения земли), исследование местности с помощью масляного светильника (Гончог, 2008, с. 221). Как известно из *намтара* Всеведущего Чжамьяна Шейпы (1648–1721), перед основанием своего монастыря он провёл особое затворничество: «Для того, чтобы укротить место [постройки] монастыря, я ухожу в затвор. Если хозяева местности отдадут [нам] эти земли, то хорошо, если же нет, то нужно будет взять её силой». Выйдя из затвора, он сказал: «Хозяева этих мест приверженцы белой стороны, поэтому они с радостью отдадут эти места. До сей поры эти духи оберегали [эту землю] от всех» (там же, с. 230).

Местность, которая исследуется с целью закладки монастыря, должна быть достаточно удалённой от городов и сёл — «на такое пространство, на котором может быть слышен человеческий голос». «Обстоятельство это должно было служить для лам и простолюдинов видимым знаком полной отрешённости монастыря и его обитателей от мира и всего мирского» (Позднеев, 1887, с. 19).

О местности, где решено было основать монастырь Лавран Ташикьил, в *намтаре* Чжамьяна Шейпы сказано: «Эта страна, благословенная Высшим святым Авалокитешварой, княжество Великого Тибета, открывающее дорогу на юг из северного Амдо, это лучшее из мест, зовущееся святой *мандалой* счастья, исполнено множеством достойных хвалы качеств» (Гончог, 2008, с. 221). Далее в описании местности названы такие знаки, благоприятные для основания монастыря, как очертания близлежащих гор, напоминающие Семь драгоценностей Чакравартина, а также другие особенности ландшафта, которые ассоциировались с буддийскими божествами и символами.

При исследовании свойств местности учитываются характеристики, известные как «четыре столпа земли» (тиб. *sa yi ka ba rnam bzhi*): 1) на востоке должно было открываться широкое пространство; 2) на юге должна находиться возвышенность; 3) на западе — горы с круглыми вершинами; 4) на севере — гора, подобная занавесу. Кроме того, должны быть найдены особенности местности, связанные с четырьмя мифическими существами — тигром, драконом, гарудой

и черепахой, — которые считаются хранителями сторон света. Так, на востоке должна быть дорога или скала светлого цвета (тигр); на юге — река и растительность, напоминающая бирюзового дракона; на западе — скала красноватого цвета (гаруда); на севере — тёмная скала (черепаха) (Thubten, 1979, с. 29).

Существуют и пять пороков ландшафта: неба, скал, земли, воды и деревьев. Так, если линия, где встречаются небо и скалы, напоминает клыки Ямы, — это считается пороком неба. Пороком скал является наличие тоннелей и отверстий, подобных окнам. Порок земли — это овраг, в форме наконечника копья, Порок воды — это отражение от поверхности воды лучей восходящего или заходящего солнца, отбрасываемое на землю. Пороком деревьев считаются одиноко стоящие деревья, которые раскачиваются, словно машущая рука (там же).

Благие знаки должны были указывать на то, что ландшафт, со всеми особенностями гор, камней, вод, растительности и даже неба, может быть трансформирован в совершенную мандалу будды и своими превосходными качествами может способствовать процветанию будущего монастыря. Найти местность, наделённую исключительно благими качествами, весьма сложно. Согласно традиции, все неблагоприятные свойства местности подавляются с помощью опор тела, речи и ума будды, то есть путём создания и установки изображений будды и божеств буддийского пантеона, размещения в монастыре канонических книг, строительства ступ, а также с помощью разных видов благой деятельности.

Ритуал закладки монастыря проводится в определённый астрологами благоприятный день и начинается с молитв и подношения *балинов* духам-хранителям местности, к которым обращаются с просьбой о покровительстве и об изгнании нечистых духов, обитавших здесь прежде. Затем проводится ритуал «нанесения черты»: проводятся линии, обозначающие границы монастыря. Как пишет Позднеев, сначала, с помощью фигурки черепахи, наносится широкая черта, а затем рогом антилопы-оронго — глубокая и узкая черта (Позднеев, 1887, с. 23). Символом окончательного очищения пространства и устранения всех препятствий служит зарывание в землю сосуда (тиб. *but pa*), наполненного листьями с написанными на них или напечатанными мантрами и дхарани, лекарственными травами, драгоценными металлами, камнями.

Традиция проведения всех вышеупомянутых ритуалов, необходимых для преобразования пространства из профанного в сакральное, восходит к их описаниям в литературе сутр и тантр. Как указывает Тубтэн Легше Гьяцо, такие сутры, как Саддхармасмритиупастхана Сутра⁶, «Сутра о причинах и результатах добра и зла»⁷, Вишешастая⁸ восхваляют добродетели милостынедателей, пожертвовавших

⁶ *Saddharmasmṛtyupasthāna Sūtra* (тиб. *mDo dren pa 'i gnyer bzhaḡ*).

⁷ Тибетское название этой сутры 'Phags pa legs nyes kyi rgyu dang 'bras bu bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. Считается апокрифом. Р. Стейн указывает, что она была переведена с китайского на тибетский переводчиком Чойдубом (*Chos sgrub*) и находится в Пекинском Ганджуре (Т. 40 № 1023). См. Rolf Stein's *Tibetica Antiqua: with Additional Materials* / transl. and ed. by Arthur McKeown. Leiden: Brill, 2010. P. 85.

⁸ *Viśeṣastāya* (тиб. *Khyed par 'phags bstod*).

средства на строительство монастырей и храмов, а также тех, кто строит их в соответствии с правилами.

Так, в Саддхармасмритиупастхана Сутре сказано: «Добродетель от правильного строительства храма и установки в нём святынь, а также подношения в виде крова, ночлега и питания монашеской общине со временем только возрастает и не будет исчерпана даже за тысячу миллионов эонов»⁹.

Литература

Гончог Чжигмэд Ванбо. Повествование о жизни всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дордже «Брод, ведущий к удивительно благому уделу» / Перевод с тиб., введение и комментарий Николая Цыремпилова. Улан-Удэ, 2008.

История буддизма в Индии. Сочинение Даранаты / Пер. с тиб. и пред. В. Васильева / Буддизм, его догматы, история и литература. Часть третья. СПб., 1869.

Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. СПб., 1887.

Топоров В.Н. Текст: семантика и структура. М., 1983.

Beyer St. The Cult of Tara: Magic and Ritual in Tibet. London, 1973.

Thubten Legshay Gyatsho, the Eighteenth Chogyi Trichen. Gateway to the Temple: Manual of Tibetan Monastic Customs, Art, Building, and Celebrations / translated from the Tibetan by D.P. Jackson. (published with original Tibetan text). Kathmandu, 1979.

Wayman A. «Analogical Thinking in the Buddhist Tantras» // Buddhist Tantra, Light on Indo-Tibetan Esotericism. NY, 1973. С. 30.

Summary

E.Yu. Kharkova

Monasteries as Part of Buddhist Sacred Landscape

The present paper continues the topic of Buddhist sacred landscape and focuses on the monasteries as the most important artificial objects of sacred landscape organizing religious, economical and cultural life of entire regions in canonical Buddhist territories. Touched upon here is the problem of methods by which the profane space gets transformed into sacred space. In this connection the author considers isomorphism between the architectural lay-out of the Buddhist monastery and the structure of the ideal mandala space as well as the main rituals elaborated by Tibetan Buddhism for «space purification» and «removing the obstacles» when searching for the site and, later, laying the foundation stone of the monastery. In particular, examples of such rituals are cited here from the *Namthar* of the First Jamyang Sheypa written by his incarnation Konchog Jigme Wangpo. In the conclusion the author marks that the tradition of performing the rituals connected with testing, examination, appropriation and «taming» of the building site elaborated by Tibetan Buddhism may be traced to their descriptions in the literature of Sutras and Tantras.

Key words: Buddhism, sacred landscape, Buddhist monasteries, mandala, ritual.

⁹ Цит. по Thubten, 1979, с. 33.

Е.Ю. Харькова

Сакральный ландшафт в буддийской агиографии и «повествованиях о святых местах»

Статья продолжает тему буддийского сакрального ландшафта в Тибете, Монголии и буддийских регионах России. Здесь рассматривается роль описаний ландшафта в исторической и агиографической литературе, анализируются примеры из биографий тибетских и бурятских религиозных деятелей. Автор отмечает, что в буддийской литературе топонимы не просто идентифицируют географические объекты, а содержат важную культурно-историческую информацию, позволяющую воспринимать текст во всей его многомерности. Обязательное присутствие описаний местности в тибетской и монгольской агиографической литературе и существование такого жанра, как *gnas bshad* «повествования о святых местах», свидетельствует о том, что ландшафт, понимаемый как сакральное пространство, стал особым предметом исследования буддийских историков и биографов.

Ключевые слова: Буддизм, сакральный ландшафт, агиография, топонимика, описания местности, *gnas bshad*.

В данной статье, продолжающей тему буддийского сакрального ландшафта, хотелось бы обратить внимание на то, что описания местности часто встречаются в тибетской и монгольской литературе, особенно в биографиях и в сочинениях жанра *gnas bshad* («повествования о святых местах»). Напомним, что когнитивная и знаковая функции буддийского сакрального ландшафта рассматриваются нами как основные, поскольку его объекты — природные и рукотворные — являются носителями коллективной этно-конфессиональной памяти. Именно благодаря этим функциям сакральный ландшафт превращается в своего рода текст. В то же время, буддийский исторический и агиографический текст всегда насыщен топонимикой, которая служит важным источником для его полной интерпретации: топонимы не просто идентифицируют определённые географические объекты, а содержат несколько пластов ассоциаций — культурно-исторических, религиозных, мистических, — позволяющих воспринимать текст во всей его многомерности.

Именно поэтому описание ландшафта обязательно входит в первый композиционный блок, обычный для тибетской типовой биографии, являясь элементом повествования о рождении главного персонажа. Описания местности встречаются и в других разделах *намтаров* религиозных деятелей, где речь идёт об их практиках в уединении, паломничествах и проповеднической деятельности.

В подобном описании ландшафта, как правило, перечисляются достоинства местности, которая понимается адептами буддизма ваджраяны одновременно и как мирская мандала — место пребывания непросветлённых существ, и как чистая мандала просветлённого сознания. Это понимание является ключом перехода от обыденного к сакральному. Так, в *намтаре* Чжамьяна Шадбы I «Брод, ведущий к удивительно благому уделу» сказано, что место его рождения находится «в нижней части области Амдо, в [тех] местах, где явным образом располагается дворец Чакрасамвары, не так далеко от [монастыря] Браггар, в местности Динрин, что в Ганчжа» (Гончог Чжигмэд Ванбо, 2008, с. 66). Упоминание дворца (мандалы) Чакрасамвары, который располагается в этой местности «явным образом», говорит о том, что здесь долгое время были распространены практики почитания и созерцания данного йидама, а также о том, что особенности рельефа, например форма скал, могли восприниматься практиками как изображения божеств мандалы Чакрасамвары, чудесным образом явленные в природных объектах.

В описаниях местности часто упоминаются природные и рукотворные объекты поклонения, а также приводятся важные исторические сведения. Например, в автобиографии Муге Самтэна Гьяцо¹ есть описание местности Муге (*Мурге* на местном диалекте) в Кхаме, где он родился. Местность эта, как указывает автор, «наделена всеми десятью благими качествами», она находится среди лесов, но за один день конного пути можно добраться до мест, пригодных для кочевого скотоводства — там всегда в изобилии были вода и сочные луговые травы. Ранее этот район Кхама находился в пределах тибетского государства. Небольшое тибетское поселение было основано в Муге, когда танская армия, вторгшаяся на территорию Тибета, была изгнана, и преследовавшие её войска заняли эту местность (Rang gsal Adarsha, 1997. Т. 1, с. 529).

Далее, опираясь на некоторые тибетские исторические источники, учёный пересказывает легенду, касающуюся происхождения топонима Муге: «К северу от Муге находится пещера для практики созерцания, известная как Ашик Гомкхан. В незапамятные времена там в уединении жил некий практик бон [из рода] Ашик, который ради своего пропитания держал коз и овец, но однажды местные воры их украли. Объединившись с группой заклинателей из рода Нашик, практик бон наслал проклятие на эту местность, и оно распространилось на Муге. Местные жители говорили об этом: “В проклятии есть добродетель” (dmod na dge 'dug). Так это место стало называться Мёге. Однако у кочевников-скотоводов произношение было более твёрдое, и местность стала известна как Муге» (там же, с. 529—530). Ниже автор приводит любопытное истолкование смысла этого

¹ Муге Самтэн Гьяцо (1914—1993) известный тибетский религиозный деятель, учёный и просветитель, автор многочисленных сочинений по истории Тибета и трактатов по классическим буддийским наукам.

названия: «[Здесь] божества держат нить *му* (*dmu thak*), и всеми десятью благими качествами (*dge*) исполнена местность» (там же, с. 530). В этом истолковании присутствуют два пласта ассоциаций — древние бонские и буддийские, и нам становится очевидно, что тибетцы жили здесь ещё с добуддийских времён.

Упоминание о бонском отшельнике и прямое указание автора на то, что словосочетание *му тхак* («нить му») является ключом к пониманию происхождения топонима Муге, дают основания для следующего предположения. Согласно древним представлениям бон, небесный род Му (*dMu*) был связан с земным миром серебряной нитью, по которой небожители (в числе которых были легендарные тибетские цари) могли спускаться к людям. По этой же нити люди поднимались на небо, когда срок их земной жизни подходил к концу. Серебряная нить понималась как своего рода небесная лестница — *dmu skas* (*му ке*)², или «небесная лестница му». Учитывая упомянутую автором «твёрдость» произношения, характерную для этого района, можно предположить, что в результате фонетических изменений словосочетание *му ке* стало произноситься как Муге или Мурге.

В краткой биографии Намнанэ ламы³, написанной его учеником Агваном Лобсаном Доржиевым, приводится довольно подробное описание места его рождения: «Природа [местности], где он родился, очень живописная. Везде произрастают красивые и благоухающие цветы. На севере находится гора Уронай, на северо-востоке есть гора Хан Уула, недалеко протекает река Онон. Со склонов стекают небольшие ручейки, обладающие восемью питьевыми качествами, а также там есть созданные силой молитв и благопожеланий солёные, холодные, горячие целебные источники и озёра, помогающие от различных недугов. Люди, живущие в этой местности, обладают верой в Три Драгоценности и Учителя. Разбой и грабежи там неведомы. Эта местность называется Боржигантай»⁴. Из этой небольшой части текста мы узнаём о благих качествах местности, о находящихся здесь важных природных объектах, несомненно являвшихся местами поклонения; в тексте отражён и абхидхармический принцип соответствия кармы живых существ и качеств среды их обитания: «целебные источники и озёра» созданы силой молитв и благопожеланий жителей этой местности, которые, судя по тексту, являлись последователями ваджраяны — «обладали верой в Три драгоценности и Учителя (*mchog gsum rin po che bla mar 'dzin*)».

Ещё один пласт ассоциаций, стоящих за топонимами, связан с особым восприятием местности, которая, с точки зрения верующих буддистов, населена разными видами невидимых живых существ: божествами-хранителями, мирскими

² Это слово разъясняется в словаре Дункара Лобсана Тинляя. См. *Dung dkar tshig mdzod chen mo*, 2002, с. 1635 (статья *dMu thag dang dMu skas*).

³ Намнанэ лама (1825–1897) — Жанчуб Сультим Палзанпо Намнанэ, бурятский лама, выдающийся буддийский учёный, йогин, религиозный и общественный деятель.

⁴ Цит. по Агван Лубсан Доржиев (Вагиндра), 2010, с. 30.

божествами (*'jig rten pa'i lha*) и духами⁵. В «Мани Кабуме» есть описание событий времён царя Соцэн Гампо, когда демоница-*синмо*, чьё тело ассоциировалось с ландшафтом Центрального Тибета, была скована двенадцатью храмами, образующими три концентрических круга, и только в результате этих магических действий прямо над её сердцем удалось построить Лхаса Джокхан — главный буддийский храм Тибета (Samuels, 1993, с. 143). Но тогда «покорение земли» Тибета не было завершено. Великий йогин Падмасамбхава был первым, кто превратил грозных и своенравных добуддийских божеств Тибета в мирских защитников учения (*'jig rten pa'i chos skyong, sgrung ma*), связав их клятвой верности (*dam tshig*), и обеспечил тем самым единство буддийского пространства Тибета. Об этом повествует *намтар* Падмасамбхавы (*Pad ma bka'i thang*)⁶. О деяниях Падмасамбхавы в хронике «Башэд» сказано, что он исполнил особое гадание⁷, а потом назвал имена всех божеств и нага, которые вызывали стихийные бедствия — наводнение в Пантане, пожар в Лхасе, эпидемии, обратил их в людей и, дав им наставления в учении пратитьясамутпады, связал обетом. Затем он сказал царю: «Отныне практикуйте святое учение в стране Тибет, как Вы

⁵ В текстах школы Ньинма перечисляются десять классов невидимых существ, причем некоторые из них имеют корреляты в индийской мифологии: *лу* (*klu*, санскр. *nāga*) — обитатели вод и подземного мира, *дю* (*bdud*, санскр. *maṅga*) — вредоносные демоны, *мамо* (*maṃo* санскр. *mātṛkā*) — женские божества, обитающие на кладбищах, *са* (*gza'*, санскр. *graha*) — планетарные божества, *синмо* (*srin mo*, санскр. *gākṣasi*) — злобные плотоядные демоницы; *нёчжин* (*gnod sbyin*, санскр. *yaṅṣa*) — хозяйева подземных кладов и сокровищ, главой которых является Вайшравана, хранитель севера; другие же представляют собой автохтонных добуддийских божеств: *ньен* (*gnuan*) — злобные демоны, *сабдак* (*sa bdag*) — «хозяйева местности», *цан* (*tsang*) — красные воинственные духи, обитающие в камнях, которые часто служат защитниками буддийских монастырей, *гьелпо* (*rgyal po*) — духи царей или лам, умерших не своей смертью.

⁶ *Pad ma bka'i thang*. Биография Падмасамбхавы, которая широко известна и часто цитируется тибетскими авторами, хотя и не может считаться историческим источником в полном смысле этого слова. В 1675 г. Дэси Сангье Гьяцо предпринял переиздание этого апокрифического сочинения (*тэрма*), авторство которого приписывается Еше Цогьял — ученице и спутнице Падмасамбхавы. Текст «Пэма-катана» был обнаружен известным тэртоном Огьен Линпой (XIV в.). А.И. Востриков указывает, что колофон к изданию 1675 г. был написан самим Пятым Далай-ламой (см. Востриков, 2007, с. 39). «Пэма-катан» переведен на французский и английский языки: (См. *Le Dict de Padma / Trad. du Thibetain par G.-C. Toussaint*. Paris, 1933; *The Life and Liberation of Padmasambhava / Transl. from the French by K. Douglas and G. Bays*. Emeryville, Calif., 1978.). О «подчинении земли» Тибета повествуют Главы 60 и 62 «Пэма-катана».

⁷ *Rga phab* — зеркальное гадание. Этот вид гадания позволяет заглянуть в настоящее и будущее, предсказать успех или неудачу. В отличие от других систем тибетских гаданий, которые отвечают на поставленный вопрос лишь «да» или «нет», зеркальное гадание даёт более подробные ответы. С помощью зеркального гадания Падмасамбхава узнал и смог призвать к себе божеств местности, которых и связал клятвой.

желали. Божества и нага были связаны клятвой верности, но подобный ритуал для повелевания божествами и нагами должен быть исполнен ещё дважды» (*dBa' bzhed*, 2000, с. 54–56).

В Непале также известны места поклонения, связанные с деятельностью Падмасамбхавы. Например, в княжестве Ло (Мустанг) особо почитаются Тхак, Барагаун, Долпо (*Dhungel*, 2002, р. 46). В *намтаре* Падмасамбхавы упоминается эпизод подчинения им *синмо* (*rākṣasi*) земли Ло и *нага* местности Мэлтро (*Mal gro*), а также упоминается о строительстве в Верхнем Ло монастыря Ло Гекар (*gLo bo dge kar*)⁸. Существует точка зрения, что подчинение враждебных буддизму сил княжества Ло устранило препятствия для строительства первого буддийского монастыря Тибета Самье. Местная традиция датирует время прихода Падмасамбхавы в Мустанг и основания монастыря Ло Гекар 746/7 г. (там же, с. 47), в то время как Самье был построен в конце 70-х годов VIII в. Из *намтара* Падмасамбхавы известно, что в этом монастыре им были сокрыты *тэрма* — тексты буддийской тантры (*Pad ma bka'i thang*. Глава 91, с. 558).

В разделах биографий, где речь идёт о практиках созерцания в уединенных местах, нередко встречаются описания ландшафта, в которых сквозь конкретные черты местности словно просачивается свет совершенной обители будды. Так, в *намтаре* Чжамьяна Шадбы I есть чрезвычайно поэтичное описание горы Гэмпэл (*dGe 'phel*), расположенной близ монастыря Дрэпун, где монахи традиционно проводили уединенные затворничества: «[Владыка] направился в страну, чудесно украшенную сиянием мандалы луны, опоясанную грозowymi облаками; туда, где над кошмой леса, покрывающей вершину горы, [странствует] нерождённый ветер; в древнюю счастливую [страну], где стада кочующих животных нашли себе жилище в лесном покрывале; в восхитительный и прекрасный край; туда, где лежат груды плоских камней, сброшенные богинями, где в просторных расселинах, вдали от людской суеты [царит] полное умиротворение; где в обширной лесной округе рядами [высятся] молодая поросль — всё, что необходимо для пропитания; где у полного приятных звуков берега реки [несётся] горный поток, словно барабан извергающий: «Хум!» и будто зазывающий в гости: «Наши места свободны от скверны!» <...> В места, исполненные многих необходимых условий для практики особых качеств чистейшего *самадхи*; в [обитель] отшельников — счастливейшую гору Гэмпэл» (Гончог Чжигмэд Ванбо, с. 121–122). В этом описании упоминаются качества местности, подходящей для затворничества: чистота, уединенность (отстранённость от отвлекающих объектов), наличие пригодной для питья воды и пищи. Практики затворничества, проводимые в определённой местности, — ещё одна причина восприятия ландшафта как буддийского сакрального пространства: местность, где пребывали в затворни-

⁸ *Pad ma bka'i thang*. Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1996. Глава 60 (с. 366); глава 62 (с. 377).

честве выдающиеся буддийские учителя, приобретала особую славу и становилась местом поклонения.

В *намтаре* Намнанэ ламы описываются его подвижнические практики и в том числе важнейший эпизод — его созерцание на горе Алханай: «Преподав учения своим последователям, он ушёл в Алханай. В те времена Алханай не был известен как священный объект поклонения и почитания. Это было место, где шаманы совершали подношения из плоти живых существ. Построив домик для затворничества перед Вратами Бардо, Намнанэ *бутээлишэн* (созерцатель) медитировал на этапах пути и усердствовал в йоге идамов. Постепенно шаманы и их последователи покинули Алханай. Позже многие великие учителя признали Алханай как божественную обитель идама Чакрасамвары» (Агван Лубсан Доржиев (Вагиндра), с. 34). Упоминается в *намтаре* Намнанэ ламы о его паломничестве на гору Утайшань, которая считалась чистой обителью Манджушри, и о поклонении древней ступе Одан (Дай Ба Та), построенной, согласно преданию, самим Ашокой.

В автобиографии Муге Самтэна Гьяцо говорится, что в юности его поразила болезнь, связанная с вредоносным воздействием *нага* (*glu nad*). Автор связывает возникновение заболевания с тем, что источник в Муге, близ его дома, был однажды проклят, и обитавшие там нага стали насылать болезни на людей. Предвестником болезни был сон, в котором ему явились змеи. Тибетская медицина рассматривает некоторые образы сновидений, например, змей, природные водоёмы, лес и цветы как симптомы заболеваний, спровоцированных нага. Чтобы победить недуг, он отправился в ритод Цотэм (*mTsho ltem*) и провёл там шесть месяцев, занимаясь практикой гуру-йоги Цонкхавы и подношений, а затем созерцал одиночного Ямантаку, Чойгъела и Белого Манджушри, а также совершал подношение огненной пуджи (тиб. *sbyin sreg*) под руководством отшельника Аку Самтэна Кхава. Из автобиографии учёного следует, что практика затворничества осуществлялась им регулярно (*dMu dge bsam gtan rgya mtsho*, с. 582).

Описаниям местности посвящён отдельный жанр тибетской литературы — «повествования о святых местах» (тиб. *gnas bshad*). В подобных сочинениях содержатся важные географические и исторические сведения, а описание местности, также как и в биографиях, является обязательным элементом повествования. Как указывает А.И. Востриков, «эти сочинения пишутся с целью прославления того или иного монастыря или скита, и потому наряду с описанием самой местности они рассказывают о выдающихся лицах из этих местностей» (Востриков, 2007, с. 111). Повествования о святых местах как правило включают описания «трёх опор» (*rten gsum*) — знаменитых изображений будды, книг и ступ, и это придаёт им сходство с *карчагами* (каталогами) монастырей. Сочинения в этом жанре служили и служат в настоящее время путеводителями для паломников.

Обязательное присутствие в тибетской и монгольской агиографической литературе описаний местности и существование такого жанра, как *gnas bshad*, свидетельствует о том, что ландшафт стал особым предметом исследования

буддийских историков и биографов. Для исчерпывающего ответа на вопрос, каким образом текст изменяет восприятие ландшафта, придавая ему черты сакрального буддийского пространства, необходимо исследование большего количества источников.

Литература

- Востриков А.И.* Тибетская историческая литература. СПб., 2007.
- Гончог Чжигмэд Ванбо.* Повествование о жизни всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дордже «Брод, ведущий к удивительно благому уделу» / Перевод с тиб., введение и комментарий *Николая Цыремпилова*, Улан-Удэ, 2008.
- Доржиев Агван Лубсан (Вагиндра).* Краткое жизнеописание Намнанэ ламы, могущественного йогины и сиддха / Введение, примечания, статьи *Д.Г. Чимитдоржин*. Пер. с тибетского *Э. Болотова*. Улан-Удэ, 2010.
- dBa' bzhed.* The Royal Narrative Concerning the Bringing of Buddhism to Tibet / Translation and facsimile edition of the Tibetan text by *Pasang Wangdu* and *H. Diemberger*. Wien, 2000.
- Dhungel Ramesh K.* The Kingdom of Lo (Mustang). A Historical Study. Kathmandu, 2002.
- Le Dict de Padma / Trad. du Thibetain par G.-C. Toussaint.* Paris, 1933.
- Samuels G.* Civilized Shamans. Washington and London: The Smithsonian Institution Press, 1993.
- dMu dge bsam gtan rgya mtsho'i gsung 'bum.* Синин, 1997. Т. 1.
- Dung dkar tshig mdzod chen mo.* Krung go'i Bod kyi she rig dpe srung khang, Pe cin, 2002.
- Pad ma bka'i thang.* Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1996.

Summary

E. Yu. Kharkova

Sacred Landscape in Buddhist Hagiographical Literature and Gnas bshad Works

The present paper is one in a series of articles devoted to Buddhist sacred landscape in Tibet, Mongolia and Buddhist regions of Russia. The author focuses on the role of landscape descriptions in historical and hagiographical literature and analyzes some abstracts from Tibetan and Buryat biographies (*rnam thar*). It is noted that place names in Buddhist historical and hagiographical texts not only serve to identify geographical objects but also offer important cultural and historical information and allow a deeper penetration into text. Landscape descriptions make indispensable part of Tibetan and Mongolian hagiographical and *gnas bshad* works. This fact points to a special interest of Buddhist authors in examination of landscape as sacred Buddhist space.

Key words: Buddhism, sacred landscape, hagiographical literature, place-name study, landscape descriptions, *gnas bshad*.

Традиционные идеологии Востока

С. Л. Бурмистров

Структура аргументации в первой части *Upadeśa-sāhasrī* Шанкары

Статья отражает результаты исследования структуры аргументации как аспекта изложения доктрины. Автор показал, что в трактате Шанкары *Upadeśa-sāhasrī* («Тысяча наставлений») излагаются принятые в школе адвайта-веданты методы преподавания её доктрины ученикам: предполагается, что ученик уже знает основные положения священных текстов и принимает их; задача учителя — рассеять сомнения ученика в истинах, провозглашённых в упанишадах, и показать, каким образом их можно примирить с повседневным опытом. Структура трактата поэтому диалогична, а базисом аргументации служит тезис о Брахмане как единственной реальности.

Ключевые слова: Шанкара, Брахман, адвайта-веданта, педагогика в древней Индии.

Предметом исследования в этой краткой статье является трактат Шанкары «Тысяча наставлений» (*Upadeśa-sāhasrī*), написанного, как будет показано далее, по преимуществу с дидактическими целями. Этот трактат рассматривался, как правило, в более широком контексте учения Шанкары, и есть лишь несколько работ, в которых он становился предметом специального анализа. Между тем исследование трактата позволит уточнить особенности адвайтской дидактики, показав, каким образом давались наставления ученикам и чем был обусловлен порядок изложения фундаментальных положений адвайты.

Естественно, невозможно объять необъятное, поэтому здесь речь пойдёт по преимуществу об организации материала, подлежащего изучению адептом адвайты, и для этого необходимо выделить, насколько это возможно, «аргументационную карту» трактата: перечислить компоненты представленных в тексте аргументационных конструкций и зафиксировать связи между конструкциями (Алексеев, 2006, с. 13). Это требует и учёта адресата, который должен был изучать рассматриваемый трактат, а значит, и целей, для достижения которых это делалось, так что в объект анализа будут входить не только собственно аргументативные конструкции, но и особенности их адресатов.

Шанкаре приписывается более трёх сотен трудов, включая философские сочинения, комментарии к упанишадам и религиозные гимны, и неудивительно, что порой может возникать сомнение относительно подлинности авторства того или иного текста, традиционно приписываемого основателю адвайты. Однако Сэнгаку Маеда в своей пространной статье, анализируя особенности терминологии «Тысячи наставлений», убедительно показал, что все расхождения между

этим сочинением и другими текстами, надёжно приписываемыми Шанкаре, объясняются лишь разницей в характере работ и эволюцией взглядов самого автора (насколько она вообще была возможна в классической индийской философии), так что сомневаться в авторстве этого трактата не приходится (Mayeda, 1965). На статью Маеды отчасти опирался Карл Поттер, упоминая её в своём изложении основных положений трактата (Potter, 1998, p. 217). Краткий философский анализ «Тысячи наставлений» был предпринят также Дональдом Такком, который выделил в этом сочинении ряд фундаментальных для адвайты положений: учение о «непроявленной форме» (*avyakṛta nāmarūpa*) как вспомогательный интеллектуальный прием, позволяющий адепту преодолеть естественную инерцию мышления в категориях субъекта и объекта, различных объектов, объединяемых в множества, тоже отличные друг от друга, и т.д.; учение о подлинном знании (*vidyā*) как о познании Брахмана (*Brahma-jijñāsā*) с точки зрения самого же Брахмана (именно в этом состоит одна из главных эпистемологических проблем адвайты: адепт должен познавать Истинную Реальность не с точки зрения ограниченного эмпирического субъекта — свою субъектность здесь надо преодолеть, — а с точки зрения самой же Истинной Реальности, так что истинность познания определяется не столько тем, насколько оно соответствует познаваемому объекту, сколько тем, с позиции какого субъекта оно осуществляется) (Tuck, 1996, p. 219–231). Однако эта статья представляет собой, строго говоря, изложение взглядов Шанкары в *Upadeśa-sāhasrī*, анализу же их уделяется не очень много внимания, так что этот трактат можно с полным правом считать практически не изученным. Тем более важно рассмотреть идеи и структуру трактата, который считается одним из самых содержательных и фундаментальных в философском отношении среди самостоятельных (не являющихся комментариями) трудов Шанкары (там же, p. 225).

Специфика структуры аргументации в «Тысяче наставлений» Шанкары определяется целями, для реализации которых был написан этот текст. Уже по первым строкам этого сочинения видно, что создано оно было для учеников, ещё только приступающих к практике, и задача, ради которой *Upadeśa-sāhasrī* было написано, состояла в том, чтобы разъяснить им базовые понятия и представления адвайты: *atha mokṣasādhanaopadeśavidhiṃ vyākhyāsyāmo tumukṣūṇaṃ śraddhadhānānāmarthināmarthāya* (*Srī Sankārācārya*, 1949, p. 1). Уже в первых строках трактата говорится, что он предназначен для тех, кто устремлён к мокше (*tumukṣu*) и обладает достаточной верой в учение, провозглашённое *шрути*. Так фиксируется адресат аргументации Шанкары, и очевидно, что во множество адресатов трактата включаются только те, кто принимает учение Вед в том виде, в каком оно разъясняется в «Брахма-сутрах» Бадараяны. Целью не ставится, таким образом, обращение сторонников других религиозных взглядов.

В первой части трактата (прозаической и меньшей по объёму, чем вторая, стихотворная) обращает на себя внимание, что значительная часть аргументации

сводится к цитированию различных фрагментов *шрути*. Отправной точкой наставлений Шанкары являются ритуалистические моменты: адепт, желающий получить наставление, должен участвовать в ведийских ритуалах, быть, таким образом, полноправным членом общины — лишь это даёт ему право знать истину о Брахмане. Так, Шанкара цитирует Мундака-упанишаду: «Рассмотрев миры, приобретённые действиями, пусть брахман достигнет безразличия — не бывает несотворённого благодаря сотворённому; ради этого распознавания пусть с топливом в руке он подойдёт к учителю, просвещённому, утверждённому в Брахмане. Ему, должным образом приблизившемуся, спокойному, умиротворённому в мыслях, тот знающий пусть правдиво передаст то знание Брахмана, благодаря которому знают неуничтожимого *пурушу* — истину» (Упанишады, 2000, с. 621). Иначе говоря, получение наставлений начинается с ритуала, так что подлинное знание не может быть оторвано от чисто практических (в первую очередь религиозно-практических) сторон жизни человека. В этом смысле наставления, о которых просит ученик, представляют собой не чисто теоретические сведения, но сложную композицию из психотехнических практик (управление жизненным дыханием, *prāṇa*), философских воззрений и религиозных ритуалов, причём сюда входит и практика йоги как множества методов работы с обычным физическим телом, которое должно быть подчинено воле адепта и из силы, препятствующей освобождению от уз сансары, превратиться в опору души, ищущей осуществления высших религиозных целей (Filliozat, 1946, p. 210). Адресат наставлений о высшей истине — это член одной из ритуально-чистых каст, готовый получить наставление из уст знатока Вед, и тот, кто не принадлежит к чистой касте, даже если он стремится познать возвещённую в Ведах истину, получить к ней доступ не может. Но помимо этого, будущий ученик ещё должен обладать и известной самодисциплиной, о чём тоже пишет Шанкара: восприятию истины препятствует недолжное поведение, и, возможно, здесь речь идёт о поведении, ритуально оскверняющем человека, или, во всяком случае, о поведении, отвлекающем сознание адепта на мирские цели; в любом случае всякое мирское попечение должно быть оставлено (*Srī Sankārācharya*, 1949, p. 4). Иначе говоря, от адепта требуется быть аскетом.

Но одной аскезы недостаточно — необходим ещё и достойный учитель. В подтверждение своих слов Шанкара ссылается опять же на *шрути*: когда учитель из Чхандогья-упанишады (IV.9.23) обратился к Сатьякаме Джабале, восхищаясь его знанием Брахмана, тот просит о наставлении, говоря: «От людей, подобных почтенному, я слышал, что лишь знание, полученное от учителя, бывает самым благотворным» (Упанишады, 2000, с. 319). От адепта требуется, как видим, ещё и стремление получить наставления от человека, включённого в цепочку (*parampara*) передачи священного знания. Можно предположить, что это необходимо для того, чтобы знание, полученное учеником, было достоверным (в религиозном смысле). Когда Сатьякама получает наставление от учителя, то слышит он всё то, что уже было им познано, и тем самым подчёркивается глубина

его прозрения в религиозные истины упанишад, но всегда существует вероятность, что адепт, пойдя собственным путем, может ошибиться, а такая ошибка будет, естественно, в религиозном смысле фатальной, поэтому даже то, что адепт постиг сам, должно быть проверено на соответствие надёжному, уже проверенному знанию, передаваемому только через традицию.

От учителя требуются знание и известные нравственные качества, без которых даже при наличии у него знания оно не может быть передано. Аскеза, естественно, предполагает, что человек не подвержен естественным стремлениям, обусловленным мирскими желаниями, а значит, меньше вероятность получить от него ложное знание — его сознание не затрагивается страстями и, значит, свободно от вызываемых ими ошибок.

В содержательном отношении опора всей аргументации, развиваемой в *Upadeśa-sāhasrī*, — это слова *шрути*, истолкованные в адвайтистском ключе (Sri Sankārācharya, 1949, p. 67), и, когда адепт, стремящийся познать истины, содержащиеся в священных текстах, приходит к наставнику, тот первым делом должен задать ему вопрос «Кто ты?» (*Kastvamasi?*). И если человек, желающий стать учеником, отвечает, что принадлежит к такой-то варне, такой-то касте, семье и проч., то наставник должен отказать ему: «Ты, сожжённый на этом берегу реки, не сможешь переправиться на другой берег» (*Nahi nadyāḥ avare kūle bhasmībhūte nadyāḥ pārāṃ tariṣyasi*) (там же, p. 8). Это интересный момент: тот, кто хочет стать учеником, должен уже до известной степени быть знакомым с истинами, провозглашёнными в упанишадах. Он, в частности, не должен отождествлять себя ни с какой бы то ни было социальной общностью (варна, каста, семья, ашрам), ни даже с собственным телом, и именно об этом говорит учитель: если человек отождествляет себя со смертным телом, то после того, как оно будет сожжено на погребальном костре и пепел его брошен в воду, от человека не останется ничего, и это значит, что единственный путь, позволяющий избежать окончательного уничтожения, — это отождествление себя с тем, что не подвержено изменению.

Посмотрим, однако, на какие именно тексты *шрути* ссылается Шанкара как на точки, на которые должен опираться наставник. Это Чх.уп. VIII.7.1: «Атман, который лишен зла, свободен от старости, от смерти, от печали, от голода, от жажды, чьё желание — истина, чья воля — истина, — того [Атмана] надо искать, надо стремиться познать. Тот достигает и всех миров, и [исполнения] всех желаний, кто находит и познает этого Атмана» (Упанишады, 2000, с. 367), Бр.-уп. III.4.1: «Кто дышит при [твоём] дыхании [в лёгких], тот — твой Атман внутри всего; кто идёт дыханием вниз при дыхании, идущем вниз, тот — твой Атман внутри всего; кто разливается по телу при дыхании, разлитом по телу, тот — твой Атман внутри всего; кто идёт дыханием вверх при дыхании, идущем вверх, тот — твой Атман внутри всего» (там же, с. 103–104), Бр.-уп. III.5.1, где говорится, что этот «Атман внутри всего» «выходит за пределы голода, жажды, печали, заблуждения, старости, смерти» (там же, с. 104), Бр.-уп. II.3.6:

«И вот наставление [— оно таково]: “Не [это], не [это]”» (там же, с. 90), Бр.-уп. III.8.8: «Поистине, Гарги, брахманы называют это Непреходящим. [Оно] и велико, ни мало, ни коротко, ни длинно, ни красно, [как огонь], ни текуче, [как влага], ни окрашено, ни темно, оно ни ветер, ни пространство, [ни с чем] не связано, без вкуса, без запаха, без глаз, без ушей, безо рта, [оно] не имеет меры, не имеет ничего ни внутри, ни снаружи» (там же, с. 109). Эти и другие наставления *шрути*, служащие отправной точкой рассуждений Шанкары, изображают Брахман как безличное начало, которое свободно от всех изменений, свойственных обычному эмпирическому миру и его объектам, но сопровождает их и, больше того, делает их возможными. Это, если угодно, неизменная основа всех и всяческих изменений. В принципе, можно согласиться с мыслью Оливье Лакомба, что сама ведантистская онтология — и в первую очередь это касается адвайта-веданты — строится на осмыслении понятия *śānti* — «покой, мир, неподвижность, глубокое внутреннее молчание» как понятия не только и, может быть, не столько психологического, сколько онтологического (Lacombe, 1937, р. 33). *Śānta* — это то, что можно поистине, без риска впасть в ошибку, назвать существующим, ибо всё, что не пребывает в этом абсолютном покое, в той или иной мере не тождественно самому себе, а значит, менее реально, чем неизменное, так что и относительно человеческого сознания можно сказать, что оно тождественно самому себе и является реальным лишь постольку, поскольку не изменяется, и, следовательно, адепт адвайты должен найти в себе, в своём собственном сознании ту структуру, которая остаётся неизменной во всех переживаниях, при любых состояниях эмпирического сознания. В этом проявляется специфика понимания *шрути* и Брахмана в адвайте: и то, и другое вечно, но «вечность» вед несколько иная, чем вечность Брахмана; последнему присуще вечное пребывание вневременного, “высшего” вида (кутастха нитьята), первым — временная, “процессуальная” вечность (правахарупа нитьята). “Вечность” во времени — лишь отблеск подлинной вечности, и в этом смысле веды сотворены: они проистекают из “лона” Брахмана (БСБ I 1, 3) в качестве его наивысшего и со-протяжённого со временем проявления» (Костюченко, 1983, с. 108). В тексте, на который ссылается В. С. Костюченко, Шанкара говорит, что Брахман является источником (уopi, букв. «лоно») священных текстов (*śāstra*), в которые, согласно субкомментариям на труд Шанкары, входят, помимо собственно *шрути*, также пураны, наставления по грамматике, логике и проч. (*The Brahmasūtra-Shāṅkarabhāṣyam...*, 1934, р. 44).

Таким образом, опора аргументации — это, естественно, свидетельства священных текстов, которые рассматриваются через призму одного из фундаментальных положений адвайты различия между абсолютно вечным Брахманом и относительно вечной Священной Речью (*шрути*). Надо отметить здесь, что в *Upadeśa-sāhasī* та предельная основа, благодаря которой существует всё сущее, называется (по крайней мере, у начале текста) *ākāśa* — термин, которым обычно обозначается в индийской философии эмпирическое пространство как одна из

пяти натурфилософских стихий. Изначально любые «имена и формы» пребывают непроявленными и проявляются только благодаря Атману, который в силу этого следует понимать как начало, обеспечивающее физическое существование Вселенной (*Srī Sankārācharya*, 1949, р. 12). Однако на основании данного текста ещё нельзя однозначно заключить, является ли этот Атман только необходимым условием Вселенной, движущей причиной её или ещё и материальной причиной. Первая проявленная форма материи — это, естественно, *ākāśa* — самая «тонкая» из форм; постепенно «имя и форма» грубеют, и возникают сначала воздух, за ним огонь, вода и, наконец, земля (там же, р. 13). Такова очень кратко излагаемая в трактате натурфилософия адвайты.

Дальнейшие рассуждения интересны тем, что представляют собой диалог ученика и учителя, из которых первый высказывает различные сомнения и возражения против воззрений адвайты, второй же опровергает их, так что перед нами, по существу, своеобразное наставление не только в риторике, но и в дидактике: учитель должен убедить ученика, опираясь на логические аргументы, которые, в свою очередь, опираются на авторитет *шрути* и *смрити*. При ближайшем рассмотрении они предстают как ряд прямых ссылок на положения *шрути*, которые воспринимаются как абсолютная и не подлежащая никакому сомнению истина. Так, ученик возражает учителю: «Я ведь поражён неведением, [подвержен переживанию] счастья и страдания, связан, [пребываю в] сансаре [и] совершенно отличен от этого [Брахмана, пребывающего вне] сансары» (там же, р. 16). Учитель же отвечает, что всему виной представление о реальности различия, от которого ученик ещё не избавился и которое, принимаемое им, может быть, совершенно бессознательно, руководит его мышлением, и ссылается при этом на *шрути*: «Кто же почитает другое божество и говорит: “Оно — одно, а я — другое”, тот не обладает знанием» (Бр.-уп. I.4.10) и «От смерти к смерти идёт тот, кто видит [что-либо] подобное различию» (Бр.-уп. IV.4.19) (Упанишады, 2000, с. 78, 130). Лишь принятие речений *шрути* как истин позволит адепту освободиться от неведения и тем самым прервать цепь смертей и новых рождений. Иначе говоря, здесь задачей является не убедить ученика, ибо он уже изначально принимает провозглашённые в упанишадах истины и не нуждается ни в каком убеждении, а прояснить его сомнения относительно этих истин.

Из отрицания реальности всяких различий вытекает, что познание Брахмана исключает какие бы то ни было ритуалы: любая ритуалистика опирается на не выраженное, как правило, ни в каких словесных формулах допущение, что субъект и объект его — различны. Ритуалистика имеет смысл лишь для тех, кто описывает себя в терминах варн и каст, стадий жизни, других характеристик, которые отличают его от других и, естественно, от Брахмана, который свободен вообще от любых характеристик, и если бы ведийские ритуалы действительно следовало совершать для познания Брахмана, в *шрути* никогда не провозглашалось бы единство индивида и высшего Атмана безотносительно к касте, варне, степени ритуальной чистоты и проч. (*Srī Sankārācharya*, 1949, р. 20).

Другое возражение ученика состоит в том, что боль, которую испытывает человек, не может быть иллюзорной, а высший Атман свободен от неё, и это заставляет прийти к мнению, что Атман всё же отличен от нашего истинного Я, переживающего страдания и испытывающего наслаждения, ради которых и следует исполнять все предписанные священными текстами ритуалы (там же, р. 22). На это наставник отвечает, что в действительности боль переживается не в самом субъекте, а в том месте, которое, например, обожжено или порезано; болит рука или нога, а душа лишь является свидетелем этой боли, субъектом по отношению к ней и потому не может считаться подверженной страданию. Более того, если бы страданию был подвержен сам Атман, она вообще не могла бы быть воспринята — подобно тому, как глаз не может увидеть себя, поэтому и боль, и переживание боли имеют своей опорой (*āśraya*) тело, а не Атман, который остаётся субъектом по отношению ко всем этим переживаниям, а значит, свободен от них (там же, р. 23—24). Всё это доказывает также, что Атман — истинное Я человека — свободен также и от любой ритуальной нечистоты: все впечатления от внешних объектов, в том числе и те, что связаны с эмоциональными и волевыми омрачениями, затрагивают только структуры эмпирического сознания и не касаются чистого Атмана, говорит учитель, ссылаясь при этом на многочисленные речения *шрути*, в которых утверждается изначальная чистота Атмана и тождественность ему нашего подлинного Я (там же, р. 25—28).

Структура аргументации предстаёт здесь нам как диалог, начинающийся со слов учителя, цитирующего речения *шрути*, и возражений ученика, на каждое из которых учитель даёт ответ, в свою очередь, вызывающий у ученика сомнения, которые учитель должен развеять. Естественно, утверждение об абсолютной чистоте Атмана, не затрагиваемого ничем в этом мире, вызывает у ученика сомнения относительно смысла речений *шрути* и *смрити*, в которых предписывается совершение обрядов, исполнение дхармы своей варны и проч. В самом деле, если Атман — это чистое сознание, то какой смысл тогда в предписаниях священных текстов? На это учитель отвечает, что всё, что предписывается священными текстами, есть, по сути, порождение неведения (*avidyā*) (там же, р. 28). В действительности существует только Атман, который сознанию, омрачённому неведением, кажется множественным, будучи в действительности одним (там же, р. 29). Цель же священных текстов — показать адепту путь к постепенному устранению неведения (там же, р. 30), так что *vidhi* (предписания касательно ритуала, исполнения дхармы и т.п.) суть только инструменты, омрачённое же неведением сознание не умеет отличить средство, ведущее к цели, от самой цели, и человек, подверженный неведению — а таковы мы все до постижения Атмана в соответствии с установлениями адвайты, — принимает *vidhi* за истинную цель *шрути*, хотя на самом деле это только средства.

Следует обратить специальное внимание и на чисто стилистический момент — формулы, посредством которых вводится прямая речь ученика и учителя. Слова ученика начинаются с формулы *sa yadi brūyāt* «если он говорит...», причём глагол

стоит здесь в оппативе, слова же наставника с ответной формулы *taṃ prati brūyāt* «ему в ответ [учитель] говорит...» или *ācāryo brūyāt* «учитель говорит...».

Итак, первая часть трактата представляет собой изложение наставлений учителя относительно сущности той высшей истины, которая должна быть постигнута учеником, стремящимся к осуществлению высшей религиозной цели индуизма согласно представлениям адвайта-веданты. Специфика аргументативного дискурса состоит здесь в том, что основные тезисы учения берутся из упанишад, которые служат, таким образом, базисом философии адвайты — естественно, с той существеннейшей поправкой, что идеология упанишад не отличается однородностью, там можно найти очень разные взгляды и адвайтин выбирает из них те, которые более всего соответствуют основным положениям «Брахма-сутр» Бадараяны и других фундаментальных текстов этой даршаны, в которых зафиксирована её доктрина. Но есть и ещё один аспект этой связи текста первой части *Upadeśa-sāhasrī* с упанишадами — аспект стилистический, состоящий в том, что сам способ передачи высшего знания в трактате близок к способу, которым передаётся оно в упанишадах. Рассмотрим, к примеру, Бр.-уп. II.1. В этой главе Дриптабалаки из рода Гаргья говорит кшатрию Аджаташатру: «Я поведаю тебе о Брахмане», наставляя его, что следует почитать того *пурушу*, который находится в солнце, луне, молнии, пространстве и проч., но каждый раз Аджаташатру опровергает его, говоря, что сам он почитает *пурушу* «как высшего, как главу всех существ», «сверкающего», «неподвижного» и т.д. Перед нами диалог, в котором кшатрий Аджаташатру показывает свою значительно большую, чем брахман Дриптабалаки Гаргья, осведомлённость в истинах *шрути*, и последний в конце концов просит его о наставлении и получает его (Упанишады, 2000, с. 86—88). Здесь перед нами тоже диалог, в котором один брахман, не знающий Брахмана, высказывает то, что он знает о высшей истине (и знания эти оказываются ложными), а другой — знающий Брахмана, хоть и кшатрий, — отвергает его наставления и, в конце концов, даёт ему истинное знание. Сходный диалог мы встречаем и на страницах «Тысячи наставлений», только здесь ученик не претендует, разумеется, на то, чтобы высказывать собственные мнения о Брахмане, и приходит к учителю за наукой, но всё же высказывает свои сомнения, которые учитель должен рассеять.

Аналогичный диалог мы встречаем в той же упанишаде и несколькими страницами ниже — это знаменитый диалог Яджнявалкьи и его супруги Майтрейи (Бр.уп. II.4) (там же, с. 91—93). Он короче, и большую его часть занимает поучение Яджнявалкьи, начинающееся словами: «Поистине, не ради супруга дорог супруг, но ради Атмана дорог супруг» и т.д. Такие диалоги встречаются и в других фрагментах упанишад — во всяком случае, древнейших. Но между ними и текстом «Тысячи наставлений» есть и одно примечательное различие: в упанишадах собеседник брахмана-наставника, внимающий его поучениям, как правило, только задаёт вопросы, побуждающие учителя продолжать наставления, тогда как в *Upadeśa-sāhasrī* ученик высказывает именно

сомнения, возражает учителю то есть выступает в диалоге активной стороной, побуждая последнего не просто рассказывать о Брахмане, но и подкреплять свои слова аргументами, пусть даже они и представляют собой прямые ссылки на авторитет *шрути*.

Кроме того, следует заметить: наставление начинается с того, что ученик приходит к учителю с топливом, необходимым для совершения ритуала. Тот диалог, который мы видим в первой части рассматриваемого трактата, представляет собой, если учитывать это, жертвоприношение — «жертву слушанием», которую приносит ученик, и топливо, которое он приносит учителю, с этой точки зрения приобретает не только чисто практическое измерение (топливо нужно для того, чтобы разжечь жертвенный огонь), но и сотериологическое: огонь, возжигаемый на алтаре, мыслится как огонь, который должен сжечь неведение, препятствующее постижению Брахмана, и символически осветить душу ученика, пребывающую ещё во тьме незнания. «Незнание в веданте не только эпистемологично, но и онтологично» (Рама Рао Паппу, 2008, с. 122). *Майя* — это не просто некое незнание, понимаемое как всего лишь *отсутствие* знания, ибо простое отсутствие не может быть активным препятствием познанию. То, что в адвайте называется *майей*, есть активное онтологическое начало, препятствующее постижению Брахмана. В качестве иллюстрации можно сравнить его с вытеснением в психоанализе, которое тоже выступает как активный процесс, не позволяющий пациенту вспомнить травмирующее событие, и требуется вмешательство психоаналитика, чтобы собственное бессознательное сопротивление пациента всё же было преодолено. Нечто сходное мы наблюдаем и здесь: *майя*, которая в индивидуе проявляется как неведение (*ajñāna*), препятствует истинному знанию, но, в конце концов, будет рассеяна им подобно тому, как тьма рассеивается светом. Символом света истинного знания и выступает в ходе ритуала, предшествующего получению наставлений, свет огня на жертвеннике. Суть в том, что неведение проявляет себя в виде определённых состояний эмпирического сознания (*antaḥkaraṇavṛtti*), для изменения которых, естественно, нужны определённые усилия — в данном случае весьма значительные, ибо изменить привычные мыслительные установки всегда непросто, даже если речь идёт о менее глобальных изменениях, чем те, которые требуются для освобождения в адвайта-веданте.

Наконец, сам диалог учителя и ученика — это, по существу, заполнение своего рода «брешей» в знании, устранение недостатка знания, который является причиной *nirṛti* — беспорядка, хаоса, недопустимого в ритуальном мире. Понятие *ṛta*, играющее важнейшую роль в ведийской ритуалистике, означает не просто некий вселенский порядок, что очевидно, но и полноту, точную подгонку всех компонентов ритуального космоса ведийского жертвоприношения, отсутствие всякого недостатка (само это слово — однокоренное с наречием *agam* «достаточно»). Но *ṛta* есть, что важно, полнота *упорядоченная*, в которой каждый элемент занимает свое и только своё место, в противном же случае возникает хаос, *nirṛti* (Маламуд, 2005, с. 98–99). Сомнения, которые высказывает наставнику уче-

ник, — это и есть проявления не просто неведения, но неведения, отождествляемого с хаосом, отсутствия того, что должно находиться в сознании ученика: *nirṛti* в данном случае есть ситуация, при которой на месте истинного знания — знания о недвойственном Брахмане — находится ложное знание, признающее реальность различий (*bheda*), в частности, различия между Брахманом и адептом, стремящимся обрести освобождение, так что весь этот диалог представляет собой жертвоприношение, совершаемое учителем ради поддержания *ṛta*.

Особенно явственно это становится видно при сопоставлении текста *Upadeśa-sāhasrī* с наставлениями Праджапати относительно Атмана в части VIII Чхандогья-упанишады. Праджапати начинает своё наставление с описания Атмана (Чх.-уп. VIII.7.1; см. выше), и боги и асуры, слыша это, естественно, изъявляют желание узнать, что такое этот Атман и как он может быть познан. Но «Владыка творений» (так переводится с санскрита имя *Prajāpati*) даёт им сначала ложное наставление, говоря, что Атман — это тот *пуруша*, который виден в глазу (Чх.-уп. VIII.7.4). Асуры поверили в это и, довольные, удалились, но у Индры, тоже слушавшего эти наставления, возникли сомнения, и он вернулся к Праджапати, прося рассеять их. В конце концов, тот раскрывает Индре истину: Атман — это тот, кому глаз служит для зрения, ухо — для слушания и т.д., иными словами — это субъект всех ощущений (Чх.-уп. VIII.12.4). «И кто знает: “Да подумаю я это”, тот Атман; разум его божественный глаз. Поистине, видя этим божественным глазом — разумом — эти желанные [предметы], он наслаждается» (Чх.-уп. VIII.12.5) (Упанишады, 2000, с. 371).

Очевидно, в «Тысяче наставлений» учитель не пытается ввести ученика в заблуждение, как Праджапати — асуров. Но сходство видно в том, что в обоих случаях учитель наставляет ученика, как «Владыка творений» — Индру, у которого всё время появляются сомнения, и рассеивает их, всё более углубляя ту истину, которую ученик в конце концов должен осознать.

В содержательном аспекте основные положения тех наставлений, которые преподаёт учитель ученику, разъясняются в комментарии *Padayojanikā*, написанном Раматиртхой (*Rāmatīrtha*, XVI в.). Освобождение есть достижение такого состояния сознания, при котором тождество Атмана и Брахмана становится для адепта самоочевидным (*āvirbhāva*) (*Sakalavedopaniṣatsāropadeśasahasrī*, шифр V, 79, л. 1a). Естественно, существование Атмана-Брахмана невозможно вывести чисто логическим путём (*anumāna*), поскольку Атман лежит вне пределов эмпирического познания, а значит, и не может быть постигнут посредством логического вывода, имеющего дело только с материалом восприятия (*pratyakṣa*) или свидетельствами авторитетных текстов (*āgama*). Атман должен быть пережит как несомненная реальность, а не познан как объект среди других объектов, ибо он — то, благодаря чему вообще осуществляется всякое познание. При этом Раматиртха поясняет также, что целью адепта должно быть только освобождение (*mokṣa*) — в противном случае, если он имеет в виду ещё какие-то цели, помимо этой, его ждет неудача (там же). Это вполне естественно, ибо

всякий интерес к мирским целям есть проявление жажды (*trṣṇā*), привязанности к миру, показывающей, что ученик не стремится освободиться от восприятия эмпирической реальности как единственно подлинной и еще не вступил на путь к *мокше*. Лишь тот способен адекватно воспринять наставления учителя, кто, пребывая еще в плену иллюзии, созданной *майей*, стремится на практике пережить Брахман как реальность, а для этого необходима определенная дисциплина ума и тела, включающая, в частности, душевный покой (*śama*) как результат умения точно различать «внутренний орган» (*antaḥkaraṇa*) и его состояния (*vr̥tti*) и отличать их от Атмана (там же, л. 16). То, что Шанкара называет равнодушием к исполнению или неисполнению дхармы (*adharmā*), Раматиртха разъясняет именно как стремление к мирским целям (*adharmāḥ saṃcitolaūkika idānītanāḥ pramādaḥ kāmācāravādabhakṣaṇādīḥ*) (там же, л. 2а), указывая тем самым, что *adharmā* — это стремление к тому, что преходяще и потому не может быть истинным достижением.

Как видим, аргументативная структура первой части *Upadeśa-sāhasrī* Шанкары характеризуется диалогической формой, цель которой рассеять сомнения ученика относительно провозглашенных *шрути* истин и добиться *веры* его в свидетельства священных текстов. Знание здесь предполагает, помимо всего прочего, *доверие* ученика к тому, что говорится в Ведах и упанишадах, и учитель, ссылаясь на речения упанишад или Бхагавадгиты, берёт их не только как свидетельства авторитета, но и как предмет логического анализа, призванного показать их непротиворечивость и большую, чем у повседневного эмпирического опыта, достоверность. Аргументационная карта первой части трактата проста. Базисом аргументации выступает основное положение адвайты: эмпирический мир нереален, единственная реальность — Брахман, тождественный Атману, и человек должен преодолеть иллюзию существования мира, отличного от истинной реальности — Брахмана, чтобы осуществить высшую религиозную цель, провозглашаемую в *шрути* — обретение освобождения. Это положение служит основанием всей аргументационной структуры трактата и отправной точкой дальнейших рассуждений. Тезисы, опирающиеся на это основное положение, касаются интеллектуальных и нравственных свойств учителя и ученика, без которых любое наставление будет бесполезным.

Литература

Алексеев А.П. Философский текст: идеи, аргументация, образы. М., Прогресс-Традиция, 2006.

Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., Мысль, 1983.

Маламуд Ш. Испечь мир: Ритуал и мысль в древней Индии / Пер. с франц. В.Г. Лысенко. М., Восточная литература, 2005.

Рама Рао Паппу С.С. Концепция незнания с точки зрения веданты // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. М., Восточная литература, 2008. С. 119—125.

Упанишады / Пер. с санскр., коммент., исслед. и Приложение А.Я. Сыркина. 2-е изд. М., Восточная литература, 2000.

Filliozat J. Les origines d'une technique mystique indienne // *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. 1946. Т. 136. Р. 208–220.

Lacombe O. L' Absolu selon le Vedānta. Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1937.

Mayeda S. The Authenticity of the *Upadeśasāhasrī* Ascribed to Śaṅkara // *Journal of the American Oriental Society*. 1965. Vol. 85(2). Р. 178–196.

Potter K.H. *Upadeśasāhasrī* // *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. III: *Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his Followers* / Ed. by K.H. Potter. Delhi, Motilal Banarsidass, 1998. Р. 217–254.

Sakalavedopaniṣatsāropadeśasahasrī. Рукопись // Индийский фонд Института восточных рукописей РАН, шифр V, 79 (St. v. H. 102).

Srī Sankārācharya. A Thousand of Teachings / Transl. by *Swamī Jagadānanda*. Mylapore, Madras: Sri Ramakrishna Math, 1949.

The Brahmasūtra-Shāṅkarabhāṣyam with the commentaries *Bhāshya-ratnaprabhā*, *Bhāmatī* and *Nyāyanirnaya* by *Shrīgovindānanda*, *Vāchaspati* and *Ānandagiri*. Bombay: Nirnaya Sagar Press, 1934.

Tuck D. Lacuna in Sankara Studies: A Thousand Teachings (*Upadeśasāhasrī*) // *Asian Philosophy*. 1996. Vol. 6(3). Р. 219–231.

Summary

S.L. Burmistrov

Structure of Argumentation in the First Part of Śaṅkara's *Upadeśa-sāhasrī*

The topic of Śaṅkara's treatise *Upadeśa-sāhasrī* ("Thousand teachings") are pedagogic methods in *Advaita Vedānta* school of philosophy. They are based on the presupposition that a disciple knows and accepts fundamental teachings of the sacred texts. A teacher's aim is to allay a disciple's doubts concerning *Upaniṣadic* teachings and to demonstrate how they can be reconciled with the facts of everyday experience. This aim makes the structure of the treatise dialogical. Basis of argumentation is the thesis of Brahman as the only reality.

Key words: Śaṅkara, Brahman, Advaita Vedānta, ancient Indian pedagogy.

С. Л. Бурмистров

Религиозное сознание и понятие границы в философии Рамануджи и Мадхвы

Понимание религиозного сознания в религиозно-философских системах Рамануджи (XI в.) и Мадхвы (XIII в.) рассматривается в статье с точки зрения понятия границы: анализируются ключевые различия, разделяющие единую (с позиции адвайта-веданта) реальность на разные онтологические регионы, и выявляются религиозно-ритуалистические корни этих различий, связанные представлением о сакральном мировом порядке.

Ключевые слова: Рамануджа, Мадхва, вишиштадвайта, двайта, дхарма.

Что такое религиозность? На первый взгляд вопрос странен: кому-то он покажется нелепым из-за совершенной очевидности ответа, а кто-то воспримет его как настолько сложный, что непонятно даже, с какой стороны подступиться к нему. Однако ответ на него и не столь очевиден, как может показаться на первый взгляд, и не столь сложен, чтобы его вообще нельзя было рассматривать. Помимо всего прочего, религиозное сознание предполагает осознание себя как носителя веры, стремящегося реализовать определённый идеал, который предполагает чёткое *разграничение* мира на сферу профанную и сферу сакральную. При этом первая всегда описывается негативно — это «юдоль скорбей», мир страдания, из которого, однако, есть выход — во вторую сферу, сакральную, изображаемую как полнота всех совершенств и всех благих качеств. Естественно, для религиозности наличие божества или какого-то иного высшего Субъекта, задающего нормы религиозного поведения и схемы, в соответствии с которыми субъект веры должен перестраивать свое «я», вовсе не обязательно — в буддизме, например, такого Субъекта нет, хотя невозможно отрицать в нём наличие богатых и тонко разработанных практик изменения собственной личности, направленных на ее перестройку в соответствии с идеалами, заповеданными самим Буддой и мыслителями-буддистами. Само понятие границы, разделяющей эти две сферы, оказывается ключевым, и вопрос лишь в том, где проходит эта граница, каким образом она задаётся и может ли человек её преодолеть (и если может, то только своими усилиями или тут требуется помощь бога или иных сверхъестественных существ).

Эта тема далеко не проста и весьма обширна, поэтому, чтобы не пытаться объять необъятное, мы сосредоточимся в этой статье на индийской религиозности, конкретно — на веданте, причём лишь на двух её направлениях — вишиштадвайта-веданте Рамануджи и двайта-веданте Мадхвы. Такой выбор объясняется не только тем, что эти мыслители и основанные ими направления

индийской мысли изучены явно недостаточно — внимание исследователей сосредоточено в основном на адвайта-веданте Шанкары, — но и тем, что на фоне достаточно хорошо изученной адвайты, которой посвящена обширная исследовательская литература, в двайте и вишиштадвайте выявляются некоторые примечательные особенности индийского религиозного сознания, не столь явственно проступающие в других течениях индийской религиозной философии.

Адвайта-веданта Шанкары, как известно, основывается на тезисе о тождестве Брахмана и Атмана — безличного сакрального начала мира и индивидуальной души (точнее, нашего *истинного* «Я», которое отлично от эмпирической личности и составляет ее основу). В приписываемом перу Шанкары трактате «Сарва-сиддханта-санграха», в котором излагаются взгляды различных религиозно-философских школ Индии, в главе о веданте говорится, что человек, способный познать Брахман, — это человек, наделённый известными интеллектуальными и нравственными качествами: он должен быть способен различать вечное и не вечное, не стремиться к плодам своих благих дел как в этом мире, так и после смерти, уметь подчинять свои эмоции и, главное, быть искренне устремлённым к осуществлению религиозной цели веданты — освобождению от неведения и воссоединению с Брахманом (шлока 3: *nityānityavivekitvamihāmutraphalāsprhā | śamo damo mumukṣutvaṃ yasya tasyādhikāritā*) (The Sarva-siddhānta-saṅgraha of Śaṅkarācārya, 1909, p. 54). Религиозность требует здесь умения отличать то, что достойно поклонения, от «посюсторонней» реальности, воспринимающейся в адвайте как нечто такое, о чем нельзя говорить ни как о реальном, ни как о нереальном (*sad-asad-anīrvacanīya*). Уже здесь видно, насколько важна для религиозного сознания в адвайте способность *проводить границы* между религиозно ценным и профанным: последнее, согласно адвайте, не вечно, непостоянно, неустойчиво и поэтому все достижения человека в этой области рано или поздно пойдут прахом. Истинная реальность в этой философской системе неизменна, поэтому, очевидно, ни один предмет нашего эмпирического мира истинно реальным быть не может.

В вишиштадвайте познание божества даруется экстатической любовью к богу — *bhakti*. Согласно взглядам Венкатанатхи — одного из крупнейших представителей этого направления веданты, — *бхакти* представляет собой не просто любовь в обычном смысле слова, но постоянное и сильно эмоционально окрашенное размышление о божестве. Такое отношение к богу, состоящее в непрерывном размышлении о нём (*dhruvānusr̥ti*), и дарует в конце концов истинное знание о нём, взгляды же последователей адвайты, согласно которым для освобождения никакие эмоции не требуются и только отвлекают адепта от истинной цели, ложны (Dasgupta, vol. 3, 1952, p. 292–293). *Бхакти*, пишет Рамануджа в одном из главных своих произведений — «Ведартха-санграхе», — это переживание столь мощное и всеобъемлющее, столь полно захватывающее личность адепта, что, раз возникнув в душе, исключает все остальные человеческие интересы (*bhaktirapi niratiśayapriyānanyaprayojanasakaletaravaitṛṣṇyāvahajñānaviśeṣa*

eveti), обладание же таким знанием, даруемым *бхакти*, означает, что человек избран божеством и может обрести освобождение (*tadyukta eva tena pareṇātmanā varaṇīyo bhavātīti tena labhyata iti śrutyārthaḥ*) (Rāmānuja, 1956, p. 128).

Такое понимание *мокши* покоится на совершенно ином, чем у Шанкары, восприятии природы божества. Если в адвайте личностное божество — это второстепенная его форма, в которую ограниченный человеческий разум облакает его, когда еще не обладает достаточными навыками для того, чтобы мыслить Брахман как бескачественное нечто, пребывающее за пределами всяких возможностей языка и воображения, то в вишиштадвайте бог — это Личность *par excellence*, и Рамануджа в комментарии на «Брахма-сутры» прямо говорит, что само слово *Brahman* означает Высшую Личность (*puruṣottama*), свободную от всех несовершенств и своими благими качествами превосходящую всё, что человек может мыслить (*The Vedānta-sūtras with the commentary by Rāmānuja*, 1904, p. 4), и постигаемую лишь благодаря надлежащему сочетанию медитативных практик и преданного поклонения (*yugaladhyanārcana*) (Rāmānuja, 1956, p. 73). Высшее начало мира, понимаемое именно так, уже не может рассматриваться как свободное от каких бы то ни было качеств, ибо в этом случае его вообще невозможно отличить от абсолютного небытия, божество же — это бытие по преимуществу, это то, благодаря чему существует всё остальное, так что его можно рассматривать только как полноту всех благих качеств.

С этой точки зрения *мокша* не может уже достигаться благодаря всего лишь преодолению неведения, как в адвайте, да и само понятие *avidyā*, как указывает Рамануджа, внутренне противоречиво. Конечно, пишет он, можно допустить, что освобождение состоит всего лишь в избавлении от неведения и в познании Брахмана, но тогда следует задаться вопросом: в чём суть этого познания? Знание ли это речений *шрути* или иное, достигаемое посредством медитации (*upāsana*), по отношению к которой знание *шрути* есть только предварительное условие? Очевидно, одного знания *шрути* недостаточно для освобождения: это можно видеть на множестве наглядных примеров, когда люди, даже хорошо изучив Веды и Упанишады, всё же остаются в оковах сансары (*The Vedānta-sūtras with the commentary by Rāmānuja*, 1904, p. 11–12), так что подлинное знание Брахмана — это знание, которое в *шрути* обозначается как *dhyāna*, *upāsana* и т. п. (там же, p. 13), знание, которое в понимании Рамануджи представляет собой непрерывное памятование (*smaraṇa*) о божестве и всех его превосходных качествах (там же, p. 14–15).

Однако знание учения Вед и Упанишад — это *conditio sine qua non* освобождения, ибо помимо *шрути* у живого существа нет никаких возможностей получить хотя бы искру истинного знания, ведущего в конце концов к *мокше*; медитация же, обряды и аскеза представляют собой лишь реализацию этого знания на практике. Важно при этом понять учение *шрути* правильно, и вот здесь, говорит Рамануджа, адепты адвайта-веданты заблуждаются сами и вводят в заблуждение тех, кто им верит. Они утверждают, что высшая реальность

свободна от каких бы то ни было различий, ибо все они в конечном счёте иллюзорны: есть лишь одна-единственная истинная Реальность — Брахман. Но если считать, что Брахман представляет собой *sat-cit-ānanda*, как о нём говорят адвайтисты, то мы неизбежно придём к выводу, что он не может быть свободен от различий, ибо уже второй из компонентов этой трёхчленной характеристики Брахмана — *cit*, сознание — по определению предполагает проведение различий (хотя бы, например, между объектом сознания и самим сознанием, ибо сознание — это всегда сознание *чего-то*, какого-то предмета) (там же, р. 39–40).

Далее, то освобождение, о котором гласит *шрути*, тоже интерпретируется адвайтистами неправильно. Основной причиной закабаления в колесе перерождений последователи Шанкары полагают неведение (*avidyā*), но не задаются очевидным вопросом: благодаря чему, собственно, неведение существует? Каково его онтологическое основание (*āśraya*)? Таким основанием не может быть Брахман, ибо его природа, согласно самой же адвайте, — чистое сознание, которое, естественно, не может иметь ничего общего с неведением; основанием не могут быть и индивидуальные души, ибо они сами суть порождения неведения (Dasgupta, vol. 3, 1952, р. 176). Утверждая, что самоочевидный (*svayamprakāśa*), не нуждающийся для того, чтобы быть познанным, ни в каком отличном от него инструменте Брахман сокрыт от нас силой неведения, адвайтисты, по существу, вообще отвергают существование Брахмана, ибо если то, что считается самоочевидным в вышеописанном смысле, не являет себя, то это значит, что оно либо не самоочевидно, либо вовсе не существует (там же). Кроме того, можно задать адвайтистам и такой вопрос: является ли само неведение реальным или нереальным? Если оно нереально, то откуда берутся закабаление и сансара, полная страданий? Если же оно реально и при этом единственным источником его выступает Брахман (*avidyā* — это проявление творящей силы *майи* на индивидуальном уровне), то освобождение будет невозможным просто потому, что вечен Брахман, а значит, вечна и *майя* (*na sā mithyā darśanamūladoṣaḥ syāditi brahmaiva mithyādarśanamūlaṃ syāt | tasyāścānāditve 'pi mithyārūpatvādeva brahmaḍṣyatvenāivānāditvāttaddarśanamūlaparamārtha-doṣanābhyupagamācca brahmaiva taddarśanamūlaṃ syāt | tasya nityatvādanirmokṣa eva*) (Rāmānuja, 1956, р. 98–99). Далее, вызывает возражения и учение адвайты о нереальности всего, кроме Брахмана. В самом деле, если это действительно так, то нереальными становятся и наставления *шрути* — ведь они, очевидно, не тождественны Брахману. Но если так, то *шрути* — такое же порождение неведения, как и обычный материальный мир, и поэтому не могут быть источником знания об освобождении: *tasyā brahmavyatirikṭāyā avidyāparikalpitatvātprapañcabādhakajñānasyotpādatvaṃ na bhavati* (Rāmānuja, 1956, р. 101).

Таким образом, мы не можем, не впадая в противоречия, говорить о совершенной иллюзорности мира, а понимание неведения, никоим образом, конечно,

его не отрицая, следует пересмотреть. Неведение, согласно Раманудже, — это результат неверного восприятия, при котором некоторое А принимается нами за не-А, причём и сам предмет, и то, за что мы его принимаем, вполне реальны (Dasgupta, vol. 3, 1952, p. 179). Брахман есть, безусловно, высшая Реальность, бытие *par excellence*, однако это не значит, что всё остальное в силу своего отличия от него совершенно нереально: оно относится к Брахману как части — к целому, а он сам одновременно тождествен миру (как целое — совокупности своих частей, известным образом организованных) и отличен от него (как отличается целое от любой из своих частей) (там же, p. 194). Ссылаясь на многочисленные высказывания *шрути*, Рамануджа доказывает, что отношения Брахмана и мира — это отношения души и тела: *brahmayatiriktasya sarvasya vastuno brahmaṇaśca śarīrātmabhāvaṃ* (Rāmānuja, 1956, p. 121). Этот тезис базируется на ином, чем у Шанкары и его последователей, понимании сути причинности: в адвайте причина понимается как единственная реальность, следствия же — как всего лишь иллюзия, вишиштадвайта же основывается на понимании причинности как изменения модусов одной и той же субстанции, так что Брахман, вопреки возражениям адвайтистов, не претерпевает никакого ущерба для себя, трансформируясь в материальный мир (Dasgupta, vol. 3, 1952, p. 199). Если рассматривать Брахман и Вселенную как причину и следствие, то, конечно, невозможно отрицать их различие (*kārya-kāraṇayorbhedādanyatvaṃ*), однако в соответствии с текстом *шрути* их можно понимать как не отличающиеся друг от друга (*ārambhaṇādīśabdebhyo 'nanyatvaṃ*) (Vishistadwaitadhikaranamala, 1902, p. 41), — так пишет Рамануджа в одном из своих трудов, а в комментарии к нему поясняет, что отношения божества и мира можно сравнить с отношениями, например, глины и вылепленного из неё горшка: никто, конечно, не станет утверждать, что они — совершенно одно и то же, однако о них невозможно говорить и как о совершенно различных. «По причине отсутствия сущностных различий в природе горшка заключена природа глины» (*ananyatvādeva ghaṭasattve mṛtsattvamapi bhavatyeva*), и точно таким же образом в самой природе Вселенной заключена сущность божества (там же, p. 42).

Всё это возможно благодаря тому, что у Брахмана, согласно Раманудже, есть одно немаловажное свойство: помимо всех прочих благих качеств, он обладает также абсолютной свободой по отношению к собственной природе. Ничто во Вселенной не может иметь другую форму, другую природу, другие возможности, чем оно уже имеет, и только Брахман, будучи отличным от всего сущего, обладает всеми мыслимыми природами и возможностями, так что он может быть всем сущим одновременно, не теряя при этом ни своего единства, ни прочих благих качеств: *brahmayatiriktasya kasyacidapi vastuna ekasvabhāvasyaikakāryaśaktiyuktasyaikarūpasya rūpāntarayogaḥ svabhāvāntarayogaḥ śaktyantarayogaśca na ghaṭate | tasyaitasya parabrahmaṇaḥ sarvavastuvijāṭīyatayā sarvasvabhāvatvaṃ sarvaśaktiyogaścetyekasyaiva vicitrānantarūpatā ca punarapyanantāparimitāścaryayogenaikarūpatā ca na*

viruddheti vastumātrasāmyādvirodhacintā na yuktetyarthaḥ (Rāmānuja, 1956, p. 119). Всё это означает, что освобождение, о котором говорят индийские религиозные философы, представляет собой, согласно доктрине вишиштадвайты, обретение абсолютной свободы от каких бы то ни было оков, связанных со спецификой собственной природы человека — природы неизбежно ограниченной, не обладающей, на первый взгляд, и самой ничтожной долей той божественной полноты всевозможных благих качеств, которая свойственна Брахману. Но это только на первый взгляд, так как в действительности индивидуальные души столь же безграничны и являют собой ту же полноту знания, что и Брахман, однако неведение и порождаемая им карма омрачают их и налагают на них иллюзорные ограничения: *jīvātmanaḥ svayamasāṅkucitāparicchinnanirmalajñānasvarūpāḥ santaḥ karma-rūpāvidyāveṣṭitāstattatkarmānurūpajñānasāṅkocamāpannaḥ* (там же, p. 117). Мокша, таким образом, предполагает снятие всех иллюзорных ограничений и осознание того факта (о котором прямо сообщается в *шрути*), что индивидуальная душа — это часть божества и единственный путь спасения из скованного цепями причинно-следственных связей мира — это осознание своего сущностного единства с божеством и при этом осознание себя лишь частью божества.

Для того, кто обрёл освобождение, меняется даже природа связи со всяческой телесностью: до освобождения душа была соединена с тем телом, которое было порождено кармой всех предшествующих деяний этой души, теперь же, после достижения мокши, эта связь становится произвольной (*dehendriyādusaṃyogo muktasyāsti ca nāsti vā yathechchamubhayaṃ*) (*Vishistadwaitadhikaranamala*, 1902, p. 141). Так как всякое закабаление обусловлено кармой, то душа, избавившаяся от неё, естественным образом обретает освобождение и воссоединяется с Брахманом. Свобода, о которой Рамануджа говорит применительно к Брахману, становится естественным свойством и освобождённой души — хотя бы уже потому, что Атман и Брахман, различаясь, образно говоря, по «масштабу», по существу своему остаются тождественными друг другу, а значит, и индивидуальная душа становится причастна той же свободе, которая свойственна изначально свободному Брахману. Свобода от любого зла, от любого недостатка, исполнение любых желаний, всеведение и блаженное созерцание божества во всём его великолепии — таковы свойства освобождённой души (Kumarra, 1934, p. 321).

В дальнейшем эти представления развиваются, оформляясь в виде вполне теистического учения, в котором божество начинает уже играть примерно ту же роль, что и в авраамических религиях. Так, позднесредневековый представитель вишиштадвайты Мегханадари говорит, что даже карма зависит от воли бога, ибо наши действия дают те или иные плоды в зависимости от того, приносят ли эти действия удовлетворение божеству, так что благие (или неблагие) дела порождают в душе известную склонность творить добро (или зло) и далее (Dasgupta, vol. 3, 1952, p. 349). Воля бога, дарующего человеку награду или

наказание в зависимости от того, чем он занимался в течение жизни, оказывается фактически детерминированной нашими действиями, то есть, по существу, несвободной.

Из этой же философской традиции выросла и еще одна религиозная доктрина — учение о *prapatti* — всецелой преданности божеству, понимаемой как высшая религиозная ценность. Ложные воззрения отделяют душу от божества и побуждают её искать бога, но обрести его она может лишь тогда, когда полностью перестанет полагаться в этом деле на свои собственные силы и знания и вверит себя воле бога, который может раскрыть ей себя, что и будет в этой традиции высшим религиозным достижением (там же, р. 375). Человек здесь вообще, в конечном счете, не властен над собственной душой, и если он не понимает этого, то само это непонимание препятствует достижению им этой предельной религиозной цели. Человек не может сам, по собственному желанию быть добрым или злым — всё это зависит от бога, который сам делает человека таким, каким посчитает нужным (там же, р. 304). Невозможно не увидеть здесь поразительного сходства с учением Жана Кальвина; правда, сходство это вполне может быть и случайным, однако вопрос этот столь сложен, что требует отдельного специального анализа, сейчас же он в наши задачи не входит.

Вишиштадвайта послужила концептуальной основой такого мощного и влиятельного религиозного движения в Индии, как вайшнавизм. В этой традиции сами представления о высшей религиозной цели были радикально переосмыслены: на место *мокши*, которая была высшим смыслом всех религиозных практик в адвайте, была поставлена *бхакти* — экстатическая, самозабвенная любовь к божеству; *мокша* же стала восприниматься как всего лишь «побочный эффект» *бхакти*, причём даже далеко не всегда желательный: один из вайшнавских учителей говорил даже, что *мокша* — это своеобразное наказание для тех, кто отвернулся от служения богу (Ватман, 2005, с. 219–220). Более того, вайшnavы «перевернули с ног на голову» отношение личностного и безличного Брахмана, отражённое в текстах адвайты: если в последней безличный Брахман — высшее из всего сущего, Сущее как таковое, то для вайшнавизма он — всего лишь низший аспект божества, открывающийся тем, кто стремится к реализации высшей религиозной цели, но не в силах постичь всю полноту божественной сущности; познание Брахмана (безличного аспекта божества) — это лишь первая ступень богопознания, тогда как высшая — это познание личностного бога, Бхагавана (там же, с. 184–185). При этом отрицание «мирских» различий заходит в этой системе столь далеко, что отрицается даже значение варновых и кастовых различий — то есть значение принципа ритуальной чистоты, составляющего основу индийского общества. «Кастовые различия не затрагивают природы души. В лучшем случае они принадлежат телам и определяют обязанности, которые имеют различные лица по отношению к обществу. Но каста не имеет никакого отношения к свойствам души» (Радхакришнан, 1994, т. 2, с. 660). *Дхарма*, частью которой является, естественно, и система варн и каст (*jāti*), в философии

Рамануджи оказывается достаточно относительной: исполнение её предписаний необходимо, однако сами они имеют лишь инструментальное значение — они нужны лишь для того, чтобы помочь человеку познать бога, но сама по себе *дхарма* не является чем-то сакральным, как в философии дуалистической веданты.

Взгляды, в некоторых деталях сходные с философией вишиштадвайты, но в принципиальных вопросах существенно иные проповедовал и ещё один представитель веданты — Мадхва, родоначальник третьего ведущего направления в этой религиозно-философской системе — двайта-веданты. Уже в самом названии его учения зафиксировано главное его отличие от других направлений веданты — безусловное различие между индивидуальной душой (*jīva*) и божеством (*īśa*). В отличие от адвайта-веданты, Мадхва утверждает, что между душой и божеством имеется вполне *реальное* различие и его нельзя считать лишь иллюзией, плодом неведения, как это было у Шанкары; в отличие от вишиштадвайта-веданты, Мадхва полагает, что это различие не сводится лишь к разнице «масштаба» и представляет собой различие *сущностное*, не устранимое никакими средствами. Все священные тексты, в которых утверждается единство индивидуального «я» и Брахмана или возможность обретения этого единства через освобождение от уз сансары, основатель двайта-веданты без особых колебаний объявляет ложными (Dasgupta, vol. 4, 1955, p. 57). Мир поэтому можно считать реальным и, естественно, кардинально отличным от Брахмана. Весь мир пронизан различиями, которые воспринимаются в этой системе, в отличие от адвайты, как реальные, и основные среди них — это различия 1) между богом и индивидуальной душой, 2) между разными душами, 3) между богом и материей, 4) между разными формами материи и 5) между материей и индивидуальной душой (там же, p. 57). Спасение, как и в вайшнавизме и вишиштадвайте, достигается, согласно Мадхве, исключительно благодаря милости божества, которая, однако, в отличие от вишиштадвайты, распространяется далеко не на всех: демоны ни при каких обстоятельствах не могут обрести освобождение и обречены вечно существовать в сансаре; двайта оказывается, таким образом, единственной в Индии религиозно-философской системой, в которой принимается тезис о вечном проклятии некоторых живых существ (там же, p. 58). В отличие от вишиштадвайты, онтологическая граница между божеством и индивидуальными душами сохраняется, согласно Мадхве, даже в состоянии освобождения, так что невозможно считать души и материальный мир, как это делал Рамануджа, телом божества. Граница между человеком, даже обретшим освобождение, и Вишну принципиально непреодолима: *vijānato tūner ātmā vāyur apī tāḍṛg eva bhavati na tu sa eva bhavati* (Madhva, 1922, s. 17). Основным же методом, посредством которого может быть достигнуто освобождение, является *бхакти*, без которого бесполезны любое знание, любые религиозные практики и которое одно может спасти человека даже из самых глубокой преисподней и очистить его от самого страшного греха (Dasgupta, vol. 4, 1955, p. 58).

Согласно двайта-веданте, реален не только Брахман, но и мир, и индивидуальные души, и узы страстей и неведения, привязывающие их к сансаре и препятствующие видению божества, так что, в отличие от адвайты, даже после освобождения душа не теряет своей индивидуальности — она приближается к богу, но не растворяется в нём и всё равно остаётся самой собой. Закабаление не является чем-то иллюзорным, ибо оно воспринимается нами как реальное, и даже чисто логически невозможно доказать его иллюзорность, ибо само доказательство будет частью нашего мира, то есть той реальности, что, согласно адвайте, закабалает нас, а в этом случае либо само доказательство будет реальным (что сделает реальным, строго говоря, и весь остальной мир, а это не соответствует монизму адвайты), либо оно будет нереальным, то есть не будет доказательством (там же, р. 63). Далее, не подлежит сомнению также различие между душой и материей, ибо материальный предмет не может быть субъектом познания, а то, что душа есть познающий субъект, очевидно (там же, р. 67–68). Несомненно также и различие между разными душами: в противном случае — если бы истинным было мнение адвайтистов о тождестве всего сущего Брахману, а следовательно, и о тождестве всего сущего между собой, — не было бы разницы между освобождёнными и неосвобождёнными душами (там же, р. 71).

Что такое религия, если принимать ту систему верований, которая предлагается двайта-ведантой? В этом отношении система Мадхвы ближе к вишиштадвайте, чем к адвайте, ибо Мадхва, как и Рамануджа, принимает любовь к божеству (*bhakti*) как единственное осмысленное средство достижения того высшего состояния души, которое кардинально отличается от любых мирских, обычных состояний и предполагает непосредственное общение с богом. Своеобразие двайты, отчасти сближающее её с авраамическими религиями, состоит в том, что бог в ней может в своём изначальном, божественном виде являть себя в сотворённом им мире. Учение об *аватарах* предполагает, что бог является в мир во всей полноте своих божественных качеств, что та форма, в которой он являет себя людям, тождественна той, в которой божество пребывает само по себе, а делает это бог для того, чтобы восстановить истинную *дхарму*, которая после каждого явления божества лишь до поры до времени существует в своём изначальном, дарованном богом виде, а затем начинает постепенно искажаться (Mesquita, 1997, s. 29). Конечно, отличия двайты от, например, христианского вероучения всё равно остаются существенными: бог в теологии двайты являет себя миру во всей полноте своей мощи, явления эти не уникальны и происходят регулярно, ибо *дхарму* необходимо поддерживать и восстанавливать постоянно, и, разумеется, никакой речи не идёт о страданиях бога, добровольно отдающего себя на мучительную смерть ради блага сотворённых им существ. Но примечательно то, что в обоих случаях у верующего есть — хотя бы в принципе — возможность вступить в контакт с божеством, не оставляя этого, посястороннего мира: с воплощённым вторым лицом Троицы (Христом) обща-

лись апостолы, восприняв от него учение, и перед ним же будут давать ответ за свою земную жизнь те, кто будет жив к моменту Второго Пришествия и Страшного Суда (те, кому не придётся воскресать, когда Христос придёт во второй раз); нечто подобное — но далеко не тождественное — мы видим и в учении об *аватарах*, в лице которых сам бог вступает в общение с человеком, наставляя людей и восстанавливая среди них истинную *дхарму*. Бог даже в воплощённой форме сохраняет всю полноту своего божественного сознания: «Я — самосу́щий и всесовершенный» (*aḥam eva svatantraḥ paripūrṇaḥ*) (там же, s. 31).

Всё это, естественно, ставит перед мыслителями двайты проблему телесности бога. В самом деле, каково то тело, в котором является перед нами бог как *аватара*? На это Мадхва даёт вполне ожидаемый ответ: это божественная — отличная, следовательно, от нашей, человеческой (в противоположность утверждениям адвайты), — телесность, состоящая из чистого бытия-сознания-блаженства; любопытно при этом, что вместо обычного для других направлений веданты *saccidānanda* Мадхва говорит о *sajjñānānanda*, заменяя *cit* («мышление») на *jñāna* («знание») (там же, s. 32).

Как видно, «Иной Мир», *ganz Anderes*, на достижение которого направлены все религиозные практики (не только в веданте), в двайте является к человеку сам, проявляет активность, смысл которой — не просто восстановить *дхарму*, но и содействовать тому, чтобы человек сам, памятуя о боге, поддерживал и исполнял ее, ибо она — такое же проявление воли божества, что и *шрути*, да и собственные тексты Мадхвы, которые он, судя по его же собственным высказываниям, считал результатом вдохновения, ниспосланного непосредственно Вишну (там же, S. 69). Активным началом выступает бог, человек же может лишь воспринять знание, посылаемое богом, для чего, естественно, необходимо известным образом изменить себя — как минимум, научиться точно и полно осуществлять *дхарму* как проявление божественной воли. Учитывая такой статус *дхармы*, неудивительно, что Мадхва однозначно требует исполнения всех предписанных традицией обрядов и соблюдения правил ритуальной чистоты, не ограничиваясь только психотехникой (Glaserapp, 1923, s. 80). *Дхарма* в двайте не только является манифестацией божества в мире, но и не может быть познана помимо *шрути*, ибо никакое обычное человеческое познание не может быть свободно от заблуждений (Mesquita, 2000, s. 60). Всё это выводит *дхарму* за пределы человеческого мира, так что человек, соблюдающий её, сам, по существу, выходит за пределы человеческого. Соблюдение *дхармы* означает в данном случае, что сакральное пространство уже не ограничивается тем участком земли, на котором совершается ритуал, и сакральным становится всё пространство, в котором существует человек, всё, что он делает — иными словами, само соблюдение предписаний *шрути* делает священным и любую деятельность, и человека, осуществляющего её. Адепт посредством соблюдения *дхармы* делает возможным получение милости Вишну, без которой никакое освобождение невозможно (там же, s. 108).

Бог у Мадхвы не только дарует освобождение — он является также и путём к полному познанию мира, и философ прямо говорит об этом: «Если познано божество, познано тем самым и всё, сотворённое им» (там же, s. 150). Здесь Мадхва ссылается на текст *шрути*, а именно — на Чхандогья-упанишаду: «Подобно тому, дорогой, как по одному комку глины узнается всё сделанное из глины, [ибо всякое] видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — глина; подобно тому, дорогой, как по одному куску золота узнается всё сделанное из золота, [ибо всякое] видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — золото; подобно тому, дорогой, как по одному ножкику для ногтей узнается всё сделанное из железа, [ибо всякое] видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — железо, — таково, дорогой, и это наставление» (Чхандогья-упанишада, 1965, с. 109). Конечно, из этого ещё нельзя сделать вывод (который сделали бы адвайтист и последователь вишиштадвайты), что Вишну и сотворённая им Вселенная — одно и то же (полностью или хотя бы по природе), но это свидетельствует о том, что, согласно *шрути*, познание божества ведёт также и к познанию мира; свои слова Мадхва иллюстрирует таким примером: если мы говорим, что полностью узнали деревню, то имеем в виду, что знаем её жителей, их обычаи и личные особенности и т. п. (Mesquita, 2000, s. 150–151).

В двайта-веданте любовь к божеству, поклонение ему и познание его связаны друг с другом гораздо теснее, чем в других направлениях веданты. Невозможно познать бога, не поклоняясь ему и не испытывая экстатической, всепоглощающей любви к нему; невозможно и любить бога, если не стремиться познать его, что возможно только при надлежащем изучении *шрути*. При этом, очевидно, эта любовь вовсе не является безответной: сам Вишну стремится привести своих адептов к религиозной цели, провозглашаемой священными текстами (там же, s. 112).

Как видим, основой религиозного сознания у Мадхвы является не просто поклонение божеству, но поклонение активное, требующее точного и полного исполнения всех предписаний священных текстов, ибо лишь это может раскрыть человека для божественной любви и милости. Самостоятельно обрести спасение и освобождение человек не в силах, поэтому религиозность здесь, как и, например, в христианстве или исламе, предполагает упование на милость божества, и человек в двайте оказывается, в отличие от системы Шанкары, целиком и полностью зависящим от сверхъестественной силы, имеющей принципиально личностный характер, — от Вишну.

Более того, из тезиса о различии между разными душами (а это, как было сказано выше, составляет один из ключевых моментов религиозной философии двайты) непосредственно следует, что *мокша* будет, во-первых, разной для разных душ, а во-вторых, для некоторых душ и вовсе недоступной и даже нежелательной — пребывание пред ликом Вишну будет для них много более мучительным, чем страдание в аду (Betty, 2010, p. 218–219). Это значит,

в свою очередь, что даже само *бхакти* может практиковаться далеко не всеми — есть те, кто в принципе, по самой сути своей не предназначен для религиозного спасения. Религиозность, таким образом, оказывается у Мадхвы особым божественным даром, получение которого не зависит от воли человека. Быть верующим здесь — уже есть проявление особой милости божества.

С другой стороны, мы видим в философии Рамануджи представление о человеке (или, шире, о любом живом существе) как творении бога, которое, однако, всегда, независимо от своих личных качеств, имеет возможность реализовать высший религиозный идеал, в качестве коего выступает в вишиштадвайте, как было сказано выше, не столько *мокша*, сколько *бхакти*. У Мадхвы религиозность и тем более — способность достичь религиозного идеала дана не всем, так что в двайте между человеком религиозным и человеком нерелигиозным пролегает непреодолимая, онтологическая граница. Тезис о различии душ, не принимавшийся в вишиштадвайте, предполагает, что есть души, принципиально не способные исполнять предписания *шрути* и, более того, не нуждающиеся в этом, в то время как в философии Рамануджи бессмысленно вообще говорить о способности или неспособности исполнять *дхарму*: она обязательна для каждого, кто стремится к *мокше*, ибо для начинающего адепта она — средство очищения сознания и инструмент управления эмоциями, а для того, кто далеко продвинулся на пути религии, — естественное следствие дисциплины ума и чувств (Hiriyanna, 2005, p. 411). Различие между душами, конечно, тоже имеет место, но оно не является онтологическим. Некоторые души более склонны к психотехническим практикам — для них предпочтительнее путь медитации; другие легче выражают свою религиозность в служении богу, в совершении ритуалов, в *бхакти* — таким предпочтительнее путь чисто религиозного поклонения; однако ни один из этих путей, говорит Рамануджа, не является наилучшим по сути (Betty, 2010, p. 217). Безусловно, известная дисциплина тела тоже необходима, однако, насколько можно судить по текстам Рамануджи, много важнее для него дисциплина эмоций, которая и составляет сущность *бхакти*.

Специфика религиозного сознания в двайте и вишиштадвайте, как очевидно следует из сказанного, различна, и это различие заключается, во-первых, в том, что граница сакрального и профанного может восприниматься по-разному. В двайте она сущностна и потому уже непреодолима, и даже само блаженство, которое испытывают души, предстоя перед ликом Вишну, у разных душ оказывается различным не только по интенсивности, но и по качеству (там же, p. 218). Бог (почти как в авраамических религиях) отличается от мира и душ столь радикально, что его не могут затронуть никакая нечистота и никакое неизбежное несовершенство мира, что прочерчивает в религиозном космосе двайты ещё одну границу: наряду с онтологической границей между религиозно одарёнными и религиозно бессильными душами есть такая же онтологическая граница между религиозно одарёнными душами и богом, так что «всё сущее» (в которое входит, естественно, и сам Вишну) оказывается разделено

по меньшей мере на три региона — профанная сфера (души, не способные к религиозной практике), сакральная сфера (души, способные быть религиозными и, что особенно важно, осуществляющие эту способность на практике) и Центр (Вишну, который недостижим и к которому можно в самом лучшем случае асимптотически приближаться). Тем самым Мадхва сохраняет бога как Абсолют, никак не связанный с сотворённым миром и ни в каком смысле не зависящий от него: ведь если считать вслед за Рамануджей, что мир и души суть тело Брахмана, то Брахман оказывается в той или иной степени поражён всеми присущими им несовершенствами.

Как видим, в двайте и вишиштадвайте (впрочем, как и в недвойственной веданте Шанкары) существенным для религиозного сознания оказывается вопрос о границах. В самом деле, существуют ли реально границы или же они, в соответствии с положениями философии Шанкары, представляют собой лишь *upādhi*, результат ложного понимания природы мира, человека и бога и должны быть в конечном счёте устранены из нашего сознания? И если это не так, то все ли границы реальны или какие-то из них всё же являются ложными различиями? Именно в этом вопросе расходятся последователи Рамануджи и Мадхвы, и этот вопрос оказывается одним из принципиально важных в понимании природы религиозности в веданте.

Кое-что помогут прояснить соображения, относящиеся скорее к представлениям о пространстве, свойственным древнеиндийскому (да и, видимо, любому древнему) обществу. Применительно к Индии это очень точно замечает Шарль Маламуд: одним из ключевых моментов структуры пространства в представлениях древнеиндийского общества была граница между миром организованным (деревня, *grāma*) и миром, лежащим за пределами организованного пространства, чужим и опасным хаосом (лес, *āraṇya*). «Напротив деревни — *аранья*. Это слово, которое привыкли переводить как “лес”, в действительности означает “иное, чем деревня”. И снова этимология проливает истинный свет на значение, которое приписывает словам живая практика языка: *аранья*, “лес”, производное от слова *araṇa*, “чужой”, связанного с индоевропейским корнем *al, *ol, который лежит в истоке латинских слов *alius*, *alter*, *ille* (соответственно “чужой”, “другой (один из двух)”, “тот”). Деревня здесь, а лес там. Точно так же лес есть то место, куда идут, когда отдаляются от деревни» (Маламуд, 2005, с. 121). Иными словами, «лес» — это мир чужой и чуждый, мир непонятный и поэтому небезопасный, это мир, в котором обитают хищные звери и дикие люди, не ведающие *дхармы*. С другой же стороны, деревня, деревенский мир — это мир организованный, привычный и «благоустроенный», в котором все пребывает в порядке, причём в порядке особом, имеющем сакральное значение. Это космический порядок, созданный богами в изначальные времена, и его нарушение, естественно, приведёт к самым катастрофическим последствиям, так что поддержание его жизненно важно для самого существования мира.

В двайта-веданте перед нами две сферы — профанная и сакральная (пока не будем сейчас затрагивать Вишну, о роли которого в космосе двайты скажем позднее). Переход из одной в другую возможен, но не для всех: человек может оставаться в профанной сфере, обладая религиозными способностями, но не ведая о необходимости реализовывать их, не зная о *дхарме*; для такого человека, в отличие от тех, кого Вишну не одарил своей милостью, переход из профанной сферы в сакральную никогда не будет закрыт. Источником и самой *дхармы*, и знаний о ней является, как говорилось выше, бог, и уже хотя бы поэтому вселенский порядок, который она в себе воплощает, имеет божественное происхождение. В ведийской религиозной практике ритуал имел целью поддержание вселенского порядка (*rta*) и противостояние хаосу (*nirṛti*), сам же порядок был порядком в значительной мере временным: «Непрерывность жертвоприношения есть условие полноты мира. Жертвоприношение без лагун, мир без дырок — это *рима* (*rta*), “точная подгонка”: правильное действие в ритуальной работе является одновременно и образом и причиной гармоничного чередования дней и ночей, последовательности времён года и дождей, выпадающих в нужный момент» (там же, с. 98—99). В двайте понимание порядка уже, естественно, значительно более развито: это порядок и временной, и пространственный, и социальный, это порядок действий, которые человек должен совершать в течение дня, исполняя ритуалы, это пространственное расположение социальных страт в пределах деревни и порядок их взаимодействия — иными словами, порядок и *дхарма* фактически приравняются в двайте друг к другу и освящаются светом Вишну, который даровал человечеству эту *дхарму*.

В противоположность этому, мир профанный — тот мир, обитатели которого не имеют ни возможности, ни желания быть религиозными и вступать в какое бы то ни было общение с Вишну, — представляет собой в этой схеме воплощение хаоса, «кромешной тьмы», в которой нет никакой упорядоченности и которая не ведаёт велений Вишну. Естественно, всё это происходит, если следовать логике Мадхвы, по воле самого же Вишну, всеблагость которого при этом оказывается под вопросом, и оправдание бога становится важной задачей последователей двайты в их дискуссиях со сторонниками других религиозно-философских школ. Профанная сфера — это, по существу, та самая *āgaṇa*, о которой говорит Ш. Маламуд, это сфера потусторонняя, где нет законов и где никто не ведаёт своего места в мире.

Над этими двумя сферами возвышается, не затрагиваемый ими, сам Вишну — источник *дхармы*, податель всех благ, полнота всех благих качеств (потому, согласно комментарию Мадхвы на «Брахма-сутры» Бадараяны, он и называется Брахманом: *bṛhanto hy asmin guṇāḥ* (Dasgupta, vol. 4, 1955, p. 111)). Он не воспринимается здесь, в отличие от адвайта-веданты, как *anīrvacanīya*, невыразимый, неопиcуемый — вовсе нет, о нём вполне можно говорить, и религиозные поэты именно это и делают; потом, если бы Вишну и в самом деле был *anīrvacanīya*, ему было бы невозможно поклоняться, а следовательно, невоз-

возможным было бы и достижение религиозного идеала — всецелой преданности божеству. Из всего сказанного видно, что самым «небезразличным различием» (*difference that makes the difference*), если пользоваться терминологией Грегори Бейтсона, оказывается в два раза различие *дхарма/адхарма*, и Вишну является ее источником. Из того, что он сам, по своей воле решает, кому даровать способность к религиозному видению, а кого лишить таковой и обречь на вечные скитания в сансаре или на мучения в аду, следует, что бог оказывается в этой системе *дифференцирующим субъектом*, — тем ключевым элементом мироздания (включая сюда всё сущее, то есть и бога тоже), который проводит различие между системой и внешним миром.

Иная картина предстаёт перед нами в вишиштадвайте. Если у Мадхвы границы между разными частями реальности прочерчены самим божеством, то в вишиштадвайте *дифференцирующим субъектом* выступает уже сама непросветлённая личность: она не ведает о необходимости религиозной практики, не знает, что такое *бхакти*, а если и знает, то не понимает, зачем оно нужно, — иными словами, она сама прочерчивает границу между богом и человеком, ибо неведение, как было сказано выше, не является здесь, в отличие от адвайта-веданты, порождением творящей силы Брахмана и представляет собой всего лишь феномен индивидуального религиозного (то есть в данном случае, конечно, безрелигиозного) сознания. Если обратиться опять к противопоставлению хаоса и космоса, то можно сказать, что граница между пространством порядка и хаосом в вишиштадвайте оказывается в высшей степени проницаемой. Человек сам может решать, на какой стороне быть, и перемещаться через эту границу настолько свободно, насколько позволяет ему его собственная природа; предпочтительно, естественно, перемещение из области *адхармы* в область *дхармы*, но, во всяком случае, никто не запрещает человеку двигаться и в обратную сторону. Можно задать логичный вопрос: кто в этом случае является источником дифференциации? Если у Мадхвы здесь всё понятно, то применительно к вишиштадвайте этот вопрос не так прост: здесь нет явного источника разграничения, ибо сама граница подвижна. В мироздании вишиштадвайты она проходит скорее внутри самого человека, который может либо раскрыть себя божеству и осознать себя его частью, либо так и оставаться в профанном мире. Исполнение ритуалов и соблюдение *дхармы* здесь тоже, конечно, необходимы, но они здесь нужны скорее для того, чтобы совершенствовать душу человека и, подняв её до того уровня, на котором она станет способна к *бхакти*, к единению с божеством, помогать ей удерживаться в этом состоянии. Брахмана нельзя назвать единственным или даже главным «разграничителем» мира, ибо он не устанавливает границы между сакральным и профанным мирами жёстко и безусловно — если он и проводит их, то так, что они не являются для индивидуальных душ непреодолимыми. В мироздании вишиштадвайты, скорее, сама душа отделяет себя от Брахмана, однако может и разрушить эту границу и осознать себя частью божества. Пребывание души в сакральном или профанном мире зависит от её собственных

установок и поведения, и, в отличие от жёстко организованного и больше напоминающего кастовую систему традиционного индийского общества космоса Мадхвы, Вселенная Рамануджи ближе к ритуалистическому космосу ведийской эпохи — с той лишь разницей, что внешний ритуал, столь важный для мировосприятия людей времен Вед, здесь отступает перед внутренним ритуалом, внешним проявлением которого оказывается поведение, соответствующее *дхарме*, и перед эмоционально насыщенной, но от этого не теряющей своей строгой упорядоченности религиозной практикой, центральным моментом которой выступает *бхакти*.

Из сказанного видно, сколь велика значимость понятия границы для понимания феномена религиозности и, в частности, религиозного сознания. Но *religious* всегда разграничивает мир — на праведников и грешников, на правых и неверных, наконец, на мирян и людей, профессионально занимающихся религиозными практиками. Однако это деление в конечном счёте представляет собой проявление фундаментальной дихотомии, составляющей ядро (или, по крайней мере, один из элементов ядра) религиозности — деление всего сущего на сакральное и профанное. Вопрос лишь в том, как преодолевается эта дихотомия и преодолевается ли вообще. В вишиштадвайте эта граница, как мы видели, прозрачна, у Мадхвы же остаётся непреодолимой.

Литература

- Ватман С. В.* Бенгальский вайшнавизм. СПб., изд-во СПбГУ, 2005.
- Маламуд Ш.* Испечь мир: Ритуал и мысль в древней Индии / Пер. с франц. В.Г. Лысенко. М., Восточная литература, 2005.
- Радхакришнан С.* Индийская философия. В 2-х тт. СПб., Стикс, 1994.
- Чхандогья-упанишада* / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., Наука, ГРВЛ, 1965.
- Betty S. Dvaita, Advaita and Viśiṣṭādvaita: Contrasting Views of Mokṣa* // *Asian Philosophy*, 2010, Vol. 20(2), p. 215–224.
- Dasgupta S.N.* A History of Indian Philosophy. 5 vols. Cambridge, Cambridge University Press, 1952–1962.
- Glaserapp H. von.* Madhvas Philosophie des Vishnu-Glaubens. Bonn, Leipzig, Kurt Schroeder Verlag, 1923.
- Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. Delhi, Motilal Banarsidass, 2005.
- Kumarappa Bh.* The Hindu Conception of the Deity as Culminating in Ramanuja. L., Luzac & Co., 1934.
- Madhva's (Ānandatīrtha's) Kommentar zur Kachaka-Upaniṣad: Sanskrit-Text in Transskription nebst Übersetzung und Noten* / Hrsg. von B. Heimann. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1922.
- Mesquita R.* Madhva und seine unbekanntenen literarischen Quellen. Wien, Institut für Indologie der Universität Wien, 1997.
- Mesquita R.* Madhva: Viṣṇutattvanirṇaya. Annotierte Übersetzung mit Studie. Wien, Institut für Indologie der Universität Wien, 2000.
- Rāmānuja. Vedārthasaṃgraha* / Introd., critical ed. and transl. by J.A.B. van Buitenen. Poona, Deccan College, 1956.

The Sarva-siddhānta-saṅgraha of Śaṅkarācārya / Ed. and transl. by M. Raṅgācārya. Madras, Government Press, 1909.

The Vedānta-sūtras with the Commentary by Rāmānuja / Transl. by G. Thibaut. Oxford, Clarendon Press, 1904.

Vīṣṭadwaitadhikaranamala: A Work on Vedānta Philosophy of Rāmānuja / Compiled by Pandit Sudarshanācārya Punjabi. Benares, Tara Printing Works, 1902.

Summary

S.L. Burmistrov

Religious consciousness and the concept of border in the philosophy of Ramanuja and Madhva

The phenomenon of religious consciousness in the philosophical systems of *Rāmānuja* (XI century) and *Madhva* (XIII century) is analyzed sub specie the concept of difference: key borderlines divide unitary (from the standpoint of Advaita Vedānta) reality into different ontological regions rooting in Hindu ritualistics intimated with the concept of sacral world order.

Key words: *Rāmānuja, Madhva, viśiṣṭādvaita, dvaita, dharma.*

Е.В.Столярова

Титулы эпического Вишну (анализ имён и практики их рецитации)

В статье рассматриваются индуистские гимны «нама-стотра», их функции и значение в культовой практике. Анализируются основные имена бога Вишну, выражающие различные аспекты божественной сущности.

Ключевые слова: индуизм, индуистские гимны, культ Вишну.

История формирования ритуально-культового аспекта индуизма, в частности, вишнуизма, является неотъемлемой частью истории культуры Индии. Особое место в индуистских религиозных практиках отводится рецитации божественных имён. Титулы божества, выражающие основные его аспекты, выступают свёрнутой формой связанных с ним мифических сюжетов и представлений. Таким образом, номенклатура имён и эпитетов бога представляет собой богатый материал для исследования формирования религиозного культа, его отличительных особенностей и ритуальных практик.

Имя бога играет важную роль в большинстве религиозных традиций мира, однако нигде оно не употребляется так широко, как в Индии. В свою очередь, практика рецитации имён бога играет самостоятельную роль в разнообразии духовных практик в различных религиозных системах (христианстве, исламе, индуизме, буддизме, зороастризме и др.). В индуистской религиозной практике используются гимны-молитвы для почитания божества (стотры). Большинство стотр — это гимны, воспевающие личное божество, которые предполагают материальную награду рецитирующему их адепту. Отдельная группа этих гимнов — нама-стотры — базируются на доктрине божественного имени как средстве защиты и освобождения.

Обилие имён и эпитетов божеств является существенной чертой индийской гимнографии. Эта особенность слабо проявлялась в Ведах, но была уже достаточно развита в эпических произведениях. Авторы гимнов таким образом стремились максимально полно охватить достоинства богов, при этом для каждого из них выделялись наиболее свойственные ему качества. Произнесение индийских гимнов, перечисляющих имена и эпитеты божеств, в индуизме, как и в буддизме, являлось благочестивым действием, сулящим различные блага в будущем, а также разновидностью практик сосредоточения сознания.

Попытку систематизировать гимны, содержащиеся в популярных индуистских сборниках стотр, предпринял Г. Бюнеман, использовавший различные критерии, которые по большей части выводятся из названий этих сочинений. Исследователь отделил стихотворные тексты от прозаических. Стихотворные гимны он разделил

по формальному и содержательному критериям. Согласно формальному критерию, учёный выделил четыре группы текстов: имеющие в своём названии имя божества, название реки и т.п.; имеющие в названии слово-маркер («гирлянда», «царь гимнов» и т.п.); называемые по начальным или конечным словам гимна; содержащие в названии указание на поэтическую особенность (размер и т.д.). Согласно содержательному критерию Г. Бюнеман выделил семь групп текстов: предназначенные для утреннего прочтения; ритуальные тексты (пуджи); призывания (букв.: пробуждения) божества; мысленные пуджи; покаяния; призывы о защите; перечисления имён (Зорин, 2010, с. 19–26).

В состав индуистского гимна «нама-стотра» входят несколько основных частей: мангала-шлока, пролог, ньса, дхьяна, основная часть и пхала-шлока, то есть заключение.

Мангала-шлока (от санскр. *mangala* — «благословение») представляет собой краткое восхваление, которое начинает основной текст для удачного завершения дела, то есть небольшой гимн перед чтением основного гимна. Основываясь на тексте Аннамбхатты, Е.П. Островская заключает, что практика мангалы является элементом йоги, средством для достижения поставленной цели. Совершение мангалы не просто введение в текст формулы прославления, её практический смысл — пребывание в состоянии сосредоточения (Островская, 1989, с. 30–34). Мангала-шлока часто посвящается богу мудрости Ганеше или богине мудрости Сарасвати.

Пролог является вступлением к основному тексту стотры. После него начинается часть стотры под названием «ньяса» (от санскр. *nyasa* — «размещение»), где в форме краткой стотры упоминается автор, размер, шакти, суть всей стотры, а затем в прозаической форме раскрывается процесс сосредоточения на образе бога. Дхьяна-шлока или дхьяна-стути (от санскр. *dhyana* — «сосредоточение») является вступлением к основной части гимна для улучшения понимания текста и концентрации на нём. В конце текста обычно стоит пхала-шлока или пхала-стути (от санскр. *phala* — «плод»), которая перечисляет заслуги, обретаемые рецитацией данного гимна.

Одним из источников изучения эпического периода в формировании культа Вишну выступает входящий в состав эпоса «Махабхарата» гимн «Тысяча имён Вишну» («Вишну-сахасранама» стотра), включённый в главу 149 тринадцатой книги — «Анушасанапарва» («Книга о предписании»).

Рассматриваемый нами источник относится к дидактическому слою эпоса. «Анушасанапарва» («Книга о предписании») слабо связана с основной сюжетной линией «Махабхараты». Она продолжает начатую в предшествующей книге наставительную беседу Бхишмы с Юдхиштхирой. В ней нашли отражение различные темы, касающиеся жизни древнеиндийского общества: деление на варны, обязанности членов различных варн, поминальные обряды, дары брахманам, различные формы брака и т.д. В «Анушасанапарве» перечень имён Вишну излагается старшему из пяти братьев-Пандавов, Юдхиштхире. Следует

подчеркнуть, что глава 149 из «Анушасанапарвы», содержащая дидактический монолог Бхишмы, может квалифицироваться в жанровом отношении как шастра — трактат, содержание которого сводится к теоретическому изложению практики оглашения имён божества (Вишну).

В 1958 г. Г.Ф. Ильин высказал предположение, что материал этой книги сравнительно поздний и был включен в «Махабхарату» не ранее I—II вв. н.э. при проведении окончательной редакции. В «Анушасанапарве», в которую включены тексты «Вишну-сахасранама» стотра и «Шива-сахасранама» стотра, как отмечал Г.Ф. Ильин, Вишну и Шива предстают различными проявлениями одной и той же божественной сущности. Действительно, в обоих стотрах говорится о высшем божестве, но в первом случае это Вишну, а во втором — Шива (Ильин, 1958, с. 110).

Термин «анушасана», как определили Е.П. Островская и В.И. Рудой, обозначает процесс детального разъяснения, вследствие которого предмет получает всестороннее и полное освещение, причём условиями осуществления данного процесса выступают желание разъясняющего передать истинное знание реальности и стремление наставляемого получить это знание. Тип такого изложения опирается на авторитетное словесное свидетельство как источник истинного знания (Островская, Рудой, 1992, с. 7).

Имена Вишну в «Вишну-сахасранама» стотре можно условно разделить на три группы. Первая выражает основные качества бога как трансцендентного существа и отражает философский уровень религиозной системы. К этой группе относятся имена и эпитеты, характеризующие множественность, величие и славу, запредельность и красоту бога.

Вторая группа имён отождествляет бога с жертвоприношением и временем, которые являются важнейшими категориями в жизни человеческого общества.

Третья группа раскрывает проявления бога в мире (как божественном, так и человеческом), представляя собой уровень поклонения определённым образам божества. Сюда относятся вьюхи, аватары Вишну, имена других божеств, с которыми он ассоциируется, а также имена, связанные с атрибутами бога. Две последние группы отражают особенности ритуальных и духовных практик религиозной системы.

К первой группе относятся имена, характеризующие Вишну:

— как обладателя множественности, бог многоликий, тысячеглазый, многорукий, имеющий множество форм: *prabhūta* (многочисленный); *bahuśīras* (многоголовый); *sahasramūrdhā* (тысячеглавый); *sarvatomukha* (с лицами, обращенными во все стороны); *sahasrākṣa* (тысячеглазый); *sahasrapād* (тысяченогий); *viśvabāhu* (многорукий (с руками повсюду)); *naikarūpa* (имеющий различные формы); *bṛhadrūpa* (имеющий огромную форму); *viśvamūrti* (тот, у кого множество изображений); *anantarūpa* (тот, чьи формы неисчислимы); *anekamūrti* (обладающий множеством форм (тот, у кого не одна форма));

— в аспекте величия и славы, бог нерождающийся и неумирающий, обладающий великой славой, неизмеримой силой, безначальный, бесконечный и т.д.: *bhṣtabhavyabhavatprabhu* (господин прошлого и настоящего); *bhṣtakṛt* (создатель всего сущего); *bhṣtabhṛt* (содержащий (в себе) всё сущее); *bhāva* (существование, бытие); *bhartar* (хранитель, господин); *prabhava* (создатель, первопричина); *prabhu* (повелитель); *mahāsvana* (громкоголосый); *anādi-nidhana* (нерождающийся и неумирающий, не имеющий начала и конца); *dhātār* (создатель, устроитель); *vikrama* (сила); *ādideva* (первый среди богов); *amara-prabhu* (повелитель богов); *suressvara* (бог богов); *surādhyakṣa* (смотрящий за богами); *surānanda* (радость богов); *atula* (несравненный); *anādi* (безначальный); *ananta* (бесконечный);

— красоту: *sundara* (прекрасный); *manōhara* (пленительный); *sumukha* (имеющий красивое лицо, очаровательный); *sudarśana* (прекрасный на вид); *sughoṣa* (сладкозвучный, обладающий прекрасным голосом); *śubhānga* (прекрасный телом); *hemānga* (с золотым телом); *subhujā* (прекраснорукий);

— единственность и трансцендентная природа Вишну выражена в следующих эпитетах: *eka* (один, единственный); *ekātman* (единный Атман); *paramātman* (высший Атман); *nirguṇa* (ниргуна, лишенный атрибутов); *jyeṣṭha* (старейший, древний); *śreṣṭha* (лучший, самый красивый); *mahat* (великий, большой); *lokanātha* (владыка мира); *loka-bandhu* (друг мира); *lokasvāmin* (господин мира); *trilokadhṛk* (несущий три мира); *acala* (неподвижный); *aja* (нерождённый); *amṛti* (не имеющий формы); *avyakta* (непроявленный); *avyaya* (не подверженный разрушению); *aprameya* (тот, кто не может быть воспринят, определён в каких-либо терминах); *ameyātmā* (неизмеримый, непознаваемый); *atīndriya* (тот, кто вне досягаемости чувств, сверхъестественный); *śunya* (пустота).

Ко второй группе относятся имена, отождествляющие божество с гимнами, жертвой и временем.

Вишну отождествляется:

— с хвалебным гимном как текстом, с актом рецитации, и с жертвоприношением. Вишну есть *stotra* (хвалебная песнь, гимн) и он же есть *stuti* (хвала, то есть восхваление как действие). Вишну есть *stotā* (восхваляющий, тот, кто поёт хвалебные гимны) и он же есть *stavya* (прославляемый, объект восхваления). К этому же кругу эпитетов относится *stavapriya* (тот, кому приятны восхваления);

— с жертвой и жертвоприношением: он есть одновременно жертва, жертвователь и адресат жертвоприношения, а также сущность и тайна жертвоприношения: *yajña* (жертва); *mahāyajña* (великая жертва); *mahāyajvan* (великий жертвователь); *mahāhavi* (великое жертвоприношение); *yajñapati* (владыка жертвоприношения); *yajvā* (жертвователь); *yajñavāhana* (совершающий жертвоприношение, «везущий жертву»); *yajñabhṛt* (тот, кто приобретает жертву); *yajñakṛt* (приносящий жертву); *yajñin* (богатый в жертвоприношениях); *yajñabhuk* («съедающий» жертву); *yajñasādhana* (приводящий жертвоприно-

шение к цели); *ujñāntakṛt* (делающий жертвоприношение завершённым); *ujñāguhya* (тайна жертвоприношения);

— с временем в разных его проявлениях. Эта тема намечается уже в ведийской традиции, а в эпический период получает значительное смысловое развитие. Вишну выступает как *saṃvatsara* (год); *aha* (день); *ahaḥsaṃvartaka* (уничтожающий день); *ṛtu* (времена года); *yugādikṛt* (тот, кто создаёт юги); *yugāvarta* (вращающий юги; тот, кто заставляет юги сменять друг друга); *kāla* (время).

В «Махабхарате» есть многочисленные упоминания о времени (*kāla*), наибольшая их концентрация наблюдается в 12-й и 13-й книгах. Термин «*kāla*» употребляется в двух смыслах: время в абстрактном понимании как «высший владыка», Парамешвара, которому приписывается космогоническая функция (оно создаёт миры, поддерживает их существование и уничтожает их); конкретное время, которое может быть подходящим (*kāla*) или неподходящим (*akāla*) для совершения определённого действия.

В «Махабхарате» прослеживаются идеи калавады — учения о времени. Согласно концепции, представленной в эпосе, у последователей калавады есть две альтернативы: полное бездействие либо незаинтересованное действие, основанное на диктате долга или обстоятельств. В обоих случаях адепт выступает лишь инструментом. Эти два пути связаны с глобальным, вселенским аспектом времени. Существует и третий путь — путь правильного действия, совершаемого в надлежащее время. Такое действие основано либо на умозаключении как источнике истинного знания либо на применении нумерологической системы вычислений или тайного знания, почерпнутого из практик гаданий и предсказаний. Я.В. Васильков считает, что влияние калавады на ранний индуизм (необходимость действовать без заинтересованности в результатах) достаточно велико (Петрова, 2004, с. 134–143).

К третьей группе относится многочисленная группа имён, охватывающая различные проявления бога.

Вишну в эпосе не только выступает источником всего, первым среди богов, ему также приписываются имена и эпитеты других богов: *brahman* (Брахма); *prajāpati* (Праджапати, владыка созданий); *mahendra* (великий Индра, царь богов); *varuṇa* (Варуна); *sūrya* (Сурья); *savitar* (Савитар, бог солнца); *tvaṣṭar* (Тваштар); *yama* (Яма); *soma* (Сома, бог луны); *skanda* (Сканда).

Особенно много эпитетов Шивы приписывается Вишну в Вишну-сахасранама-стотре: *śiva* (благосклонный); *śambhu* (творящий благо); *rudra* (Рудра); *iśāna* (владыка); *iśvara* (бог, повелитель); *parameśvara* (высший владыка); *bhūtamahēśvara* (великий владыка всего существующего); *sarveśvara* (владыка всего); *sthānu* (опора); *sthira* (неизменный, непоколебимый); *mahādeva* (великий бог); *ugra* (ужасный); *antaka* (уничтожающий); *pratardana* (тот, кто уничтожает); *mahātapā* (обладающий великим тапасом); *yogin* (аскет, йогин); *sadāyogin* (вечный йогин); *sannyāsakṛt* (тот, кто установил саньясу); *bheṣaja* (лекарство от болезни); *bhiṣak* (врач, дающий лекарство); *vaidya* (врачеватель).

Вишну выступает также в формах, выражающих различные аспекты его божественности, которые облегчают практику богослужения и созерцания, являющуюся важной составляющей религиозной жизни. Сюда относятся вьюхи, аватары и атрибуты бога (Махадеван, 1976, с. 40).

Способность вишнуизма ассимилировать различные местные верования и культы выразилась в системе вьюх и аватар. Концепция аватар в вишнуизме оказалась даже более значительной, чем концепция вьюх, и позволила вовлечь в вишнуизм представления из самых различных культов. Понятие «*vyūha*» (санскр. — «распространение») опирается в своём содержании и объёме на концепцию самораскрытия Вишну в четырёх различных формах: Васудева, Санкаршана, Прадьюмна и Анируддха. Васудева — высшая манифестация Вишну среди вьюх. Санкаршана является его эманацией (с ним связано творение в форме зародыша), и далее: Прадьюмна — эманация Санкаршаны (через него впервые появляется дуальность пуруши и пракрити), Анируддха — Прадьюмны (он позволяет развиваться телу и душе). Таким образом, в культ Вишну влились ещё несколько популярных местных божеств. Считается, что высшая форма бога Васудева — Кришна, остальные являются старшим братом, сыном и внуком Кришны соответственно (Антонова, 1979, с. 135; Gonda, 1970, р. 49–54).

Имена Вишну, связанные с его вьюхами, немногочисленны: *caturvyūha* (принимающий форму четырёх вьюх); *caturmūrti* (четырёхликий, имеющий четыре формы); *vyūha* (вьюха); *vāsudeva* (сын Васудевы); *saṅkarṣanocyuta* (вечный Санкаршана); *pradyumna* (Прадьюмна); *aniruddha* (Анируддха).

Слово «*avatara*» означает «нисхождение», «земное воплощение божества в интересах людей». В «Махабхарате» представлен обширный список имён Вишну, связанных с его основными аватарами:

Матсья: *śrngin* (обладающий рогом), *mahāśrngā* (с большим рогом), *rohita* (красный, вид рыбы);

Курма: *mahādrīdhṛk* (несущий великую гору);

Вараха: *mahāvarāha* (великий вепрь), *kapī* (обезьяна), *vṛśākapi* (огромная обезьяна, человеко-обезьяна, название мифологических существ и эпитет богов);

Нарасимха: *nārasimhavarpu* (тот, кто [воплотился] в форме человека-льва), *siṅha* (лев);

Вамана: *vāmana* (карлик), *prāṁśu* (высокий), *trivikrama* (трижды шагнувший), *tripada* (трижды шагнувший);

Парашурама: *khaṇḍa-paraśu* (уничтожающий топор);

Рама: *rāma* (Рама), *dhanvin* (вооружённый луком), *dhanurdhara* (владеющий луком), *maheṣvāsa* (искусный стрелок из лука), *sadhanvā* (имеющий лук), *sumukha* (прекрасноликий), *svrata* (благовоспитанный);

Баларама: *halāyudha* (вооружённый плугом);

Кришна: *kṛṣṇa* (тёмный), *keśava* (длинноволосый), *madhusūdana* (уничтожающий Мадху), *devakīnandana* (сын Деваки), *śauri* (сын Васудевы из рода Сура), *yadurēṣṭha* (лучший из племени ядавов), *sātvatāmpati* (господин сатватов),

śikhaṇḍin (носящий перо павлина), *dāmodara* (подпоясанный шнуром), *suṃyātina* (лучший на берегу реки Ямуны), *gopati, govinda* (владыка коров, пастырь), *mukunda* (тот, кто дарует освобождение), *janārdana* (возбуждающий людей).

Можно выделить следующие имена Вишну, связанные с его атрибутами: *caturbhūja, caturbāhu* (четырёхрукий); *śankhabhṛt* (несущий раковину); *cakrin* (несущий диск); *gadādhara* (несущий палицу); *padmin* (несущий лотос); *Śārngadhanvin* (вооружённый луком Шарнга); *garudadhvaṃsa* (имеющий Гаруду на флаге); *sragvin* (увенчанный венком); *vanamālin* (носящий гирляндку из лесных цветов); *śrīvatsavaṅśas* (имеющий на груди знак шриватса); *śrīpati* (супруг Шри).

На основании множества вышеперечисленных имён можно сделать вывод, что ко времени включения в «Махабхарату» исследуемого нами источника формируется индуистская картина мира, в которой Вишну выдвигается на первый план. Он изображается как бог, обладающий всеми функциями тримурти — создание, сохранение и разрушение, однако его космологическая деятельность направлена в первую очередь на спасение мира. Список его титулов с течением времени вбирает в себя разнообразные аспекты, включая обширный перечень имён и эпитетов других индуистских богов, различных племенных божеств, а также философские понятия, показывая, что данное божество является источником и сутью всего существующего.

Таким образом, мы видим, что индийская стотра выполняет ритуальную, дидактическую и мнемотехническую функции, то есть гимн-восхваление божества заключает в себе важную религиозно-философскую информацию и является дидактическим наставлением. Нама-стотры, в свою очередь, кроме ритуального значения, представляют изложенную в краткой форме информацию о мифологии, связанной с божеством, его основных атрибутах и функциях. Они используются в индивидуальной медитативной и ритуальной практике, а также в процессе храмового богослужения. В ритуальной практике само перечисление божественных имён становится своеобразной формой почитания бога, которая провозглашается одним из наиболее доступных для адепта и достойных путей достижения освобождения.

Тексты нама-стотр вплоть до настоящего времени занимают важную роль в индуистском ритуале, являясь своеобразной молитвой, обращённой к богу. Следует отметить, что иконографические образы также занимают важное место в индуистском ритуале, поскольку тексты нама-стотр и иконографические образы являются двумя составляющими одного целого, вербальным и визуальным компонентом индуистской культовой практики. Основные религиозно-философские понятия индуизма и основные мифологические образы закрепляются и передаются из поколения в поколение посредством рецитации гимнов нама-стотра и поклонения образам бога (мурти).

Несмотря на то, что с течением времени ритуал рецитации божественных имён постепенно упрощался (сокращались списки божественных имён; рецитация становилась более формальной, не требующей понимания всех конкретных имён

и глубокого философского их толкования), как в общем и сама индуистская пуджа (от сложных коллективных жертвоприношений к домашнему богослужению), до сих пор сохраняется определённая неизменность сочетания молитвы мысленной или произнесённой вслух (стотра), обращенной к богу, и «молитвы» презентируемой иконографически (в камне, на бумаге, на стенах домов или на полу (ранголи).

Иконографические образы были закреплены с давних времен в иконографических канонах, также и основные божественные имена, рецитируемые адептами, закреплялись и передавались в виде нама-стотр. Эволюционируя и изменяясь с течением времени, данные практики тем не менее в основном сохранили живую древнюю традицию, что характерно для индуизма во всех его проявлениях.

Литература

Аннамбхатта. Тарка-санграха (свод умозрений). Тарка-дипика (Разъяснение к своду умозрений). Перевод с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование *Е.П. Островской*. М., 1989.

Антонова К.А., Бонгард-Левин Г.М., Котовский Г.Г. История Индии. М., 1979.

Зорин А.В. У истоков тибетской поэзии: Буддийские гимны в тибетской литературе VIII–XIV вв. СПб., 2010.

Ильин Г.Ф. Анушасанапарва (книга о предписании) // Старинное индийское сказание о героях древности «Махабхарата». М., 1958.

Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы *Е.П. Островской* и *В.И. Рудого*. М., 1992.

Петрова М.И. «Представления о времени и действии в древнеиндийском эпосе» // История философии. 2004. № 11. С. 134–143.

Gonda J. *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison.* London, 1970.

Mahadevan T.M.P. *VIṢṆU-SAHASRA-NĀMA.* Bombay, 1976.

Summary

E. V. Stolyarova

The Names of Epic Vishnu (Analysis of Names and Practices of Recitation)

The article deals with hindu religious hymns «nama-stotras», their functions and meanings in ritual practice. This work analyzes the main Vishnu names.

Key words: Hindu practices, Vishnu, Vishnu names, hindu hymns.

Трактат «Шаттримшаттаттва-сандоха» Амритананды с «Вивараной» Раджанакананды

Перевод с санскрита, исследование, комментарии
В.П. Иванова

Публикация посвящена схеме осмысления бытия в традиции индуистских монистических шиваитских тантрических учений, представленной в форме тридцати шести онто-гносеологических взаимообусловленных принципов (*таттва*). Представлен первый перевод на русский язык санскритского текста, известного под названием «Шаттримшаттаттва-сандоха» вместе с комментариями «Виварана» автора Раджанакананды. Этот трактат идентифицируется как часть первой главы (I.28—48) трактата «Саубхагьясудходая» автора XII—XIII вв. н.э. Амритананды. Осуществлён сопоставительный анализ версий текста в указанных двух источниках.

Ключевые слова: Индия, индуизм, таттва, парадвайта, кашмирский шиваизм, Амритананда, «Шаттримшаттаттва-сандоха».

Публикация посвящена схеме осмысления уровней бытия в доктринах монистического шиваизма, которая представлена в традиции системой тридцати шести онто-гносеологических принципов — *таттв*. Эта система описывает становление вселенной от бытия ничем не обусловленного единого высшего сознания до множественности вещей проявленного мира. Вниманию читателей предлагается перевод санскритского текста, изданного в начале XX в. под названием «Шаттримшаттаттва-сандоха» (*Ṣaṭṭriṃśattattva-saṃdoha* «Комплекс тридцати шести *таттв*») автора Амритананды с «раскрывающим» содержание текста комментарием *виварана* Раджанакананды (Ананда Кави), в которых кратко и, одновременно, чрезвычайно сущностно освещена тема *таттв* в традиции монистических шиваитских тантр (прежде всего — в традиции Парадвайты (Трики), известной также под обобщающим названием кашмирский шиваизм). Как известно, эта традиция сформировалась в одном из центров средневековой индийской учёности — Кашмире, и пик развития её пришёлся примерно на VIII—XI вв. н.э.

Перевод трактата выполнен по бомбейскому изданию 1918 г. в серии “Kashmir Series of Texts and Studies” (KSTS), издававшейся под покровительством Махараджи Джамму и Кашмира Пратапа Сингха. Имя Раджанакананды как автора комментария ‘*виварана*’ указано в колофоне к тексту¹. В тексте же коммен-

¹ ...iti ṣaṭṭriṃśattattvasaṃdohaḥ śrīmadrājānakānandācāryaviracitavivaraṇopetaḥ samāptaḥ.

тария говорится, что автор самих строф комментируемого текста некий неизвестный шиваит — «почитатель великого Махешвары»², из чего с вероятностью следует, что и самому автору комментария Раджанакананде не было известно имя автора текста. Возможно, именно данное обстоятельство не позволило автору английского перевода текста³ установить, что этот трактат часть первой главы сочинения XII в. «Саубхагьясудходая» (*Saubhāgyasudhodaya*)⁴.

Таким образом, можно предположить, что рассматриваемый текст функционировал несколько веков как самостоятельное произведение под названием «Шатримшаттаттва-сандоха», был затем откомментирован Раджанаканандой (очевидно, в XVII в.) и, наконец, издан в начале XX в. как самостоятельное произведение.

Итак, на самом деле строфы «Шатримшаттаттва-сандохи» — часть «Саубхагьясудходая» (СС) (известной также как «Саубхагья-субхагодай»), а именно — I главы (строфы 28–48). Её автор Амритананда Натха⁵, живший в Кашмире в конце XII — начале XIII в. н.э. (См. Goudriaan, Gupta, 1981, p. 152), известен также как автор комментария (дипика) на известное произведение «Йогини-хридая» (там же). Именно из его дипики на этот текст явствует, что строфы, идентичные «Шатримшаттаттва-сандохе», не могут быть вставкой в текст «Саубхагьясудходаи» из какого-либо другого источника (как можно было также предположить), но её автор есть именно Амритананда, поскольку он сам об этом ясно говорит в дипике⁶. Амритананда был учеником Пуньянанды — автора «Камакала-виласы» и др. важных произведений тантрического направления каула.

«Саубхагьясубхагодай» небольшое произведение (шесть глав). В первой главе описывается, как из вселенской энергии (шакти) — высшей стадии энергии

² *kaścinmahāmāheśvaraḥ (parameśaśaktipātānugrhitāḥ)*.

³ Девабрата Сен Шарма во введении к своему переводу «Шатримшаттаттвасандохи», следуя Раджанакананде, лишь указывает: “There is no indication as to when these *kārikās* briefly describing the thirty six tattvas were composed and who was the author”. Но далее он приводит интересные рассуждения о возможном времени жизни комментатора и констатирует, что последний жил, вероятно, в XVII в. (Sen Sharma, 1977, p. X–XII).

⁴ Указание на «Саубхагьясудходая» как на источник происхождения «Шатримшаттаттва-сандохи» можно найти в исследовании Б. Пандита “History of Kashmir Saivism” (Pandit, 1989, p. 128). Данный факт, безусловно, подтверждается знакомством с санскритским текстом «Саубхагьясудходаи», который до сих пор не переведён, но был издан в Варанаси в 1985 г.

⁵ В «Саубхагьясубхагодай» также приводится его имя как Амритананда Йоги.

⁶ Амритананда в своей дипике на «Йогини-хридая» 2.33 говорит: «признаки *tattv* описываются мною [Амританандой] в «Саубхагьясудходае» следующим образом...» (*tattvānām lakṣaṇāni mayaiṅ saubhāgyasudhodaye nirūpitāni, yathā...*) и далее следует текст, совпадающий со строфами 1.28–48 «Саубхагьясудходаи» и, соответственно, со строфами трактата «Шатримшаттаттва-сандоха».

речи Пара, которая есть рефлексия (вимарша) высшего света сознания — творится Вселенная. Из вибрации (спанда) абсолютной творческой свободы (сватантры) эта энергия «распространяется-растягивается»⁷ в форме трёх аспектов: пашьянти, мадхьяма, вайкхари⁸. Она предстаёт в виде «фонематической эманации»⁹ — матрики¹⁰. Именно при изъяснении последней вводится тема таттв¹¹.

В настоящей статье не освещаются нюансы понятия *таттва* в логико-дискурсивных контекстах построений индийских философских школ — даршан. Достаточно лишь сказать, что *таттва* — важное понятие индийской философии, могущее считаться одним из основных маркеров индийского религиозно-философского дискурса, и которое, безусловно, достойно отдельного подробного исследования¹². Возникающее в пространстве древнеиндийских философских размышлений с упанишад¹³ слово *таттва* в общем случае объединяет в себе ряд значений, центрирующихся вокруг понятий «подлинная природа», «сущность», «реалия», «элемент», «факт» и др.¹⁴

В пространстве проблематики индийской методологической школы Ньяя слово *таттва* определялась в своей гносеологической перспективе.¹⁵ Наверно,

⁷ *vitatā*.

⁸ Три уровня Речи, присутствующие в индийском лингвофилософском дискурсе самое позднее со времени создания «Вакьяпади» Бхартрихари.

⁹ Термин А. Паду (См. Radoux, 1992).

¹⁰ См. «Саубхагьясудходая» I.16. О матрике — важном понятии тантрических лингвофилософских построений — см., например, соответствующие главы в монографии Radoux, 1992. Из русскоязычных публикаций см. например: Иванов, 2012.

¹¹ Другие главы трактата также в частности интересны описанием порождения знаменитой *Шри-янтры*.

¹² Всякий, кто интересуется индийской культурой, а тем более знакомился с индийскими языками (особенно санскритом), много раз встречал слово *таттва* и как самостоятельную лексему, и как элемент, входящий в различные композитные образования. Пройти мимо этого понятия, занимаясь индийской философией, в частности, религиозной философией, просто невозможно. Одни названия санскритских трактатов, где слово *таттва* — составной элемент названия, могли бы составить значительный список. *Таттвы* — важный элемент мировоззренческих схем в различных индуистских школах мысли (как шайвитских, так и вайшнавских), а также в джайнизме и буддизме.

¹³ См., например, «Шветашватара-упанишада» 1.10 (Как считается, идеи «Шветашватара-упанишад» лежат в основе возникновения религиозного направления шиваизма).

¹⁴ Отсюда, например, такие обиходные слова и выражения в санскрите, как *tattvataḥ*, *tattvena* — «на самом деле, по сути», *tattvavid*, *tattvajñā* — «знаток, учёный, мудрец» и др.

¹⁵ *Kim punastattvam? satśca sadbhāvo 'sataścāsadbhāva iti. Sad saditi gr̥hyamāṇaṃ yathābhūtamaviparītaṃ tattvaṃ bhavati. Asaccāsaditi gr̥hyamāṇaṃ yathābhūtamaviparītaṃ tattvaṃ bhavati.* («Что же такое *таттва*? Существование сущего в качестве сущего и не существование сущего в качестве не-сущего. Когда [нечто] сущее как таковое «схватывается» как сущее, а не как противоположное [т.е. как не-сущее — это есть] *таттва*. [Когда же] не-сущее как таковое «схватывается» как не-сущее, а не противоположное [т.е. сущее — это есть] *таттва*» — Ватсьяна на «Ньяя-сутру» 1.1.1).

таттва наиболее устойчиво ассоциируется с древней системой санкхья. В этой школе *таттвы* понимались как онтологически сущие реалии (категории бытия), которые и «исчисляла» система санкхья, само название которой *sāṅkhya* означает «то, что происходит из числа», «исчисление»¹⁶.

Онто-гносеологические модели этой системы, очевидно, оказали значительное влияние на различные течения раннего пуранического индуизма и тантры. Перечни *таттв* санкхья, так сказать, «блочно», как составной элемент¹⁷, вошли в перечни *таттв* школ тантры, в частности той школы, который принадлежит приводимый в публикации текст.

В монистических учениях шиваитских тантр *таттвы* означают планы бытия («ontic levels» — термин известного исследователя традиции А. Сандерсона), которые творятся активностью энергии высшего вселенского начала. Манифестация Вселенной описывается через тридцать шесть *таттв*. Следует также сказать, что данная схема из тридцати шести элементов — не абстрактная умозрительная конструкция, но модель, участвующая в различных религиозных праксиологических процедурах¹⁸, в частности используется в технике особого йогического постижения вселенских элементов — «покорении *таттв*» (*tattvajaya*)¹⁹. Трактат «Шаттримшаттаттва-сандоха» же даёт краткую характеристику каждой из тридцати шести *таттв*, а также описание самого процесса манифестации этого мира из абсолютного вселенского начала.

Краткое изложение тем, освещаемых трактатом «Шаттримшаттаттва-сандоха» таково:

Этапы «излучения» (эманации) уровней реальности из безначального и бесконечного Высшего (*anuttara*) начала в Парадвайте делятся на так называемый «совершенный путь» (*śuddhādhvan*) т.е. этап, на котором ещё не действуют затемняющие божественную природу лимитирующие факторы (проявление первых пяти *таттв*) и «несовершенный путь» (*aśuddhādhvan*) — стадию, на которой лимитирующие факторы ограничивают эту природу (проявление

¹⁶ По меткому выражению Рихарда Гарбе, для этой школы доминантой была «калькуляционная рефлексия».

¹⁷ Как известно, классическая санкхья этих категорий насчитывает 25. Именно через них в санкхье объясняется процесс модификации «первоприроды» в процессе инволюционного проявления множественности вещей. Следует напомнить, что в отличие от кашмирского монистического шиваизма санкхья — дуалистическая система, постулирующая наличие двух несводимых друг к другу начал: абсолютного, пассивного сознательного «духа», обозначаемого термином «*пуруша*», и мировой «природы», букв. «производящего начала» — *пракрити* (*праджаня*), которая, видоизменяясь (что обусловлено нарушением изначального равновесия *гун*), формирует поле объектов, которые познаёт *пуруша* (именующийся также поэтому «*киштраджня*»).

¹⁸ О ритуальной стороне использования модели 36 *таттв* см., например, Sanderson, 1985, p. 175ff.

¹⁹ См. подробнее, например, Somadeva Vasudeva, 2004, p. 294ff.

оставшихся тридцати одной *таттвы*). Следует иметь в виду, что манифестация *таттв* происходит вневременно и единомоментно, подобно тому, как в зеркале сразу же проявляется все многообразие отражающихся в нем предметов.

«Отправной точкой» манифестации *таттв* в тексте назван «высший образ» (*anuttaramūrti*) он же есть высшее «самосознающее» начало (*saṃvit*), которое в полноте своего абсолютного «Я» иницирует в самом себе «начальную вибрацию» (*spandaḥ prathamah*) Шива-*таттву*, которой присуща энергия намерения-движения к становлению. Само это движение есть сущая с Шивой энергия абсолютной свободной Воли (*nijecchā*) — Шакти-*таттва*. В ней, как в семени, потенциально присутствует назначенный к становлению мир (*jagato bījam*). Эта энергия абсолютной Воли присутствует во всей своей полноте на любом из уровней творения — от высшей Шива-*таттвы* до низшей *таттвы* земли, реализуя, таким образом, имманентное божественное присутствие в творении. Взаимодействие в сущности единых света безграничного сознания (*prakāśa*) Шивы и его самосознания («ухватывания», «соприкосновения» со светом собственного сознания — *vimarśa*) — изначальная не иссякающая динамика, поддерживающая бытие этого мира. Высшее бытие характеризуется всемогуществом, всезнанием, полнотой, вечностью и абсолютной свободой.

Состояние Садашива-*таттвы* характеризуется полнотой самости Высшего начала. В нём доминирует переживание своего абсолютного «Я», а всё творение, «затмеваемое» светом этого абсолютного «Я» предстаёт как нечто вторичное. Самосознание Высшего начала на этом уровне описывается формулой: «Я — это [творение]» (с акцентом на «Я»).

Переживание же начала себя как властителя этого мира, в большей степени «ориентированного» на проявляемый мир, есть Ишвара-*таттва*. Самосознание этой *таттвы*: «Это [есть] Я»²⁰. В положении равновесия между этими двумя сознаниями проявляется Шуддхавидья-*таттва* — *таттва* «чистого ведения», в которой в равной пропорции присутствуют переживание абсолютного «Я» Садашивы и творения как «Я» Ишвары. В этой *таттве* возрастает потенциал творческой энергии сознания. В Садашива-*таттве*, Ишвара-*таттве* и Шуддхавидья-*таттве* доминируют, соответственно, три главных энергии Высшего начала — Воли (*icchā*), Знания (*jñāna*) и Действия (*kriyā*).

«Несовершенный путь» («нечистый путь» *āsuddhādhvan*) это состояние Высшего, в котором оно, вольное проявлять любую опцию из своего бесконечного потенциала, как бы играя (*krīdā*), реализует возможность самоограничения своих изначальных энергий и через это реализует собственное бытие как бытие отдельно сущих вещей. Это осознание обособленности (*vibhedabuddhiḥ*) — есть среда Майя-*таттвы*, в которой оперируют ограничивающие Высшее начало факторы-

²⁰ Пользуясь понятийным аппаратом западной психологии, состояние самосознания Садашива-*таттвы* можно условно уподобить интровертированной, а Ишвара-*таттвы* — экстравертированной акцентуации.

«покровы» (*kañcika*). Через них Высшее предстает в сокращенном, свёрнутом, так сказать, «высушенном» (*sañkoca*) виде. Эти «покровы»: ограниченность в проявлении действия (всемогущества) предстает как ограниченный энергетический импульс — *Кала-таттва*; ограничение в осознании всего (изначальное всезнание предстает как ограниченное знание) *Видья-таттва*, ограниченность в полноте проявляет неудовлетворённость и желание обладания — *Рага-таттву*; ограничение в вечности порождает время — *Кала-таттву*; ограничение свободы и вездесущности порождает *Нияти-таттву* — *таттву* конкретного места и детерминированности.

Эти пять факторов превращают высшего субъекта в ограниченного субъекта — *Пуруша-таттву*, собственно, сансарное живое существо, поле опыта которого формирует *Пракрити-таттва*²¹.

Далее описание *таттв* следует известной схеме санкхи с той оговоркой, что *гуны* Пракрити — *раджас*, *самттва*, *тамас* и их производные — суть те же «свёрнутые» изначальные энергии Воли, Знания, Действия. Энергия Воли, став *гуной раджас*, трансформируется в *Ахамкара-таттву*; энергия знания как *гуна самттва* становится *Буддхи-таттвой*; энергия Действия, «сократившись» до *гуны тамас*, становится *Манас-таттвой*. Далее энергии Знания и Действия участвуют в формировании *таттв* пяти органов действия — *кармендрий* (*rāu, upastha, pāda, rāni, vāk*), *таттв* пяти органов познания — *джнянендрий* (*ghrāṇa, rasanā, cakṣu, tvak, śrotra*), *таттв* пяти «непроявленных», тонких объектов органов восприятия *танматр* (*gandha, rasa, rūpa, sparśa, śabda*), и, наконец, из последних проявляется пятерка *таттв* «грубых» элементов — *паньча-маха-бхуты* (*prthvī, jala, tejas, vāyu, ākāśa*). Элементы каждой пятерки последовательно соотносятся с элементами другой.

Перевод текста:

Тот высочайший Образ, что возвибрировал²² создать весь этот мир²³ своей Волей²⁴, ту изначальную пульсацию- [спанду] познавшие её называют Шива- таттвой /1/.

²¹ Здесь стоит подчеркнуть, что в Парадвайте Пуруша и Пракрити не противопоставляются друг другу (как в санкхье), но имеют общий субстрат — энергию Высшего сознания — *самвит*.

²² *raspande*.

²³ *akhilamidam* — в издании СС: *nikhilamapī* — смысл тот же.

²⁴ *nijecchayākhilamidam jagatsraṣṭum raspande*. Воля («желание» *icchā*) — ничем не ограничиваемая — *иччха-шакти* — основная из энергий Высшего начала, присущая (букв. — «врождённая» (*ниджа*)) Ему, через которую Оно творит мир. Она — первичное, неиссякающее, неограниченное движение Высшего сознания, начальная «вибрация» — *спанда*. Доктрина *спанды* (прежде всего, в аспекте её непосредственного переживания в практике йоги) изложена в кратком, но чрезвычайно важном для традиции

Здесь, т.е. [в этой] монистической системе воззрений, [которая рассматривает мир как бытие] абсолютно свободного [и независимого высшего начала] Шивы²⁵, [утверждается], что [Он как] независимый²⁶ Верховный Владыка²⁷ [обладает] природой *Самвита*²⁸, [которая есть] полнота [безграничного] сознания.²⁹ Своей энергией, именуемой 'абсолютная свобода'³⁰, [Он] постоянно³¹, как бы играя³², осуществляет пятерку деяний³³, через [элементы]-*таттвы* [проявляя этим] различные планы бытия³⁴, [классы] существ³⁵, начиная с Шива-*таттвы* и заканчивая [*таттвой*] земли.

тексте «Спанда-карика». Его автором, очевидно, был Бхатта Каллата — ученик прославленного Васугупты, который получил в откровении «Шива-сутры» — один из базовых текстов, определивших доктринальные основы монистических шиваитских учений Кашмира.

²⁵ *svatantraśivādvayadarśana*.

²⁶ *svatantra* — важнейшая характеристика Высшего начала в Парадвайте. Само слово совмещает в себе значения чего-то «самодостаточного, независящего от другого», «абсолютно свободного в проявлении воли». Форма *svātantrya* (*svatantratā*) образована от этого слова. См. прим. 32.

²⁷ *paramēśvara*.

²⁸ *saṃvit* — в данном случае этот термин оставлен без перевода. Буквально он значит «сознание, самосознание». В традиции означает «Я» Высшего начала, динамику его ни с чем не соотносённой сомоосведомлённости, проявляющейся в безграничном проявлении Высшим своей энергии сознания (*пракаша*) и творческой энергии саморефлексии (*вимарша*).

²⁹ *svatantraścidghanasaṃvitsvabhāva*.

³⁰ *svātantrya* «независимость, абсолютная свобода» — один из важных, специфичных для традиции, терминов, характеризующих бытие Высшего начала как абсолютного деятеля. Оно полно и самодостаточно, не требует для своего бытия ничего иного (*anyanirapekṣatā*) и превосходя всё, «царит» (*aiśvarya*) над всем. Панини в «Аштадхьяи» определяет *караку* «субъект действия» именно через *сватантры*: *svatantraḥ kartā* (1.4.54).

³¹ Поскольку бытие Высшего вневременно (*кала-таттва* — *таттва* времени проявляет активность в ограниченном бытии — об этом см. ниже), то игра творческой активности Высшего, как сказано в тексте, осуществляется «постоянно» — *salatam*.

³² *kṛīḍana* — словом «игра» в тексте образно описывается состояние блаженства (*ānanda*) непреходящего восторга (*саматкāра*) полноты, которое в самом себе испытывает ничем не ограниченное самосознание Высшего начала.

³³ Пятёрка деяний — это пять функций высшего вселенского начала, осуществление которых задаёт динамику всех базовых вселенских процессов: *sṛiṣṭi* — «творение, проявление»; *sthiti* — «поддержание, неизменность»; *saṃhāra* — «сворачивание, уничтожение»; *nigraha* — «ограничение, зауживание» (когда безграничное, всеведующее и всемогущее сознание становится ограниченным, неведующим и маломощным индивидуальным сознанием); *anugraha* — «милость, помощь» (когда абсолютное начало выявляет в своей же части, подвергшейся действию предыдущей функции ограничения, — т.е. в сознании индивида, безграничную потенциальность самого себя).

³⁴ *bhuvana*.

³⁵ *bhūta*.

Хотя на самом деле [Он находится] вне [какой-либо] последовательности, в [акте] все-творения³⁶, через [энергию] одного лишь [светоносного] проявления³⁷, имеющего природу высшей причинно-следственной [связи]³⁸, осуществляет [становление] последовательности.

Хотя [сам Он] невыразим³⁹, через свою [абсолютную] Волю, на «холсте» самого Себя⁴⁰ заставляет проявиться великолепии той или иной таттвы⁴¹, начиная с Шива-[*таттвы* и до *таттвы* земли].

Даже и [представ] таким [образом] через [активность энергии] высшего сознания⁴² как *кулы*⁴³ в форме тридцати шести *таттв* [Он] в силу своей

³⁶ *viśvasṛṣtau*.

³⁷ *ābhāsanamātrasāreṇa* — в описании проявления *таттв* из изначального Сознания повсеместно присутствует свойственная индийскому религиозно-философскому дискурсу символика света (см., например описание света само-осознания — *Атмана* — в «Шветашватара-упанишаде»: *tameva bhāntam anubhāti sarvam tasya bhāsā sarvavidam vibhāti* — «всё сияет вслед за ним, сияющим, свет его всё это проявляет» (6.14)). В текстах Трики употребительны многочисленные формы, образованные от корня *bhā* «сиять, светить, пылать». Базовой формой, через которую описывается динамика творения-проявления *таттв*³ можно считать форму *ābhāsa(na)* «светоносное проявление».

³⁸ *paramārthikākāryakāraṇabhāvena* Кшемараджа в своей «Пратъябхиджняхридае» поясняет, что в единстве (*abhede*) абсолютного сознания (*cit*) и проявленного мира (*jagat*) связь причины и следствия реализуется как моментальное (вне какой-либо последовательности) светоносное появление всего мира из сути божественной ясной и абсолютно свободной энергии сознания (*cideva bhagavatī svacchasvatantrarūpā tattadanantajagatātmanā sphurati*). Потому это «в высшем смысле» (*paramārthaḥ*) связь. Как причина эта энергия сознания всегда стоит над миром, который представлен в категориях познающего, познания, средств познания (*iyameva prāmāṇyapratāṇaprameyamayasya viśvasya siddhau prakāśane hetuḥ*) и потому обычными средствами познания (*праманами*) не ухватывается (и обычной причинно-следственной связью не описывается). Предпринимать попытку делать это подобно тому, как пытаться наступить ногой на голову собственной тени.

³⁹ *ānākhyatve 'pi* — «[пребывает] в неизреченности». В контексте «лингвофилософского» осмысления онтологии в Парадвайте равнозначно характеристике «непроявленность, трансцендентность».

⁴⁰ *svātmabhittau*.

⁴¹ *tattvābhikhyā* — в данном случае в переводе нами взято значение «великолепие, величие, прославленность» слова *abhikhyā*, но также подразумевается значение «выраженность, проявленность» (противоположные характеристики «непроявленность» Высшего).

⁴² *parāmarśana*.

⁴³ Под *кулой* в данном случае следует понимать совокупность энергий (элементов) проявленного мира — «космическое тело» Шивы. Слово оставлено без перевода, т.к. в символизме тантры слово *kula* (букв. «семейство, племя, сонм») имеет множество коннотаций и может означать: энергию Шивы — Шакти (в этом случае он может именоваться Акула), единство Шивы и Шакти; тройку объект-субъект-восприятие, особый тип тантрической дисциплины (см. 29 главу «Тантралоки» Абхинавагупты) и пр. (Понятие лежит в основании названия особого направления в тантре — *каула*).

цельности не оставляет [своего изначального] состояния полноты высшего блаженства и [неиссякающего] потока удивления [от нескончаемого] самоосознания [своей высшей] Самости⁴⁴.

И вот, ради наставления достойных принять [это знание] некий [почитатель] великого Махешвары⁴⁵, получив милость⁴⁶ нисхождения энергии⁴⁷ Верховного Владыки, описал порождение последовательности *таттв* в двадцати одном стихе, [имеющем размер] *арья*⁴⁸ и начинающемся [со слов] «Тот [высочайший Образ...]».

[Итак, то] первое, стремящееся к [само]презентации⁴⁹ состояние [того] высочайшего Образа [т.е.] господина Верховного Владыки, [который] в самом Себе вознамерился своей волей сотворить всё [как] сущее неотделимо от [Его] собственной светоносной Самости⁵⁰, подобно тому как в зеркале [целиком и полностью единомоментно проявляется образ] города, [вот это самое состояние в этой *даршане* и] называют Шива-таттвой.

Из [своей] абсолютной свободы, [определяемой безграничной] полнотой [могущества]⁵¹ пяти энергий⁵², [на этапе, именуемым] «совершенным путём»⁵³ излучаются-творяются [пять] *таттв*⁵⁴, [в каждой из которых] последовательно доминирует [та или иная из пяти энергий, начиная с] абсолютного Сознания [*чит*] и т.д.

Когда [абсолютный] свет Сознания верховного Шивы (*saṃvitprakāśaḥanaparamaśivāt*) ослабевает дифференцирующими [факторами ограниченного сознания, такими, как] тождество или отличие⁵⁵ [через проявление

⁴⁴ *svacamatkāravimarśasāra*.

⁴⁵ *māheśvara* — «относящийся к Махешваре (Шиве)» т.е. шиваит.

⁴⁶ *anugṛhīta* — т.е. субъект, в котором актуализировалась *ануграха* — одна из пяти активностей Высшего начала — «милость» самоопознавания Шивы на уровне своего ограниченного бытия — существования в виде «отдельного, атомарного» живого существа (*ану*).

⁴⁷ *śaktipāta*.

⁴⁸ Санскритский (и пракритский) стихотворный размер.

⁴⁹ *pronmīlayiṣāvasthā*.

⁵⁰ *prakāśaḥanavātmātmāikātmēna viśvam avasthitam*.

⁵¹ *nīrbharatvāt*.

⁵² *cid, ānanda, icchā, jñāna, kriyā*.

⁵³ *śuddhādhvan* — технический термин системы, означающий проявление первых пяти *таттв* (до *майя-таттв*). Далее манифестация мира следует по т.н. «несовершенному пути» (*aśuddhādhvan*). В переводе в данном случае выбран вариант «совершенный», для передачи санскритского слова *śuddha*, имеющего первичное значение «чистый» («нечистый», соответственно, для санскритского *aśuddha*) как семантически менее оценочно насыщенный.

⁵⁴ *tattvaṣṭyaavabhāsanam*.

⁵⁵ *vyatirekānatirekavikalpaiḥ*.

лимитирующего действия *tattv*] *Майи*, [ограниченного знания] — Видьи и т.д., только одно [состояние] безграничной свободы остаётся полноправным представителем⁵⁶ [сущности Высшего в процессах] разворачивания — сворачивания вселенной и др. [«великих деяниях» Владыки], поскольку [именно оно] соприуще⁵⁷ каждой из бесконечного сонма энергий [Шивы]. [То есть], в дальнейшем, когда будут рассматриваться каждая из этих энергий по отдельности [следует иметь в виду, что в них] не исчезает изначальная природа [Высшего], [именно] потому, что [они] неотделимы⁵⁸ от [энергии] абсолютной свободы.

Воля — эта ясная⁵⁹ непрерывно и неотъемлемо сущая [с Ним] энергия- [Шакти-таттва]⁶⁰; [она] — семя движущегося и недвижимого мира, без остатка растворённого в [высшей] Самости /2/.

Неотделимая от [высшего] «Я» энергия свободной Воли как Шакти-таттва становится семенем всего [назначенного] к становлению [мира] из-за [того, что] высшая Самость [постоянно] ‘растворена’ в [нём как трансформирующее начало].

[Эта] энергия, хотя [и описывается как отдельное] качество обладателя энергии⁶¹ [Шивы], [в действительности] не отлична от Него, как [о том] мыслят в других школах⁶².

[Будучи] не вовлечённой [пока] в деятельность на этом [этапе манифестации *tattv*, она пребывает в пульсации] ясности (*svacchāt*) [и потому в этом своём состоянии] обозначается в различных системах [тантры] через термины «Сердцевина»⁶³, «Рефлексия [высшего сознания]»⁶⁴, «Сущность»⁶⁵, «Волна»

⁵⁶ *murdhābhiṣikta*.

⁵⁷ *kroḍīkārītvāt*.

⁵⁸ *svātantryāmuktatvāt*.

⁵⁹ *svacchā* — «кристально чистая», незамутненная ограничивающими, затемняющими факторами изначальная энергия высшего сознания. В тексте «этимологизирующая» игра слов: *icchā saiva svacchā*.

⁶⁰ *icchā saiva svacchā saṃtatasamavāyīnī satī śaktiḥ*. В издании СС приводится следующий вариант: *...saṃtatasamavāyīnī parā śaktiḥ* — непрерывно и неотъемлемо [сущая с Ним] энергия [высшей Речи] Пара. (этот вариант, однако, не подтверждаемый текстом *дипики* того же Амритананды, автора СС, на «Йогини-хридая», где он цитирует собственный текст СС).

⁶¹ *śakteḥ śaktimaddharmatve 'pi*.

⁶² Т.е. на тождестве «обладателя шакти», т.е. Шивы и проявляющей мироздание энергии-Шакти базируется монизм данного «недвойственного» (*адвая*) воззрения.

⁶³ *hṛdaya*.

⁶⁴ *vimarśa*.

⁶⁵ *sāra*.

⁶⁶ *ūrmi*.

⁶⁷ В «Спанда-сандохе» Кшемараджи сказано: *iha parameśvarasya mahāprakāśātmano vimalasyāpi ekaiva parāmarśaśaktiḥ kimccalattābhāsarūpatayā spandaḥ iti, sphurattā iti, ūrmiḥ iti, balam iti, udyogaḥ iti, hṛdayam iti, sāram iti, mālinī iti, parā ityādyanantasaṃjñābhīḥ*

[изначальной энергии]⁶⁶ и т.д.⁶⁷ Ведь [всё это — тот же] Парамешвара,⁶⁸ который, проявляя⁶⁹ свою владычественную [природу и вкушая] в различных степенях [удивлённый] восторг⁷⁰ [переживания] полноты [своего] «Я», пребывает [в своём] модусе Энергии-[Шакти] (*śaktidaśāmadhiṣete*). [На этой стадии в Нём] доминирует энергия блаженства⁷¹.

[Тот аспект Высшего, который своей] Самостью⁷² затмевает [весь] исторгнутый⁷³ энергией свободной Воли мир, и всецело пребывает в явлении [высшей] милости называют⁷⁴ Садашивой /3/.

Садашива-таттвой [именуют] состояние⁷⁵ того Верховного Владыки, [который из] своей абсолютной свободы [светоносно] всё проявляет, пребывая в своей Самости как одно чистое высшее Сознание⁷⁶, [которое можно] характеризовать [только] словом 'Бытие', [поскольку оно] светоносно «радирует»⁷⁷ [существование]⁷⁸.

[На данном этапе] доминирует [энергия чистого намерения]-Воли, поскольку «Это» [т.е. дифференцированная объектная сфера] ясно не проявлена⁷⁹, подобно тому как [на начальном этапе не различим в деталях] раскрываемый [художником некий образ на] картине. Потому, тот [Владыка], наслаждающийся игрой желания светоносно проявить целиком вовне⁸⁰ сонм всех [потенциально] сущих [в Нём] вещей, [постоянно] «удерживает» [себя] на этом плане [бытия] погружённым в радость явления [высшей] милости⁸¹, поэтому [в тексте] говорится, что [Он] 'всецело пребывает'.

āgameṣūdghoṣyate (см. Spandasandoha, с. 5). Т.е. в тантрах другими синонимами *шакти-таттвы*, помимо перечисленных в тексте, также могут быть, например: вибрация (*spandaḥ*), дрожание-мерцание (*sphurattā*), сила (*balam*), начальный импульс (*udyogaḥ*), Малини, Пара.

⁶⁸ «Верховный Владыка».

⁶⁹ *ucchalattayā*.

⁷⁰ *camatkāratāratamyena*.

⁷¹ *ānandaśakti*.

⁷² *ātmatayā samācchādyā* — «окутывает, закрывает [своей природой] атмана».

В сиянии переживания абсолютного «Я» в Садашива-*таттве* мир представлен неявно.

⁷³ *udgīrṇa* — «изрыгнутый, выпавший, произведенный».

⁷⁴ В СС *abhimataḥ* — «считается, почитается».

⁷⁵ *avasthā*.

⁷⁶ *viśuddhasaṃvitmātrādhikaraṇyena*.

⁷⁷ *samullāsanāt sadyākhyānāt*.

⁷⁸ Здесь имя Садашива (*Sadāśiva*) символически связывается с *Сам* (*Sat* — «Бытие, Сущее» как part. act. от *as* «есть, существует»), так как Садашива — это аспект чистого бытия как такого, «изливающегося» свет ничем не детерминированного сознания, которым охвачено, питано все во вселенной.

⁷⁹ *idamamśasyāspḥuṭatvāt*.

⁸⁰ *samyak bahiriva bibhāsayiṣalākṣaṇakrīḍārasikatvāt*.

⁸¹ *anugrahaniratastabhūmikām grhṇāti...* — в тексте явная игра слов, связывающая *anugraha* («милость») и *grhṇāti* («схватывает, охватывает»).

Затем, [когда Он] после зрит⁸² всё как [объектное] «Это», [то] становится всецело Ишварой. То несвойственное осознание, [в котором объединены переживание абсолютного] «Я» и [объектной сферы] «Этого»⁸³, становится [таттвой] Шуддха-видья /4/.

Последовательно светоносно проявляясь, этот же Верховный Владыка «посвящает» себя⁸⁴ [в свой] аспект [высшего] «Я» [Садашивы], [в котором] всё [сущее] самоосознается⁸⁵ [в едином] свете доминирующего [на этой стадии] чистого Сознания, [затем Он] принимает форму Ишвара-*таттвы*. [Поскольку] в последней чётко проявлена [цельная] сфера познаваемого, [то в этой *таттве*] превалирует энергия Знания. [Иначе говоря, когда в Высшем] доминирует направленность внутрь, [это] — Садашива, [когда же], наоборот, главенствует направленность вовне, [тогда это] — Ишвара. Такова специфика этих двух [состояний]. [Когда же] при проявлении [Высшего в своём] аспекте [абсолютного] «Я» обособляется [другой Его] аспект [объектной сферы] — «Этого», [тогда эти аспекты] «уравновешивается» *таттвой* [именуемой] [«совершенное Ведение»] — Шуддхавидья, наподобие того, как [приходят в равновесие две] чаши весов. Поскольку в ней ещё более явно [становится] светоносно выражен [мир в качестве недифференцированной тотальности] всего, то [в сфере *таттвы* Шуддхавидья] главенствует энергия Действия. Такова граница различных светоносных проявлений [энергии] чистой абсолютной свободы — [и поэтому эту фазу проявления первых пяти *таттв* называют в традиции] *шуддха адхваном* [«совершенным путём»].

Майя-[*таттва*] это представление об обособленности⁸⁶, [присутствующее] во всех [на самом деле] единых [с высшей] Самостью родах *джив*⁸⁷, которое ограничивает Его извечную неконтролируемую мощь, как берег [сдерживает бескрайний] океан /5/.

На [этапе же технически называемом «несовершенным путём»] *Ашуддха адхваном* Верховный Владыка, приняв форму Мантрамахешвары в функции Агхорабхаттараки⁸⁸, [как будто бы] играя, скрывается от самого себя. Через

⁸² ...*paścāt paśyan...* в СС: ...*sa eva — paśyan...* — «...Он же зрит...».

⁸³ *idantāhantayorabhedamatih.*

⁸⁴ *abhiṣecaṇa* — «помазание на царство, передача полномочий».

⁸⁵ *parāmṛṣyamānasya.*

⁸⁶ *vibhedabuddhiḥ.*

⁸⁷ В СС: *bhūteṣu* — «...в родах живых существ».

⁸⁸ *aghorabhātṭārahbhūmim mantramahēśvarīpām gṛhitvā...* В данном месте текст отсылает к системе семи «субъектов познания» (*pratāṭr*), разработанных в Трике. *Агхорабхаттарака* — букв. «Не вызывающий ужас [т.е. милостивый] господин». *Агхора*, в общем случае, — эпитет Шивы — наименование одного из пяти его «лиц», каждое из которых соотносится с многочисленными элементами системы *тантр*, в частности, пятью «деяниями» Шивы, пятью особыми мантрами и пр. (Подробнее см. материал «Сваччханда-тантры»). *Агхорабхаттарака* — олицетворение энергии Действия (*крия-шакти*).

энергию Майи, способную осуществлять сложнейшие задачи, [Он] ради наслаждения [творимых из себя] ограниченных существ⁸⁹ побуждает светоносно проявиться⁹⁰ отдельно от [своей] Самости и друг от друга ряд живых и неживых [сущих], начиная с Кала-[*таттвы*] и заканчивая [*таттвой*] земли. [Они проявляются] в последовательности, [хотя в действительности процесс творения и] лишён последовательности. Здесь из-за [действия] «загрязняющего» майического [фактора]⁹¹, ведущего к разрастанию [процессов] обособления⁹² в мире, тот аспект Высшего] осознания, [в котором] ряды неодушевлённых познаваемых [сущих] предстают раздельно, хотя [в действительности и являются] частями одного целого⁹³, называется Майя-*таттвой*. Она противодействует [энергии] несдерживаемой абсолютной свободы [Высшего], как берегом [ограничивается] мощь океанических волн.

Этот [Владыка] через эту [Майю становится тем, чей] образ ограничен — *пурушей*⁹⁴, у которого все энергии [изначальной мощи] свёрнуты⁹⁵, подобно тому, как красное закатное солнце, мощь [которого] угасла, не способно [являть всю силу] Своего⁹⁶ сияния /6/.

Хотя этот [Владыка], чья суть Сознание [в основе своей остаётся] неизменным, через ослабление своих энергий принимает [форму] бедного энергией [т.н.] низшего «ограниченного существа», известного также как Пуруша [ограниченный субъект]. И этот ограниченный *атман*, поскольку его

Агхорабхаттарака есть «демиург», создающий дифференцированную «материальную» вселенную, инициирующий фазу становления вселенной под названием «несовершенный путь». Элемент *бхаттарака* («господин») в эпитете также значим, поскольку «этимологизируется» через корень *bhaṭ* («вскармливать, поддерживать») (см. Singh, 1977, p. 125). Этот эпитет, таким образом, характеризует Шиву одновременно и как творца, и как силу, поддерживающую данный пласт бытия. Он соотносится в тексте с Мантрамахешварой (букв. «великий владыка мантры [самосознания высшего «Я»]). Мантрамахешвары — субъекты познания, пребывающие на уровне Сада-Шивататтвы. Раскрытие в себе иерархии уровней субъектов познаний — особый метод йоги в Трике, отражённый в процедуре *паньчадашавиддхи* и др. (см. «Малини-виджая-уттара-тантру»).

⁸⁹ *āṇi* — отдельное, «атомарное» существо. В Трике обозначение всех живых существ, подверженных действиям *анава-малы* — «загрязнения ограничивающей малости».

⁹⁰ *avabhāsayati* — «освещая, проявляет», «эманурует».

⁹¹ *māyīya malena*.

⁹² *bhinnabhinnaprathātmaka*.

⁹³ *svāṅgakalpeṣu*.

⁹⁴ *purāṇ* — то же, что и пуруша.

⁹⁵ В СС: ...*saṃhṛtaraśmiḥ*... «...свёрнуто сияние...».

⁹⁶ *svabhāšana* — «своё сияние» и «сияние Самости». Т.е. имеет место игра слов, т.к. здесь, как и везде в текстах Трики, элемент *sva-* (в обычном словоупотреблении — притяжательное местоимение «свой») означает также Высшую Самость, высшее «Я».

энергии «свёрнуты», неспособен [вновь] узнать⁹⁷ владычную [мощь] своей Самости, странствует [в сансаре] из утробы в утробу.

Когда же через нисхождение различной интенсивности Шакти⁹⁸ — [шактипату] порождается ведение [своей изначальной природы] владычества, и весь [мир] узнаётся как производное от Себя⁹⁹, тогда при жизни реализуется природа Шивы.

Многочисленные Его энергии, начиная с [энергии] абсолютного могущества, из-за сокращения¹⁰⁰ Его [мощи становятся] ослабленными и в форме [таттвы] Кала¹⁰¹ и др. [как бы] закрывают Его¹⁰² /7/.

Верховный Владыка [обладает] множеством энергий, поскольку неотделим от [главной] энергии абсолютной свободы, заключающей в себя [потенцию всех] энергий. [И когда Он] умаляет [Себя]¹⁰³, то и все Его энергии, убывая, «прорастают»¹⁰⁴ как пять *тамтв*, начиная с [тамтвы] *кала*¹⁰⁵. А именно, пятёрка [потенций]: всемогущество, всезнание, [все]-удовлетворённость¹⁰⁶, вечность, абсолютная свобода [предстают] двойко, [в зависимости от того] «совершенный» [ли это путь или] «несовершенный». Когда они [проявлены] в сфере Верховного Владыки [они] «совершенны [и чисты]», в сансаре же [проявлены] как [нечто] «несовершенное».

⁹⁷ *pratyabhijātum* — «опознать, распознать, вспомнить». *Pratyabhijñā* — одно из важнейших философских понятий недвойственных тантр Кашмира. Собственно, сама философская система этих тантр известна в индийской доксографии под названием «Прагьябхиджня-даршана» (См. «Сарвадаршана-самграха»).

⁹⁸ Процесс «пробуждения, нисхождение *шакти*» технически известный как *шактипата* главный элемент практики индуистской *тантры* (обычно инициируемый духовным наставником) и заключающийся в пробуждении духовной силы адепта (*шакти*), которая тождественна высшей вселенской энергии. Этот процесс, происходящей с разной интенсивностью, может быть опосредован различными психотехническими (психосоматическими) йогическими процедурами, но может происходить («по милости Шивы») и спонтанно.

⁹⁹ *svāṅgakalpameva viśvam pratyabhijānīyāt*.

¹⁰⁰ *saṅkoca* — «суживание, убыль, усыхание, сокращение» — основной термин, описывающий светоносное проявления (*ābhāsa*) высшего начала на уровне «несовершенного пути», когда изначальные энергии ограничиваются лимитирующими факторами (о них см. ниже).

¹⁰¹ В переводе специально выделяется последняя буква — *Кала-тамтва* (*kalā-tattva*) чтобы отличить от *Кала-тамтвы* (*kāla-tattva* — *тамтвы* Времени, о которой пойдёт речь далее).

¹⁰² Здесь за основу перевода нами взят вариант из СС I.34: ...*gūṣayantyenam* вместо сомнительной формы ...*gūḍhayantyevam*, приводимой в издании текста в KSTS.

¹⁰³ *saṅkocagrahaṇād*.

¹⁰⁴ *prarohatupragacchanti*.

¹⁰⁵ Т.е. пять ограничителей-покровов (*канчука*), лимитирующих изначальную мощь: *кала*, *видья*, *рага*, *кала*, *нияти*, о которых пойдёт речь далее.

¹⁰⁶ *ṭṛpti*.

Так, **Всемогушество, ослабевая, [становится] способным [к осуществлению действия] только [в отношении] к малому числу объектов-целей¹⁰⁷, [и то], что превращает Того [запредельного Владыку] в ограниченного деятеля известно под именем кала¹⁰⁸-[таттвы] /8/.**

Энергия Всемогушества Верховного Владыки, скрывающего свою природу, умаляющего [свою мощь и этим] пребывающего [в состоянии] субъекта, лимитированного [такими факторами, как движение] дыхания-*праны* и т.д., низводит [себя в *сансарное* бытие]¹⁰⁹ через¹¹⁰ [суживания себя до возможности] проявлять лишь ограниченное действие,¹¹¹ и становится [тем самым] кала-*таттвой*. В силу этого [фактора, когда] отдельное существо предпринимает какое-либо действие, то его способность деятельности ограничено местом [и временем].

Его энергия Всезнания, ограничиваясь в масштабах,¹¹² способна [охватить лишь] малое число объектов и заставляет появиться [ту форму] познания, которую древние мудрецы называли [ограниченным ведением] Видья¹¹³ /9/.

Таким образом, Его энергия Всезнания, «зауживаясь» и порождая [ограниченное] познание отдельных предметов, [становится] Видья-*таттвой*. Именно через этот [фактор], Видью, отражённые в зеркале Буддхи реалии [предстают] различёнными, поскольку различение [вещей в мире] невозможно из [одних только] комбинаций [трёх] *гуи* Этой [энергии]. Поэтому именно через Видью [становится возможным] различать предметы-смыслы¹¹⁴.

[Когда] же ограничивается энергия Его вечной и полной удовлетворённости, [тогда], став Рага-*таттвой*, она привлекает Того постоянно к наслаждениям/10/.

Энергия Верховного Владыки, именуемая «вечная и полная удовлетворённость» ограничивается и принимает форму Рага-*таттвы*, которая [проявляется] стремлением к чему-либо вожделённому [в виде установки]: «да будет что-то моим» — такова общая [форма] привязанности¹¹⁵, [когда] проявляется Рага-*таттва*. Привязанность же к конкретному [предмету] — это само по

¹⁰⁷ В СС: *katiprayamātrparā* — «...способным [к проявлению ограниченных] предметов и субъектов...».

¹⁰⁸ Здесь название кала-*таттвы* «этимологизируется» как связанное с корнем *kal* «делать»: *kiñcītkartāramatūṃ kalayanti akīrtyate kalā nāma*.

¹⁰⁹ *adhahprakṣepāt*.

¹¹⁰ *kalana*.

¹¹¹ *kiñcītkartṛtodbalanātmanā kalanena*.

¹¹² *parimitatanuḥ*.

¹¹³ *vidyā*.

¹¹⁴ *vidyayaiva arthavivekaḥ*.

¹¹⁵ *abhiṣvaṅgāmātra*.

себе развитие¹¹⁶ [общей] привязанности под воздействием¹¹⁷ обсуждавшихся выше факторов [лимитированного действия] Кала и [ограниченного знания] Видья.

Энергия же вечности Этого [владыки, когда] ослабевает, являя [фазы] возникновения и прекращения, производит [в мире] мерные деления¹¹⁸, предстая в форме [таттвы времени] Кала-таттвы /11/.

Энергия вечности явленного во вневременье [изначального] Самости-сознания, «умалаясь»¹¹⁹, соединяет ограниченное существо с временной последовательностью [сменяющих друг друга] элементарных единиц [длительности]¹²⁰ через разделение [активности на фазы] агента действия и связанного [с ним] следствия¹²¹, и становится известной как [таттва времени] Кала-таттва. Через неё ограниченное существо разделено¹²² последовательностью становления ахамкары [в форме танматр, а затем махабхутов]¹²³ и оказывается во власти времени.

Та Её энергия, [которая] названа ‘абсолютной свободой’ [и независимостью]¹²⁴, имеет [в себе и возможность ограничения]-сокращения¹²⁵. Именно она становится Нияти-[таттвой], заставляющей Её становиться ограниченными обстоятельствами [и действовать] детерминированно, в зависимости [от того] чему должно быть совершённым и чему не должно быть совершённым [в данный момент] /12/.

Абсолютная свобода [и независимость] этого Высшего субъекта (*Parapramāṭr*), когда «зауживается», проявляется как Нияти-таттва [таттва детерминированности]. От неё происходит определённая в возникновении или отсутствии [того или иного] результата когда с данным следствием соотнесена [данная] конкретная причина, [а не какая-либо иная], не соотнесённая.

[Таким образом], этот [Владыка], окутанный покровами [таттв] Кала и пр.¹²⁶ и испытывая недостаток [в своих абсолютных] энергиях, «низводится»

¹¹⁶ *pallavita* — также «окрашивание».

¹¹⁷ *nimittam*.

¹¹⁸ *niyataparicchadakarī*.

¹¹⁹ *nyagbhāvamāśritya* — «ограничиваясь, нисходя, (само)поглощаясь» — в текстах часто означает процесс парный с *udreka* («преобладание, доминирование» и пр.). Ср. («Тантрасара», ахника 9): *śaktyudrekanyagbhāvabhūyām...*

¹²⁰ *tuṭyādi* — функция энергии времени создавать последовательность.

¹²¹ *kāryarūṣitakarṭṭvakalanayā* — букв. «через создание [фаз] агента действия, «окрашенного» [соответствующим] следствием».

¹²² *kalita* — дробится, формируется, снабжается.

¹²³ *bhūtādi* — технический термин. Буквально значит «первый из [проявленных] элементов». В санхье — «ахамкара», с которой начинается разворачивание элементов. Абхинавагупта указывает: «именем *bhūtādi* [обозначают] пятёрку танматр, производящих [грубые] элементы (*bhūtādīnāmnastanmātraṇcaṣaṭ bhūtakāraṇam* «Тантралока» 9.271).

¹²⁴ *svatantratā* то же, что и *svāntarya*.

¹²⁵ *saṃkocaśālinī*.

¹²⁶ Т.е. пятью перечисленными ограничивающими факторами-канчуками.

из своего [состояния величия и] всемогущества из-за [описанных ограничивающих *таттв*] Кала и пр. и становится чем-то частичным, [потому] и называется *пашу* — [ограниченным существом].

Совокупность¹²⁷ трёх энергий Воли [Знания и Действия] [называется] Его «Мирной»¹²⁸ [энергией], [поскольку], когда [она] «сжимается»¹²⁹, то становится равновесием [гун] *саттва* и пр., [которые, в свою очередь] по сути — ограниченные¹³⁰ [первичные энергии] Воли и т.д. /13/.¹³¹

[Когда] Буддхи и т.д. [пребывает] в равновесии [этих энергий, то это] называется Пракрити, [которая] по своей природе [есть не что иное, как] сознание; [из первичных энергий] Воля этого [Владыки] в форме [гуны] *раджас* становится [тогда *таттвой*] Ахамкрити¹³², дающей переживание [ограниченного] «Я» /14/.

Название «Мирная» [определяется] отсутствием возмущения энергии; [она] есть по [своей] форме — собрание заключенных [внутри неё] энергий Воли и т.д.; из-за принятия [на себя] ограниченности [она], существует неотделимо от *гун*, [и предстает] как Пракрити-*таттва*. Троичность *гун* [происходит] от тройственности иницирующих [их появление соответствующих] энергий Воли и т.д. От возмущения этих [трёх *гун* возникает] процесс творения производных Пракрити¹³³. В этом [творении], имеющем своей природой сознание¹³⁴, в равновесии [гун] пребывают Буддхи, Ахамкрит^{13, 5} Манас.

В этой последовательности проявления *таттв*, рядов субъектов¹³⁶ от Шивы до [познающих субъектов класса] *сакала*,¹³⁷ главные инструментальные агенты — энергия Знания и Действия. Они же в «сжатой» форме [предстают] как [*таттвы*] Ишвара и Шуддха-видья, в [более] «сжатой» — как *таттва* ограниченного знания — [Видья] и *таттва* ограничения — Кала; в ещё более «сжатой» форме — как [*таттва*] Буддхи и органы действия — [*кармендрии*],

¹²⁷ *saṃaṣṭi* — «совместное бытие, агрегат».

¹²⁸ *śāntā*.

¹²⁹ *samkucidrūpā*.

¹³⁰ *saṃkalita* (в СС смысловой инвариант — *saṃkucita*).

¹³¹ Описание последовательности *таттв*, начиная с Пракрити-*таттвы*, совпадает с описаниями системы Санкхья. Следует, однако, отметить, что в отличие от Санкхьи в Трике постулируется множественность «природ» — *пракрити*.

¹³² То же, что и *ахамкара*.

¹³³ *prākṛtikasarga*.

¹³⁴ *citta*.

¹³⁵ То же, что и *ахамкара* — индивидуальное «я».

¹³⁶ *pramātr*.

¹³⁷ Технический термин, означающий ряды «сансарных» живых существ (людей, богов и пр.), пребывающих на различных планах бытия, начиная с Майя-*таттвы*. Им присущи три «загрязнения» ограниченности, *майи* и *кармы* (*анава-мала*, *майийи-мала* и *карма-мала*).

в пределе же «сжатия» [энергия] Действия [проявляется как] грубые и тонкие первоэлементы — так следует знать. Энергия Воли же, трансформировавшись на [на уровне] ограниченного субъекта в [гуну] *раджас*, [становится *таттвой*] Ахамкрити, характеризующейся эгоцентризмом¹³⁸ [отдельного] «Я».

[Энергия] Знания же в форме [гуны] саттва [предстает как] Буддхи [на котором] зиждется рассудочное понимание;¹³⁹ [энергия] Действия в виде [гуны] тамас предстает как [таттва] Манас, порождающий *викальпы*¹⁴⁰ /15/.

Энергия Знания, трансформируясь в [гуну] *саттву*, [становится *таттвой*] Буддхи, [дающим в познании] определённую в предмете¹⁴¹. Энергия Действия трансформируется в [гуну] *тамас* и называется Манас-*таттвой*, характеризуется порождением *викальп*.

Пятеричное деление на 'Вама' и т.д.¹⁴² — это [тот] же Господь [в своих] «сжатых» аспектах, [в зависимости] от специфицирующего преобладания [энергии] Знания [или] Действия, принимающий форму разнообразных объектов /16/.

Этот [Господь] единичный [с процессами вселенской] игры и пр., «сжимается» [и принимает на себя] образы пяти [проявлений]: *Вамадевы* и пр.¹⁴³ При преобладании «окрашивания» энергией Знания [Он] воплощается как [набор] инструментов познания¹⁴⁴ и их [соответствующих] объектов, при преобладании условий энергии Действия — как инструменты действия [и их соответствующая] активность. [Т.е.] по причине [существования] пяти [Его] энергий — пятеричная природа [указанных] инструментов.

¹³⁸ *abhimāna*.

¹³⁹ *nirṇayabodha* — «выводное знание».

¹⁴⁰ Ёмкий термин индийской гносеологии, могущий переводиться как «концептуализация, оценочное мышление, представление, фантазия» и т.п.

¹⁴¹ *arthādhyavasāyalaṅkāṇā buddhiḥ*.

¹⁴² В издании СС: *vāgādīpañcabhedaiḥ* — «пятеричное деление на 'речь' и т.д...». Материал комментария Раджанаканды позволяет думать, что в издании СС здесь ошибка.

¹⁴³ *Vāmadeva, Aghora, Sadyojāta, Tatpuruṣa, Īśāna* — пять аспектов Шивы, персонафицирующих его энергии Знания, Действия, Воли, Блаженства и абсолютного Сознания. Соотносятся с пятёркой *джнянендрий, кармендрий, махабхутов* и прочими «матричными» пятёрками. Восходят к т.н. *паньча-брахма-мантрам* «Маханараяна-упанишады» (17–21) (соответственно, «Тайттирия-араньяка» Х.17–21). Описываются в Пуранах, а также в тантрах. Описание аспекта *Вама* см., в частности, в «Малини-виджая-уттара-тантре» (1, 271–276). В мандале системы Трика символизируют направления в пространстве ритуала (соответственно; север, юг, запад, восток, зенит). (См., также «Тантра-сара» 13 ахника).

¹⁴⁴ *jñānendriya*.

[Таттвы] слух, зрение, осязание, вкус, обоняние — инструменты знания¹⁴⁵; [таттвы] звук, прикосновение, форма, вкус и запах — «тонкие» элементы /17/¹⁴⁶.

[Т.е.] слух и т.д. — инструменты познания — [джнянендри], звук и т.д. — танматры.

Этот же [Владыка], сжав себя до предела,¹⁴⁷ [бытует как «Владыка элементов»] — Бхутеша, чья сущность — пять элементов: пространство, ветер, огонь, вода, земля /18/.

Принимая [форму] предельного сжатия, являет форму несознательной [материи и манифестирует] пять элементов: пространство и т.д.

Сферы [таких] инструментов [познания как] слух и т.д. [это] звук и т.д.; [из них] первые познают последних; речь, [например, инструмент] говорения, рука же — инструмент присваивания /19/.

Средства познания звука и пр. — [есть] слух и прочие инструменты; средства реализации говорения и пр. — [операции] инструментов действия: речи и пр.

Из [оставшихся] трёх [инструментов действия — кармендрий]: движение, исторжение, наслаждение — активность [таких органов действия, как]: ноги и др.¹⁴⁸ Земля пахуча, вода — естественным [образом] течёт, огонь [даёт] ощущение жара, ветер — ощущается [как соприкосновение] с бесформенным, пространство — звучит. Я склоняюсь перед Шамбху, [предстоящим] в каулической форме тридцати шести таттв, [и в тоже время] запредельному куле^{149/2021/150}.

Под «и др.» [стиха 20] подразумевается орган выделения и размножения. Признак земли — обладать запахом, признак воды — естественная¹⁵¹ текучесть, огонь проявляет [себя] через ощущение жара, признак ветра — ощущение бесформенного, звук — [признак] пространства — таковы главные свойства каждого [из элементов]. Таттвы в последовательности [находятся] в отношении пронизываемых и пронизывающих: [так таттва] земли — пронизываемое, а вода

¹⁴⁵ bodhakaraṇāni.

¹⁴⁶ В СС присутствует строка, которая пропущена в издании KSTS: vākrāṇīpādarāyūpasthākyāni karmakaraṇāni — «Инструментами действия называют речь, руки, ноги, задний проход, гениталии».

¹⁴⁷ atinikṛṣṭa.

¹⁴⁸ См. прим. 141.

¹⁴⁹ Т.е. Шива одновременно имманентен и трансцендентен — тождествен сонму энергий этого мира (кула) и превосходит их.

¹⁵⁰ Последнее предложение строфы отсутствует в СС — очевидно добавлено в текст переписчиком или комментатором.

¹⁵¹ saṃsiddhika — непрерывная, постоянная (текучесть).

¹⁵² Т.е. каждая предыдущая таттва включает в себя и «пронизывает» собой последующие.

и т.д. вплоть до Шива-[*таттвы*] — 35 проникающих [*таттв*]¹⁵². [Так], при создании первоэлементов в земле присутствуют в качестве сопутствующих свойства пронизывающих [её *таттв*] пространства и др.¹⁵³ [Таким образом], поскольку *таттва* Высшего Шивы присутствует во всём¹⁵⁴, [то она] как пара имманентной и трансцендентальной природы *каулы* — объект [йогического] проникновения¹⁵⁵ преданных [Шивы]. Таков краткий [смысл] заключающего [текст] восхваления. [Да будет] благо¹⁵⁶.

Так заканчивается «Шатримшаттаттва-сандоха» с [комментарием] «Виварана», сочинённым почтенным учителем Раджанаканандой.

Литература

Иванов В.П. «Доктрина Узнавания (Пратьябхиджня-даршана) в трактате «Сарвадаршана-санграха» и «Сарвадарашана-санграха». Глава «Пратьябхиджня-даршана»: перевод с санскрита, исследование, комментарии // Историко-философский ежегодник. Москва, 2010. С. 247–271.

Иванов В.П. Часть и целое в лингвофилософских моделях традиции кашмирского шиваизма // Пятое востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Труды участников научной конференции. Санкт-Петербург, 2012. С. 97–113.

Shach Trimshat Tattva Sandoha with Commentary by *Rājānaka Ānanda*. [Kashmir Series of Texts and Studies. Vol. XIII]. Bombay, 1918.

The Spanda Sandoha of *Ṣṣemarāja*. [Kashmir Series of Texts and Studies. Vol. XVI]. Bombay, 1917.

Singh J. *Pratyabhijñāhṛdayam*. The Secret of Self-Recognition. Sanskrit text with English Translation, Notes and Introduction. Delhi, 1977.

Pandit B.N. History of Kashmir Saivism. Srinagar, 1989.

Goudriaan T., Gupta S. Hindu Tantric and *Śākta* Literature // A History of Indian Literature ed. By *Jan Gonda*. Vol. II. Fasc. 2. Wiesbaden, 1981.

Sanderson A. *Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir* // *Mantras et diagrammes rituels dans l'Hindouisme*. Paris, 1986.

Sharma D.S. *Ṣṣatrimśattattva-Sandoha*. (A text of Trika Philosophy of Kashmir) with the commentary of *Rājānaka Ānanda Kavi*. Translated into English with explanatory notes & Introduction. Kurukshetra, 1977.

¹⁵³ Т.е. *таттва* земли, наряду со своим собственным главным свойством пахучести, обладает вторичными для нее свойствами «пронизывающих» её *таттв* — текучести, жара и пр.

¹⁵⁴ *sarvatrānugatavāt*.

¹⁵⁵ *samāveśa* — термин йоги, означающий полное «вхождение», погружение в сознание Шивы (в зависимости от индивидуальных особенностей практики насчитывается до 50 видов). Также в Трике употребляется как синоним ирвуа — йогических «средств» — четырёх типов йогических практик.

¹⁵⁶ *iti śivat* — здесь игра смыслов, т.к. имя Шива, собственно, и означает «Благой».

The Yoga of the *Mālinīvijayottaratantra*. Chapters 1–7, 7, 11–17. Critical edition, translation and notes by *Somadeva Vasudeva* // Collection Indologie 97. Institut français de Pondichéry. Ecole française d’Extrême-Orient. Pondichéry, 2004.

Yoginīhṛdayam with the Dīpikā by *Amṛtānanda* edited by *Gopīnātha Kavirāj*. [Sarasvatībhavana Sanskrit Series]. Benares, 1923.

Saubhāgyasudhodayaḥ // *Nityāsodaśikārṇava* / Edited by *Vrajavallabha Dviveda*. Varanasi, 1985.

Padoux A. Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras. Delhi, 1992.

Summary

Ṣaṭtriṃśattattva-saṃdoha by Amṛtānanda with the Vivaraṇa by Rājānakānanda

Translation into Russian, Analysis and Exegetical Notes
by V.P. Ivanov

The paper presents an analysis of the thirty six onto-epistemological levels of reality (36 tattvas) in the monistic Śaivism based on the treatise *Ṣaṭtriṃśattattva-saṃdoha* and its commentary *Vivaraṇa* by *Rājānakānanda*. The text along with the commentary is translated into the Russian language for the first time. The translation is supplied with corresponding exegetical notes. The text of the treatise is identified as a part of the first chapter (viz. I.28–48) of *Saubhāgyasudhodaya* by *Amṛtānanda* (XII—XIII A.D.). The verses of the text are analytically compared with the corresponding verses from *Saubhāgyasudhodaya*.

Key words: India, Hinduism, tattva, *Parādvaita*, *Kashmir Shaivism*, *Amṛtānanda*, *Ṣaṭtriṃśattattva-saṃdoha*.

С.Х. Шомахмадов

Эпитет аджита («Непобедимый») в индийской религиозной традиции

В статье представлен анализ эпитета *аджита* («непобедимый») в индийских текстах, принадлежащих различным религиозным традициям: ведийской религии, джайнизму, буддизму, индуизму, для чего привлекается широкий круг источников. Автор делает вывод о постепенной эволюции эпитета от характеристики воинской доблести ариев до понятия, маркирующего собой непоколебимость религиозной аскезы.

Ключевые слова: буддийские сутры, протомахаяна, Сериндийский фонд ИВР РАН, санскритская терминология, эпитеты Будды, Ригведа, джайнизм, Аджитанатха.

В Сериндийском фонде ИВР РАН хранится рукопись, записанная на санскрите письмом центральноазиатский брахми. С.Ф. Ольденбург в предварительных заметках определил рукопись как авадану или джатаку. Однако позже было установлено, что текст документа практически слово в слово совпадает с гильгитской версией Аджитасена-вьякарана-нирдеша-нама-махаяна-сутры (далее — ‘Аджитасена-вьякарана’), что свидетельствует о том, что рукопись из рукописной коллекции ИВР — хотанский список означенной сутры. Исследование памятника привело к необходимости перевода его названия.

Общеизвестно, что проблема перевода заглавий религиозно-философских текстов, в данном случае буддийской традиции, представляет определённую проблему. Две существующие точки зрения диаметрально противоположны: одни исследователи считают — переводить необходимо, другие — оставлять заглавия (как и некоторые термины) без перевода. Каждый из подходов имеет свои сильные и слабые стороны.

Необходимость перевода обусловлена тем, что заглавие представляет собой квинтэссенцию основной идеи текста, вскрываемой при переводе. Сложность этой позиции состоит в полисемичности санскритских терминов, однозначное толкование которых вряд ли возможно. Если оставить заглавие религиозно-идеологического текста без перевода, бесспорно, мы сможем избежать неверной трактовки, но в таком случае идея текста может остаться скрытой для исследователя или истолкована неверно.

В данной статье представлен анализ семантики одного из слов, входящих в состав заглавия Аджитасена-вьякараны, а именно — *аджита* («Непобедимый»). Для максимально полного представления о семантическом поле вышеозначенного эпитета считаем необходимым привлечь широкий круг источников: ведийские

гимны, джайнскую литературу, сочинения буддийских авторов, а также различные словари санскритских терминов, составленные известными пандитами.

Аджитасена — так зовут правителя Магадхи, одного из главных персонажей сутры, и первое, что приходит на ум, перевести название как «Разъяснение (нирдеша) предсказания (вьякарана) [царя] Аджитасены». Это не противоречит ни сюжетной линии текста, ни основным словарным значениям ключевых слов заглавия. Однако этот вариант, как нам видится, не отражает в полной мере всего богатства смыслов, содержащихся в тексте. Рассмотрим все возможные варианты перевода композиты *Аджитасена* (*Ajita-sena*).

Основные значения первой части *Аджита* — «непобедимый, не побеждённый, непокорённый», «[носящий] непобедимый венец» как эпитет правителя, но также и «несдержанный, необузданный, бесконтрольный», «необузданная душа или страсть» (см.: Monier-Williams, 1997, р. 10). Одно из значений слова *-сена* (от *-senā*) — «войско, армия». Очевидным будет интерпретировать *Аджитасена* как «[Обладающий] непобедимым войском», что, конечно же, весьма достойный образец титулатуры праведного буддийского правителя. В качестве примера, подтверждающего данный вариант трактовки, приведём имя буддийского проповедника *Нагасены* («[Обладающий силой] полчища нагов») собеседника греко-буддийского царя Менандра (Милинды). Однако, известные составители санскритских словарей Ваман Шивран Апте (1858—1892) и Артур А. Макдонелл (1854—1930) справедливо рассматривают *-сена* как композиту *sa + ina* — «имеющий хозяина или господина; зависящий от другого» (см.: Апте, 1959, р. 359).

‘Аджита’ в ведийских источниках. Изначально эпитет *аджита* встречается в самых первых гимнах Ригведы, характеризуя величие ведийских божеств. Так, например, качество непобедимости *апараджита* (*aparājitaṃ*) присуще Индре (*Rigveda-Sanhita*, 1838, р. 17), *аджаянта* (*ajāyanta*) — Агни (там же, р. 50). Многие божества ведийского пантеона наделены такой характеристикой, как непобедимость. Также для определения «непобедимости» используются синонимы эпитета *аджита*. Наиболее распространённый — *душтарам* (*duṣṭaram*) — применим к Марутам (там же, р. 133), Агни (там же, р. 155), Ашвинам (там же, р. 257). «Непобедимый в бою» Сома наделён эпитетом *джаянтам* (*jayantaṃ*) (там же, р. 183). Отметим, что в гимнах Ригведы эпитет «непобедимый», выраженный различными терминами, близкими по смыслу, в равной степени характеризует как воинскую доблесть (в случае с Сомой (там же, р. 183), Марутами (там же, р. 133), Ашвинами (там же, р. 257)), так и заслуги в религиозной практике: праведник, совершая должным образом жертвоприношения, «победит непобедимого»¹.

¹ В русскоязычном переводе: «<...> победит желающих победить» (Ригведа, 1989, с. 266).

В гимнах Ригведы встречается также термин *апараджита* (*a-para-ajita*), имеющий то же значение — «непобедимый». Так, Индра именуется «непобедимым завоевателем» (*jetāraṃ aparājitaṃ*) (там же, р. 17).

Таким образом, в гимнах Ригведы эпитет «непобедимый» (*аджита* / *апараджита*) применим к божествам ведийского пантеона и характеризует, по преимуществу, исключительные воинские качества его обладателя, хотя и встречаются случаи употребления эпитета *аджита* при описании превосходной ритуальной практики. Индра, именуемый «непобедимым завоевателем», как царь богов выявляет качества, присущие идеальному правителю (*чакравартину*), характеристики которого описаны в ведийских гимнах, посвящённых царской власти, как правило, в гимнах на инаугурацию верховного правителя.

Эпитет «Непобедимый» в джайнизме. В джайнской традиции Аджитой (*Аджитанатхой*; *Ajitanātha*) звали второго после Адинатхи тиртханкара — личности, достигшей просветления и указавшей людям путь к просветлению. Сюжетная линия джайнского повествования об Аджитанатхе достаточно интересна и, как нам видится, обнаруживает известное сходство с сюжетом Аджитасена-вьякараны. Поэтому полагаем уместным изложить здесь основные моменты истории второго тиртханкара.

В произведении джайнского учёного и поэта Хемачандры (1089–1172) «Деяния шестидесяти трёх великих личностей» (*Triṣaṣṭi-salākā-puruṣa-caritra*) представлена история джайнского Аджиты, начиная с его прежнего существования — праведного царя Вималаваханы («Сияющая колесница»; *Vimalavāhana*²), правившего в городе Сушима («Благоденствующий»; *Suṣīma*) в области Махавидеха (об Аджитанатхе см.: ТṣṢРС, с. 1222). Несмотря на успешное правление, Вималавахана тяготился светской жизнью и мечтал о стезе аскета. Реализовав задуманное, Вималавахана переродился в божественных обителях в небесном зале Виджая («Победа»; *Vijaya*).

Избыв свою карму как небожитель, он вновь обрёл человеческую форму рождения в семье могущественного правителя Джиташатру («Победивший врагов»; *Jitaśatru*) и его супруги царицы Виджаядеви («Богиня победы»; *Vijayadevi*³), правивших в городе Винита («Благочестивый»; *Vinīta*⁴). Рождению

² Композита *vimala-vāhana* как «Сияющая (ясная, чистая) колесница (повозка)», на наш взгляд, означает, что «праведный царь Вималавахана» как форма существования души Аджитанатхи (джайны признавали существование индивидуальной и вечной души) была призвана, подобно повозке, в неомрачённом состоянии переправить душу к следующей, более высокой, форме существования. Второе значение слова *vāhana* — «стремление», «усилие». Таким образом, имя Вималавахана можно перевести и как «Правильное усердие», что означает следование благу, праведному с точки зрения джайнской доктрины, пути, ведущему к финальному освобождению.

³ По другой версии имя царицы — Виджаясена (*Vijayasena*), которое, вероятно, можно перевести как «[Обладающая] Множеством побед».

⁴ *Vinīta* (санскр.) — «скромный», «образованный», «[обладающий] правильным поведением», «благочестивый».

предшествовали череда вещей снов⁵ царицы Виджаядеви и её родственницы Вайджьянти (*Vaijyanti*), значение которых знатоки истолковали как предзнаменование рождения тиртханкара («создатель переправы через реку [страданий]»; *tirthankara*) — религиозного аскета, духовного наставника человечества, и чакравартина — верховного правителя всех шести, согласно джайнской космографии, областей обитаемого мира.

В период беременности Виджаядеви мощь Джиташатру как правителя и завоевателя достигла своего апогея, все соседи стремились заручиться его дружбой и союзническими обязательствами. Джиташатру характеризовался не иначе как «Непобедимый» (*аджит*). На восьмой день светлой половины месяца Магха родился первенец, которого правитель в честь своих свершений нарек Аджитой⁶. Наступившей ночью Вайджьянти, супруга Сумитры («Добрый друг»; *Sumitra*), брата Джиташатру, также родила сына, названного Сагарой («Сопровождаемый похвалой»; *Sagara*⁷).

Когда кузены достигли возраста, подходящего для вступления в брак, царь Джиташатру решил их женить. Однако Аджита был настолько поглощён духовными поисками, что мысли о предстоящей женитьбе тяготили его. Но, не желая противоречить воле отца, он женился, хотя и сохранял целибат.

Когда Джиташатру настало время сложить с себя властные полномочия, он призвал своего младшего брата Сумитру, но тот, поглощённый, как и Аджита, мыслями об аскетической практике, отказался от престола. Тогда царь призвал Аджиту и Сагару, однако первый также отрёкся от светской жизни правителя, выбрав путь религиозного аскетизма. Так бразды правления принял Сагара, став впоследствии могущественным чакравартином — правителем шести частей обитаемого мира.

Аджита удалился в лес, полностью посвятив себя аскетической практике. Реализовав идеал джайнской духовной практики — став *арихантом* (санскр. *архат*), а затем *сиддхой* («освобождённой душой»), он получил титул Аджитанатха («Непобедимый Повелитель», «Непобедимый Защитник»).

⁵ В традиции шветамбаров, верящих, что девятнадцатым тиртханкаром была женщина, четырнадцать; согласно дигамбарам, признававшим статус тиртханкара только за мужчинами, шестнадцать.

⁶ Религиозная трактовка имени Аджитанатхи гласит: мать и отец тиртханкара играли в шахматы, и царица выигрывала раз за разом, ни разу не потерпев поражения (аджита). Также и Аджитанатха побеждает своих врагов — аффекты.

⁷ Помимо значения «Сопровождаемый похвалой» слово *sa-gara* означает также «Содержащий яд» и восходит, вероятно, к описанному в Махабхарате сюжету о том, что перед родами его матери соперница дала яд, не желая появления на свет наследника престола. В рамках рассматриваемого повествования *Sagara* как «Содержащий яд» возможно, на наш взгляд, трактовать как то, что светское правление, пусть и идеальное царствование Вселенского правителя чакравартина не лишено аффективных состояний сознания, то есть продолжает быть «отравленным ядом [человеческих страстей]». Сагара — известный персонаж джайнских и индуистских повествований.

Сюжеты о царевице Аджите, отказавшемся от принятия трона отца в пользу духовного совершенствования, весьма популярны в джайнской традиции. Так, за столетие до Хемачандры другой джайнский поэт — Ранна (X в.), творивший на языке каннада, записал Аджита-пурану — всё ту же историю о царевице Аджите, ставшим тиртханкаром Аджитанатхой.

Общность сюжетных линий Аджитанатха-чаритры и Аджитасена-вьякараны мы видим в рассказе о прежних формах существования персонажей в обоих текстах, а также об отказе наследника от престола в пользу религиозной аскезы как в джайнском, так и в буддийском повествованиях.

‘Аджита’ в буддийской канонической литературе. Обращает на себя внимание, что слово *аджита* («непобедимый») употребляется в качестве эпитета будды Майтрейи (См.: BHSD, р. 7). Шантидева (VIII в.) в своём трактате *Шикша-самуччая* («Компендиум [буддийского] учения»), цитируя выдержки из ранних махаянских сутр, приводит строки из *Сарвадхарма-вайпулья-санграха-сутры*⁸, где Бхагаван, обращаясь к Майтрейе, именует его *Аджита*.

Так, например, обсуждая вопрос о том, следует ли бодхисаттвам практиковать все шесть парамит или только парамиту мудрости, отбросив остальные, Бхагаван спрашивает Майтрейю, был ли безумен правитель Каши⁹, отдав свою плоть ястребу ради спасения жизни голубя? В этом фрагменте Будда обращается к Майтрейе *‘Аджита’*¹⁰.

Далее, продолжая обсуждение практики парамит, Шакьямуни, вновь обращаясь к Майтрейе «Непобедимый» (*Аджита*), приводит в пример практику парамит самого бодхисаттвы. Так, повествует Бхагаван, Майтрейя в течение шестидесяти кальп практиковал парамиту даяния (*dāna*), следующие шестидесять кальп — парамиту достойного поведения (*śīla*), следующий период, также в шестидесять кальп, Майтрейя посвятил практике *кшанти*-парамиты (*kṣānti-pāramita*) — высшего терпения. Затем шестидесять кальп бодхисаттва провел, возвращая парамиту усердия (*vīrya*). Последние сто двадцать кальп Майтрейя, как следует из слов Бхагавана, провёл, практикуя парамиту созерцания (*dhyāna*) и парамиту мудрости (*prajñā-pāramita*) соответственно. В конце фрагмента Шакьямуни резюмирует: приверженцы ложных воззрений (*mohapuruṣāḥ*) полагают, что единственный способ обрести просветление — постигнуть пустоту¹¹.

⁸ *Arya-Sarvadharma-vaipulya-saṃgraha-sūtra* — «Пространная сутра ‘Собрание всех дарм’».

⁹ Каши (*Kāśī*) название г. Варанаси (совр. Бенарес).

¹⁰ В тексте: ‘*Tat kiṃ manyase ’jita duṣprajñāḥ sa kāśīrājābhūḍ yena kapotārtha śyenāya svatāmsāni dattāni?*’ (*Çikhasamucchaya*, 1898, р. 97).

¹¹ В тексте: ‘*Tvaṃ tāvad ajita ṣaṣṭiṃ kalpān dānapāramitāyāṃ ṣaṣṭiṃ śīlapārimitāyāṃ ṣaṣṭiṃ kalpān kṣāntipāramitāyāṃ ṣaṣṭiṃ kalpān vīryapāramitāyāṃ ṣaṣṭiṃ kalpān dhyānapāramitāyāṃ ṣaṣṭiṃ kalpān prajñāpāramitāyāṃ samudāgataḥ, tatte mohapuruṣā evaṃ vakṣyanti ekanayenaiva bodhiryaduta śūnyatānāyeneṭi*’ (*Çikhasamucchaya*, р. 97).

Необходимо обратить внимание на термин *апараджитачитта* (*aparājītacittaṃ*), встречающийся в Шикша-самуччае. Там данный термин имеет значение «непоколебимое сознание»¹². Так, в тексте Шикша-самуччай, где процитирована Гандавьяха-сутра, достижение состояния *апараджитачитта* является непременным условием устранения всех привязанностей и, по сути, это необходимая составляющая практики кшантипарамиты¹³. То есть термин *аджита* в рамках буддийских практик применительно к сознанию имеет значения «непреклонный, непоколебимый».

Эпитет ‘Аджита’ в индийских тезаурусах. Индийский пандит Таранатха Таркавачаспати — составитель толкового словаря санскритских терминов *Вачаспатья*, в статье, посвящённой слову «Аджита», начинает с определения антонимов рассматриваемого термина. Так, например, *аджита* («непобедимый») — это то, что противоположно (отлично от) понятия «побеждённый»¹⁴. В завершении словарной статьи, посвящённой термину *аджита*, Таранатха Таркавачаспати указывает, что данный термин является устойчивым эпитетом как Будды, так и Шивы и Вишну («<...> śīve, viṣṇau, buddhe <...>») (*Vachaspatya*, 1873, p. 91).

Наравне с *ajita* как устойчивый эпитет «верховного божества», например, Вишну (там же, с. 103), используется термин *aparājita* (*a-para-ajita*) «непобедимый». О принадлежности эпитета «непобедимый» к Вишну говорится и в Амаракосе (*Amarakośa*, 1907, p. 103) наиболее важном санскритском тезаурусе¹⁵, составленном в IV в. грамматистом Амарасимхой. Так, автор словаря, говоря о четырёх шагах Вишну, совершаемых в направлении четырёх сторон света и символизирующих завоевание ойкумены, применяет к Вишну эпитет *апараджита*¹⁶. Далее, перечисляя синонимичные ряды, Амарасимха упоминает термин *аджита* в качестве характеристики Вишну¹⁷.

В одном из изданий Амаракоси редакторы в качестве пояснений к тексту Амарасимхи, вероятно, памятуя о словаре *Вачаспатья*, также указывают на принадлежность эпитета *аджита* Шиве, Вишну и Будде (*Amara's Nāmalīngānuśāsanam*, с. 118).

¹² В тексте: ‘*Aparājītacittaṃ sarvābhīniveśavinirbhedāya*’ (*Āṅgīrasaśāstra*, 1898, p. 180).

¹³ Кшантипарамита обычно переводится как «Парамита терпения» — состояние сознания, характеризующееся абсолютным спокойствием, непоколебимым терпением — способностью в любой ситуации сохранять самообладание и непреклонность в следовании избранному пути.

¹⁴ В тексте: ‘*jītabhinne parājītabhinne <...>*’ (*Vachaspatya*, 1873, p. 91).

¹⁵ *Amarakośa* («Словарь Амары», A-mara — «бессмертный»). Другое название — *Nāmalīngānuśāsanam*.

¹⁶ В тексте: ‘*viṣṇukrantā ’parājīta’* (*Amara's Nāmalīngānuśāsanam*, 1940, p. 42).

¹⁷ В тексте: ‘*viṣṇavaryajitāvyaktau sūtas tvaṣṭari sārathau*’ (там же, p. 118).

Подведём итог. Во-первых, как действующее лицо различных повествований Аджиты — общий для индийской традиции персонаж, как для ортодоксальной (ведийской — эпитеты божеств, упоминаемых в гимнах Ригведы, индуистской — Аджиты употребляется как эпитет Вишну в Вишну-пуране (The Vishnú Purāna, р. 264)), так и неортодоксальной (в джайнизме — тиртханкар Аджитанатха, в буддизме — правитель Магадхи Аджитасена). И во всех случаях *аджиты*, как правило, относится к религиозной практике, характеризующейся как «непоколебимая». Более того, сюжет джайнской Аджитанатха-чаритры обнаруживает сходные черты с буддийской так называемой «протомахаянской» сутрой Аджитасена-вьякараной.

Во-вторых, эпитет *аджиты*, и, на наш взгляд, это весьма важный вывод, постепенно эволюционирует. Изначально являясь характеристикой ведийских божеств, маркируя собой, по преимуществу, исключительные воинские качества достойных ариев, в последующие периоды эпитет «непобедимый» начинает использоваться при определении таких характеристик как непоколебимость и стойкость в реализации религиозного идеала архатства, как в джайской, так и в буддийской традициях.

Любое светское правление, пусть даже и идеальное, например, в буддийской традиции рассматривалось как не обладающее той непоколебимостью, которая свойственна духовным воззрениям (см.: Шомахмадов, 2007, с. 80). Поэтому, предположим, что эпитет *аджиты* («Непобедимый»), несмотря на то, что по сюжету повествования сутры Аджиты — часть имени царя Магадхи, этимологически относится не к титулатуре секулярных правителей, а представляет собой характеристику идеологической составляющей повествования. Тем более, «пророчество» было обращено не к Аджитасене, а к девушке-нищенке, которой было предсказано новое рождение наследным принцем Аджитасены, отдавшим предпочтение духовной стезе — Пути будды, отвергнув наследование престола.

Таким образом, на наш взгляд, 'Аджитасена' в контексте Аджитасена-вьякараны-нирдеша-нама-махаяна-сутры переводится как «Имеющий своим господином Аджиту-Непобедимого» («Находящийся под защитой/покровительством Аджиты»), так как, как мы видим, термин *ajita* в качестве эпитета Будды относится к сфере духовной практики (как, например, в случае с термином *апараджитачитта*), а не к области идеального светского правления (Пути чакравартина), которое в силу своего несовершенства по сравнению с Путём будды не может рассматриваться как абсолютно незыблемое, непоколебимое, непобедимое.

Список сокращений

BHSD — Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. By F. Edgerton. Vol. II: Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidas, 2004.

TṣṢPC — *Triṣaṣṭīśalākāpuruṣacaritra*. The Lives of Sixty-Three Illustrious Persons. Vol. II. Tr. into English by Helen M. Johnson. Baroda, 1937.

Литература

- Ригведа. Мандалы IV. Изд. Подгот. Т.Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1989.
- Шомахмадов С.Х. Учение о царской власти (теория имперского правления в буддизме). СПб.: Петербургское востоковедение, 2007.
- A Sanskrit-English Dictionary. Compiled by Arthur A. Macdonell. Oxford, 1893.
- A Sanskrit-English Dictionary. Etimologically and Philologically Arranged with special reference to cognate Indo-European Languages by Sir M. Monier-Williams. Delhi: Motilal Banarsidas, 1997.
- Amarā's Nāmaṅgānuśāsanam (Text). A Sanskrit Dictionary in three Chapters critically edited with Introduction and English equivalents for each word and English Word-Index by N.G. Sardesai and D.G. Padhye. Poona, 1940.
- Amarakośa with Commentary of Maheśvara. Enlarged by Raghunath Shastri Talekar. Bombay, 1907.
- Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. By F. Edgerton. Vol. II: Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidas, 2004.
- Çikshasamucchaya. A Compendium of Buddhistic Teaching. Compiled by Çāntideva. Part II. Ed. by C. Bendall // Bibliotheca Buddhica. Vol. II. SPb., 1898.
- Rigveda-Sanhita. Liber Primus, Sanskritè et Latinè; Ed. F. Rosen. London, 1838.
- The Practical Sanskrit-English Dictionary. By V.S. Apte. Vol. III. Poona: Prasad Prakashan, 1959.
- The Vishṅu Purāṅa. A System of Hindu Mythology and Tradition. Translated from the original Sanskrit, and illustrated by notes derived chiefly from other Purācas, by H.H. Wilson. London, 1840.
- Trīṣaṣṭīśalākāpuruṣacaritra. The Lives of Sixty-Three Illustrious Persons. Vol. II. Tr. into English by Helen M. Johnson. Baroda, 1937.
- Vachaspathya. A Comprehensive Sanskrit Dictionary in ten parts. Part I. Compiled by Taranatha Tarkavachaspati. Calcutta, 1873.

Summary

S.H. Shomakhmadov

The epithet Ajita ('Unconquered') in Indian Religious Tradition

The article presents analysis of epithet *Ajita* ('Unconquered') in Indian texts of different religious traditions: Vedic, Jain, Buddhist, Hindu. The broad range of written sources is involved for it. The author concludes on graduate transformation the epithet *Ajita* from the characteristics of Aryan military valour to the meaning, marking by itself the steadfastness of religious austerities.

Key words: Buddhist sutras, protomahayana, Serindian collection IOM RAS, Sanskrit terms.

М.Ю. Ульянов

Структура «комментирующего комплекса» Чуньцю Цзочжуань («Комментарий Цзо к Чуньцю»): соотношение «исторического» и «каноноведческого»

Статья посвящена исследованию структуры текста Цзочжуань. Выявление восьми элементов структуры «комментирующего комплекса» («структурно-жанровых групп», СЖГ) позволило провести сопоставительный анализ их встречаемости в первых пяти (из 12) главах памятника. Было установлено, что ряд СЖГ и их устойчивых сочетаний относится к историописанию, а ряд к каноноведению. При этом отмечено устойчивое преобладание элементов, относящихся к историописанию, над элементами, относящимися к каноноведению. Это позволило поставить вопрос о связи текста памятника с традицией историописания периода Чжаньго (453–221 гг. до н.э.) и показать, что дальнейший анализ Цзочжуань (вместе с анализом других письменных источников) позволит получить новые данные о ходе процесса историописания — увидеть, как осуществляется переход от первичной фиксации событий одного правления (первый этап историописания: ведение «анналов»), к осмыслению опыта предшествующих правлений (составление «хроник») и, в конце концов, к решению задачи сохранения исторической памяти в целом (сборание «летописных материалов»).

Ключевые слова: источниковедение, текстология, структура текста, древность, Древний Китай, исторические источники, историописание, каноноведение, Чуньцю Цзочжуань.

Введение

Данная статья продолжает серию работ, посвящённых изучению Чуньцю Цзочжуань («Комментария Цзо к Чуньцю») и включает ряд наблюдений над особенностями соотношения в структуре текста памятника элементов историописания и каноноведения.

Цзочжуань — важнейший источник по истории периода Чуньцю (771–453 гг. до н.э.). Он является комментарием к одному из произведений конфуцианского канона Чуньцю (букв. «Весны и осени»), в основе которого лежит несколько отредактированная «хроника» царства Лу¹. В период Чжаньго (453–

¹ Исследования Д.В. Деопика и А.М. Карапетянца установили «естественный» характер Чунь цю как памятника, связанного с древней хроникальной и ритуальной традицией историописания. Тем самым было подтверждено, что в основе Чунь цю лежал текст хроники царства Лу, и искажения при редактуре не были настолько значительны,

221 г. до н.э.) *Чуньцю* использовалось в «философских школах» последователей Конфуция в качестве одного из учебных пособий². Сам Конфуций (551—479 г. до н.э.) ещё в период *Чуньцю* (771—453 г. до н.э.) служил при дворе государя царства Лу, и в какой-то период жизни, отдалившись от него, в противовес закрытым дворцовым и жреческим школам создал первую из известных ныне открытых «философских школ». В ней на основе чтения и толкования подобранных им сочинений велась профессиональная подготовка к «государевой службе» представителей нарождающегося сословия служилых (*ши* 士) (ИЗ, т. 6, гл. 47, с. 130)³.

В истории создания и сохранения *Цзочжуань* много тёмных мест. По преданию, он, как и два других классических комментария к *Чуньцю* (*Гунъян чжуань* и *Гулян чжуань*), также был связан с одной из «философских школ»

чтобы говорить о создании принципиально нового памятника (Деопик, 1999; Карапетьянц, 1988).

² В сочинении Сыма Цяня «Исторические записки» встречается любопытный подсчёт наиболее значимых событий, упомянутых в *Чуньцю*: «*Чуньцю* содержит несколько десятков тысяч знаков, а идей — несколько тысяч. И слияние, и рассеивание всего сущего на земле представлены в *Чуньцю*. Там описаны тридцать шесть случаев убийства правителей, пятьдесят два факта гибели государств и неисчислимое количество примеров, когда правители царств (*чжухоу*) бежали [из своих владений] и не смогли сохранить свои алтари Земли и Злаков. Если вникнуть в причины [происходившего], то [окажется, что] во всех случаях [правитель] утрачивал основы [управления]» (ИЗ, т. 9, с. 320). Таким образом, в центре внимания были вопросы управления и разбор различных примеров утраты возможности управлять. Это и изучалось в школах.

³ В российской синологии о «философских школах» периода Чжаньго писала Л.Д. Позднеева: «В школах готовили к политической и дипломатической карьере, в них воспитывались ораторы, умеющие применять весь арсенал мудрости для советов государю или непосредственного управления страной, городом, учреждением, для выполнения дипломатических поручений, что во время непрерывных войн между царствами представлялось делом исключительно ответственным. В школах кроме философии занимались и красноречием — учили рассуждать, спорить и доказывать свои положения» (Позднеева, 1962, с. 369). О роли «философской школы» в развитии древнекитайского историописания см. (Ульянов, 2013, с. 305—306). Применительно к школам конца периода *Чуньцю* и периода Чжаньго будем использовать понятие «философская школа», а Западной Хань — «каноноведческая школа». Одно из различий между ними заключалось в том, что в период Чжаньго, судя по биографиям мыслителей того времени, глав таких школ, (Конфуций, Мэн-цзы и др.) обучение в них шло на основе сравнительно большого набора текстов, а овладению навыков, связанных со стрельбой из лука, игре на музыкальных инструментах, тем более вождению колесницы, и пр. уделялось меньше внимание, чем в «дворцовой школе». Отличие западно-ханьской «каноноведческой школы» от этих более ранних, судя по биографиям каноноведов того времени, в том, что для них была характерна специализация на каком-либо одном каноне: Шицзине («Каноне песен»), Шуцзине («Каноне [исторических] писаний») и т.п. (Корольков, 2007).

периода Чжаньго⁴. Он был утрачен и вновь «найден» в первой половине II в. до н.э.⁵ Существование *Цзо чжуань* в середине II в. до н.э. подтверждается сообщением главы 53 («Жизнеописание тринадцати *ванов* — сыновей императора Цзин-ди») *Хань шу* о том, что собиравший доциньские сочинения аристократ Сянь-ван Лю Дэ, который правил во владении Хэцзянь с 155 по 130 гг. до н.э., учредил в нём звание *боши* для знатоков *Ши цзина* и «*Чунь цю* [в версии] господина Цзо» (XIII с. 2410). Таким образом, в середине II в. до н.э. *Цзочжуань* широкого распространения ещё не имел, а о его виде в настоящее время судить крайне сложно.

Цзочжуань как комментарий к *Чунь цю* принял завершённый вид в конце I в. до н.э. в правление императора Ай-ди (7—1 гг. до н.э.), накануне прихода к власти родственников династии Лю по женской линии во главе с Ван Маном (9—23 гг. н.э.). *Цзочжуань* обрёл известный сейчас вид благодаря усилиям сотрудников императорского книгохранилища Лю Синя 劉歆 (46 г. до н.э. — 23 г. н.э.) и его помощника Инь Сяна 劉歆 (КЦЧ с. 33—35; Китайская философия, с. 79, 83, 410—411, 420)⁶.

⁴ Эти два комментария к *Чунь цю* получили широкое распространение в период Западная Хань (202 г. до н.э. — 8 г. н.э.). Их авторы Гунъян Гао и Гулян Чи жили в V в. до н.э. и представляли комментаторскую традицию каноноведческих школ двух соседних исторических областей на Шаньдуне — царств Ци (на севере) и Лу (на западе). Гунъян чжуань передавался в циской школе каноноведения по линии Гунъян Гао (V в. до н.э.) — Гунъян Шоу и Хуму Шэн (II в. до н.э.). Гулян чжуань передавался в луской школе по линии Гулян Чи, который, по преданию, являлся учеником внука Конфуция — Цзы Ся. Оба комментария вошли в состав канонов «Пятикнижия» (*У цзин*) (Китайская философия, 1994, с. 79, 83).

⁵ Согласно сообщению *Хань шу* (цз. 36), текст *Цзо чжуань* был обнаружен при Гунване (перв. пол. II в. до н.э.), правителе в землях бывшего царства Лу, в стене дома, принадлежавшего семье Конфуция. Эти книги в правление императора Цзин-ди или У-ди были переданы Кун Ань-го (II в. до н.э.) — потомку Конфуция. Он настаивал на их канонизации, но тогда получил отказ (то же, с. 410).

⁶ Подобная подборка данных о работе Лю Синя по составлению текста другого важного источника *Чжань го цэ* («Планы сражающихся царств») и их критика была дана К.В. Васильевым (Васильев, 1968, с. 33—43; 48—51). В *Хань шу* (гл. 36) сообщается: «Когда [Лю] Синь занимался сверкой редких книг, то нашёл текст *Чунь цю Цзо ши чжуань* (“*Чунь цю* с комментарием господина Цзо”), записанный древним письмом. Синю он очень понравился... в первоначальном [виде] комментарии господина Цзо содержали много древних знаков с древним звучанием, по этой причине знатоки только толковали значение комментария. Синь благодаря тому, что упорядочил (*чжи 治*) [комментарий] господина Цзо и совместил комментарий с текстом [*Чунь цю*] (*инь чжуань вэнь 引傳文*), смог объяснить канон, распространить и придать ясность. ...Синь считал, что Цзо Цюмин в отношении к добру и злу был похож на мудрецов [древности]. ...Стремился, чтобы *Цзо ши Чунь цю*, а также *Мао ши* („Канон песен” в версии Мао“), И ли 逸禮 („Разрозненные главы из ‘Ритуалов’“), *гу вэнь Шан шу* все вошли в число изучаемой

То, что именно тогда текст Цзочжуань был «упорядочен» и введен в состав конфуцианского канона в качестве третьего классического комментария к «конфуциевой хронике Чуньцю», говорит о большой важности, которая придавалась ему в период наибольшего накала политической борьбы⁷.

После публикаций переводов на русский язык важнейших письменных источников по древнекитайской истории: Гоюй («Речи царств»), Шицзи («Исторические записки»), Губэнь Чжуншунь цзинянь («Бамбуковые анналы», древний текст), Чуньцю Цзочжуань (1—5 глава), отдельных глав Чжань го цэ («Планы сражающихся царств»), а также эпиграфической хроники циньского чиновника по фамилии Си «Бянь нянь цзи» (конец III в. до н.э.), перед историками открываются новые возможности в изучения древнекитайского историописания (РЦ; ИЗ, т. 1—9; БА; КЦЧ; Васильев, 1968, Целуйко, 2011)⁸.

Ниже мы попытаемся показать, что не менее важным, чем изучения содержания памятника, является выявление и описания особенностей структуры его

чиновниками литературы. Император Ай-ди (7—1 гг. до н.э.) повелел Синю вместе с боши пяти канонов объяснять и растолковывать их смысл» (ХШ, с. 1967). Обратим внимание на то, что важнейшей составляющей работы стало совмещение текста Цзочжуань с отдельными сообщениями каканонической Чуньцю. Иными словами, ранее памятник существовал отдельно — это объясняет то, что в нём сохранены хроникальные сообщения, отсутствующие в каноническом тексте Чуньцю.

⁷ Будущий император прикладывал колоссальные усилия для обоснования легитимности своей власти. С точки зрения идеологической борьбы Чуньцю была удобна для Ван Мана по ряду причин. Во-первых, в период Чуньцю в некоторых царствах (Цзинь, Ци, Лу и др.) набирали силу влиятельные кланы представителей знатных родов, которые вмешивались в разные сферы властных отношений. Например, в Цзинь — главы клана Чжао длительное время, занимая пост первого министра (цин 卿), являлись соправителями государей царства, а в 453 г. до н.э., как ещё два рода Хань и Вэй, создали своё царство. Интересы рода Ван были близки к интересам глав могущественных кланов того времени. Соответственно, Чуньцю Цзочжуань демонстрировала эффективность такого соправления. Во-вторых, Чуньцю начиналась с правления луского Инь-гуна, бывшего регента, который сам (как в будущем и Ван Ман) объявил себя царём. Соответственно, из Чуньцю Цзочжуань можно было узнать о том, что в истории уже был прецедент, когда бывший регент сам становился носителем высшей власти.

⁸ В российской синологии значительный вклад в изучение древнекитайского историописания внёс К.В. Васильев. Описывая его состояние на периоды Западное Чжоу (1027—771 гг. до н.э.) и начало Чуньцю (771—453 гг. до н.э.), он собрал и систематизировал содержащиеся в письменных источниках сведения об этом (Васильев, 1971, 1982, 1988, 1998). Ведение «анналов» являлось частью культа предков и выполнялось должностными лицами, которые были тесно связаны со жреческой средой (см.: Сюй Чжаочан, 2001; 2006; Шэнь Цзыцзе, 2005; Ульянов, 2012). Теме древнекитайского историописания посвящены монографии Юрия Пинеса и Дэвида Шаберга (Pines, 2002; Schaberg, 2001), несколько особняком стоит изданная на английском языке работа китайской исследовательницы Ли Хуй-и (Wai-ye Li, Ao) 李惠儀, см.: Wai-ye Li, 2007.

«комментирующего комплекса». Далее на примере первых пяти глав (из 12) *Цзочжуань*, переведенных на русский язык, опишем устойчивые элементы структуры текста этого памятника.

«Структурно-жанровые группы»

Важнейшим результатом анализа сообщений *Цзочжуань* стало выявление восьми устойчивых постоянно повторяющихся элементов его структуры, названных «структурно-жанровыми группами» (СЖГ)⁹.

Их можно объединить в три категории:

I. «Упоминания событий»:

1) воспроизведённое сообщение *Чунь цю* (Ч) — например, текст содержащегося в «комментирующем комплексе» *Цзочжуань* (661 г. до н.э.) сообщения «Человек [царства] Ци пришел на помощь [царству] Син» полностью совпадает с фразой *Чуньцю* ([040102])¹⁰, к которой тот прикреплен (КЦЧ, с. 170)¹¹.

⁹ См. КЦЧ, с. 35–49; Ульянов, 2011, 2013, 2014а. Попытки выделить компоненты структуры *Цзочжуань* были предприняты Ю. Пинесом и Д. Шабергом. Поскольку эта задача не являлась для них основной, то в текстах их монографий есть только упоминания о некоторых из них. В работе Д. Шаберга говорится о «фрагментах *Чуньцю*», «комментарии к *Чуньцю*», «исторических материалах: *Чуньцю*, документах, имеющих отношение к политическим, военным, религиозным событиям», «высказываниях “благородного мужа”-*цзюньцзы*» (Schaberg, 2001, с. 172–174, 322–323). В монографии Ю. Пинеса — об «официальных анналах»: «*Чуньцю*» и «записях событий»; а также о «записях скрибов (писцов): «устных анекдотах», «речах», «нарративах», цитатах из *Шицзи* («Исторических записок») и *Шицзина* («Канона [исторических] писаний»), см.: Pines, 2002, р. 16–17, 19–21, 24–26. В более полном виде их попытался выделить Б. Блэкели, который описал: «*Чуньцю* в другой редакции», «анналы», «нарративы», состоящие из «речей» (discourses), «материалов, имеющих отношение к речам» (discourse-related material), «прочего» (miscellany), а также «комментарии» (Blakeley, 2004, р. 219–228). Некоторые итоги изучения структуры памятника были подведены в статье 2011 г. Каем Фогельсангом (Vogelsang, 2011).

Отличие нашего подхода заключается в том, что выявив устойчивый набор «структурно-жанровых групп», мы рассматриваем их не выборочно и в отрыве от текста памятника, а во всей совокупности. Все они указаны в нашем переводе пяти первых глав памятника на русский язык (КЦЧ, с. 58–84; Ульянов, 2011, 2013, 2014а).

¹⁰ Так указывается индивидуальный номер сообщения *Чуньцю* *Цзочжуань* в русском переводе, он состоит из трёх пар цифр — первая указывает порядковый номер правления каждого из 12 гунов царства Лу, вторая — номер года правления, третья — номер сообщения за год.

¹¹ Обратим внимание, что здесь фраза «человек [царства]...» является проявлением специфического языка историописания и в данном контексте означает «правителя», поэтому было неверным переводить «жители царства...», или, например, дисцы. Речь идёт именно о носителе высшей власти (КЦЧ, с. 52–53).

2) сокращённое сообщение Чунь цю (СЧ) — например, текст собственно Чуньцю ([010106]) гласит: «Зима. Двенадцатый месяц. [В Лу] прибыл бо [владения] Чжай (Чжай-бо)». А в прикрепленном к нему комментарии Цзо записано: «[В Лу] прибыл бо [владения] Чжай» (КЦЧ, с. 66). Здесь при воспроизведении фразы Чуньцю были опущены упоминания сезона и номера месяца.

3) «хроникальная запись» (Х) — отсутствующее в Чунь цю или частично совпадающее с ним единичное сообщение хроникального характера. На наш взгляд, они восходят к первоначальной хронике царства Лу периода Чуньцю¹².

II. «Описание событий»:

4) в виде «краткого исторического сообщения» (КС), в котором события только назывались. Они состоят из одной или нескольких сообщений, которые передают историческую информацию в сжатой форме, в виде перечисления событий, без указания датировок, без какого-либо рассказа (повествования) об этом и без прямой или косвенной речи.

5) в виде «исторического повествования» (ИП), для которого характерно наличие монологической или косвенной речи. Сопоставление с другими памятниками показывает, что в них ИП Цзочжуань могут принимать «сжатый» вид и являться по сути КС, и наоборот, отдельный КС Цзочжуань в других памятниках «развертываются» и становятся ИП.

6) в виде «диалога» (Д) — который в отличие от других СЖГ, не встречается (кроме одного случая в пятой главе) сам по себе, а образует устойчивые сочетания чаще с КС и ИП, значительно реже — Х, Ч, СЧ¹³.

III. «Функциональные тексты»:

7) «собственно комментарий» (К) — разного рода пояснения, необходимые для понимания содержания сообщения Чунь цю или Цзо чжуань, к которому оно прикреплено¹⁴. По нашему наблюдению, могут быть трёх видов: объясняющие

¹² Анализ содержания терминов «анналы», «хроника» и «летопись» проведен в монографии Т.В. Гимона, в ней также разобраны определения этих жанров историописания, существующие в современной науке (Гимон, 2012, с. 69–92). Наше понимание понятий «анналы», «хроники», «летописные материалы» применительно к периоду Чуньцю в истории Древнего Китая изложены в ряде работ (Ульянов, 2013, 2014б). Первая из известных нам попыток выявить в «комментирующем комплексе» Цзочжуань «анналы» была предпринята Б. Блеклеи (Blakeley, 2004, с. 221–222).

¹³ В западной историографии «нарративам» посвящён сравнительно большой круг работ (Blakeley, 2004; Egan, 1977; Pines, 2005; Queen, 1996). «Нарративы» Цзо чжуань были сопоставлены с «нарративами», которые вошли в состав Го юй (Boltz, 1990; Imber, 1975) и даже с текстами ряда книг Ветхого завета, см.: Gálik, 2010. Исследованию «нарративов» Цзочжуань посвящена наша отдельная статья (Ульянов, 2014а).

¹⁴ Исследованию комментариев Цзочжуань посвящена работа 2012 г. Н.А. ван Аукен, в которой она выделила две группы комментариев, восходящих, по её мнению, к двум различным сочинениям (Van Auken, 2012).

(например, нормы записи в «анналы»), интерпретирующие, оценивающие (например, соответствие произошедшего ритуальным нормам). Корректное отделение К (как объяснения) от КС (как информационного расширения) является одной из самых сложных задач изучения структуры памятника. Мы исходим из того, что у них различные функции — если «собственно комментарий» содержит в себе каноническую информацию и объяснения, то КС содержат в себе исторические сведения, дополняющие данные *Чуньцю* и хроники. Присущая К сугубо объяснительная функция при использовании КС была второстепенной.

8) «дидактический вывод» (В) — монологический текст, который начинается со слов: «Благородный муж сказал» (*цзюньцзы юэ 君子曰*)¹⁵. Под словом «благородный муж» имеются в виду различные люди. Вероятнее всего, это учителя одной или нескольких философских или канонических школ, которые с этической точки зрения интерпретировали поступки людей, упомянутые в *Чуньцю* или описанные в «исторических повествованиях» ([070201]). Им мог быть и просто мудрый человек, например вельможа царства (021708).

Будем называть совокупность сообщений *Цзочжуань*, «прикреплённых» к одной фразе канонической *Чуньцю*, «комментирующим комплексом». Набор СЖГ в отдельном «комментирующем комплексе» не унифицирован, предполагает различные варианты.

Все СЖГ имеют свои специфические признаки и выделяются в тексте сравнительно легко. Как уже говорилось, сложнее всего атрибутировать КС и К, поскольку оба призваны объяснять, но КС — за счёт дополнительной исторической информации, а К — за счёт объяснений как таковых.

Исходя из содержания каждой СЖГ, объединим их в две группы:

- 1) «исторические» — Х, КС, ИП, Н;
- 2) «канонические» — Ч, СЧ, К, В¹⁶.

Анализ структуры «комментирующего комплекса» *Цзочжуань* позволяет выявить ещё одну важную особенность его текста — различные СЖГ встречаются не только в одиночку, но могут образовывать смысловые сочетания, когда оба компонента, принадлежащие к отдельным СЖГ, связаны друг с другом единством содержания. В частности, в *Цзочжуань* ([010102], 722 г. до н.э.) говорится: «*Лето. Четвёртый месяц. [Луский] Ми Бо командовал армией, которая обнесла стеной [поселение] Лан*» {X} — в [Чуньцю это] не записано, [поскольку] не было [на то] повеления гуна {K}. Это пример сочетания

¹⁵ В западной историографии есть несколько работ, посвящённых рассмотрению «дидактического вывода» (Henry, 1999; Schaberg, 2005).

¹⁶ Возможность объединения СЖГ в эти две категории на данном этапе исследования позволяет минимизировать последствия возможной неточной атрибуции одного из СЖГ — всё, что отнесено к первой группе несёт в себе дополнительную историческую информацию; всё, что ко второй — связано с толкованием *Чуньцю*.

Х и К. Наиболее распространёнными являются парные сочетания. Сочетания трёх СЖГ носят единичный характер (два варианта: Х-К-Д и Х-Ч-К).

Такие сочетания в зависимости от их второго элемента можно объединить в три группы:

1) «Исторические» — связи «упоминаний событий» Х, Ч и СЧ с КС и с ИП. Поскольку возникшие в результате такого сочетания СЖГ тексты содержат присущее «летописям» раскрытие деталей исторических событий, то будем называть их «прото-летописям»¹⁷.

2) «Каноноведческие» — связи ряда СЖГ с К и с В. Будем называть их «каноноведческими текстами».

3) «Нарратив» — связи Ч, СЧ Х, КС, ИП с Д. О нём скажем подробнее. «Нарратив» в Цзочжуань играет особую роль, он занимает промежуточное положение между двумя другими группами, и в зависимости от содержания диалога может относиться к той или другой. Кроме того, все диалоги, даже те, которые носят сугубо политический или военно-тактический характер, подобраны таким образом, что они не только содержат в себе важную историческую информацию, но ещё и некие идеи, существенные с точки зрения каноноведения.

Композиция «нарратива» троична: *вводная часть (своего рода «пролог»)* — *основа («диалог»)* — *концовка («итог»)*¹⁸. Если говорить о содержательной стороне ИП и Н, то среди них можно выделить две категории: «летописно-историческое» — передаёт «общий план»; «летописно-художественное» — передаёт «близкий план» (понятия предложены Д.В. Деопиком) с элементами литературного осмысления исторических событий (то есть художественного вымысла).

Таким образом, связи СЖГ являются семантически значимыми и могут восходить к историческим сочинениям разных жанров, положенных в основу

¹⁷ «Летописи» — это исторические произведения, которые относятся к более позднему этапу историописания, чем «хроника». Они возникают из стремления наполнить описание хода истории определёнными идеологемами и дополнить сообщения «хроники». Они включали или фрагменты, или целостные тексты различных жанров: документов (указов и повелений), записей произнесённых при дворах речей, имевших хождение легенд или преданий, договоров, а также исторических песен, гимнов, од и т. п. «Летописи» более подробны и менее обусловлены требованиями ритуала.

Нам представляется, что в период Чжаньго традиция «летописания» так и не успела естественным образом оформиться и принять завершённый вид из-за циньского завоевания в 221 г. до н.э., которое нарушило естественное течение культурного процесса. Мы полагаем, что в следующий исторический период перешли своего рода «летописные материалы» — скомпонованные в хронологическом порядке «сочетания» разножанровых текстов, детализирующих наиболее значимые события в истории того или иного царства периодов Чуньцю и Чжаньго. Используя эти «летописные материалы», автор «Исторических записок» и создал истории царств, включённые в раздел *шицзя* («наследственные дома»).

¹⁸ Подробнее см.: Ульянов, 2014а.

«комментирующего комплекса» *Цзочжуань*, основные исторические элементы которого были созданы в период *Чуньцю*, а канонические оформились в период *Чжаньго* и были упорядочены во времена *Западной Хань*.

Как соотносились прото-летопись и канонические тексты, мы и постараемся выяснить.

Анализ реализаций СЖГ и их сочетаний (гл. 1–5)

Рассмотрим особенности реализации СЖГ в первых пяти главах *Чуньцю Цзочжуань*. Поскольку это более трети содержания памятника, то велика вероятность того, что намеченные особенности сохраняются и при рассмотрении следующих глав. Каждая глава посвящена правлению одного луского государя.

Таблица № 1. Подробность глав памятника

Глава	Правитель Лу	Всего СЖГ	Число лет правления	В среднем на 1 год («подробность»)
1	Инь-гун(722–712 гг. до н.э.)	151	11	13,7
2	Хуань-гун(711–694 гг. до н.э.)	147	18	8,1
3	Чжуан-гун(693–662 гг. до н.э.)	170	32	5,3
4	Минь-гун(661–660 гг. до н.э.)	26	2	13,0
5	Си-гун(659–627 гг. до н.э.)	426	33	12,9

Среднее число СЖГ на один год в каждой главе отражает степень «подробности» текста «комментирующего комплекса». Наиболее подробен текст первой главы (13,7 СЖГ на один год), затем во второй и третьей главах отмечается спад (8,1 и 5,3), а в четвертой и пятой главах происходит выравнивание (13 и 12,9). Хотя третья и пятая правления длились почти одинаковое число лет (32 и 33 года), но число СЖГ в пятой главе больше почти в три раза. Всё это отражает естественную ситуацию — первая глава комментируется наиболее подробно, на неё было потрачено больше всего времени и сил, а далее «творческий порыв» комментаторов остывал¹⁹. Кроме того, сведений о ранних периодах истории сохраняется меньше, чем о более поздних, соответственно, их всегда сложнее упорядочивать и объяснять. Как видим, некая норма формируется уже в 4 главе.

¹⁹ Лучшей иллюстрацией этого явления могут быть начатые в первой главе, но не реализованные далее тенденции в комментировании. Например, только в первой главе в сообщении за первый год (722 г. до н.э.) встречаются пять К, сообщающие, что то или иное деяние совершено не по повелению: «Записи деяний, совершённых не по повелению»

1. Одиночные СЖГ

Далее выявим наиболее массовые и, соответственно, приоритетные одиночные СЖГ. Рассмотрим, какое место в «комментирующем комплексе» занимают элементы, связанные с традициями историописания и канонovedения.

Таблица № 2. Число реализаций одиночных СЖГ

Глава	«Исторические» СЖГ					«Канонovedческие» СЖГ					
	Х ²⁰	КС	ИП	Всего	В среднем на 1 год («подробность»)	Ч	СЧ	К	В	Всего	В среднем на 1 год («подробность»)
1	18 35,3%	17 33,3%	16 31,4%	51	4,6	2 13,3%	1 6,7%	6 40,0%	6 40,0%	15	1,4
2	25 31,6%	25 31,6%	29 36,8%	79	4,3	3 18,8%	1 6,3%	9 56,3%	3 18,8%	16	0,9
3	22 31,0%	20 28,2%	29 40,8%	71	2,2	6 22,2%	2 7,4%	16 59,3%	3 11,1%	27	0,8
4	3 23,1%	3 23,1%	7 53,8%	13	4,3	1 100%				1	0,5
5	55 26,2%	61 29,0%	94 44,8%	210	6,4	12 35,3%	8 23,5%	9 26,5%	5 14,7%	34	1,0
Итого	123 29,0%	126 29,7 %	17 541,3%	424		24 25,8%	12 12,9%	40 43,0%	17 18,3%	93	

Число «исторических» СЖГ: Х, КС, ИП в «комментирующем комплексе» Цзочжуань примерно в четыре раза больше, чем «канонovedческих» — Ч, СЧ, К, В. Это явление характерно для всех рассматриваемых пяти глав Цзочжуань.

(*фэй гун мин* 非公命 — «не по повелению гуна», *фэй ван мин* 非王命 — «не по повелению вана»). Ещё один раз, но записанное несколько иначе (*мо ван мин* 未王命 — «не по повелению вана»), — в сообщении за 689 г. до н.э. ([030503]).

²⁰ Здесь и далее процент посчитан от суммы СЖГ одной категории в одной главе.

Также и отдельных СЖГ первой категории всегда больше, чем второй. Причём Х всегда в разы больше, чем Ч и СЧ и совсем не на много меньше, чем КС (29,0% и 29,7%). Всё это объясняет целесообразность отнесения Ч и СЧ именно к канонovedческой группе СЖГ. Соответственно, цель их включения в состав текста заключалась не в том, чтобы привести некие новые исторические сообщения (как в случае с Х), а чтобы определённым образом организовать последующие элементы «комментирующего комплекса», которые будут или раскрывать их историческое содержание, или формулировать социальный опыт, который можно из них извлечь.

Рассмотрим такой важный показатель характеристики текста, как степень «подробности» (среднее число одиночных СЖГ одной категории за год). Видим, что тенденции размещения «исторических» и «канонovedческих» СЖГ по главам не всегда совпадают. Исторические наиболее подробно представлены в пятой главе, а канонovedческие — в первой. При этом для третьей главы характерна наименьшая подробность исторических СЖГ, а для четвёртой — канонovedческих.

«Исторические» СЖГ. В первой главе несколько чаще встречается Х. В других четырёх главах самой массовой СЖГ является ИП, при этом только во второй главе число Х и КС не намного меньше, чем ИП, в остальных трёх главах число ИП значительно преобладает. Таким образом, в первых двух главах эти три элемента структуры памятника равнозначны, но затем растёт значимость именно ИП. Можно отметить то, как последовательно и неуклонно растёт доля этого СЖГ от 1 главы к 5, что также отражает рост её приоритета в «комментирующем комплексе» *Цзочжуань*.

Это также позволяет судить об особенностях развития историописания — повествования в начале Чуньцю были редки, их было сложно записывать, к тому же при устной передаче повествования о более ранних временах скорее утрачивались. Но затем ситуация менялась — историописание и возможности письма развивались, а вместе с ней развивался и жанр повествований.

«Канонovedческие» СЖГ. СЖГ этой категории меньше, чем исторических — в памятнике им отведена вспомогательная роль. Они к тому же не столь однородны, как исторические. У каждой своя особенность.

Ч и СЧ в «комментирующем комплексе» выполняют особую роль, они отражают особенности текста *Цзочжуань* до прикрепления к фразам канонической Чуньцю. Видим, что Ч во всех главах несколько больше, чем СЧ. По-видимому, сокращение фразы Чуньцю не являлось обязательным при составлении канонovedческого комментария, в изначальном сочинении мог быть и тот, и другой вариант — этому не придавали первостепенного значения.

«Собственно комментариев» (К) во всех рассмотренных главах, кроме пятой, значительно больше, чем других. Только в пятой главе К уступает Ч.

С точки зрения последовательности складывания «комментирующего комплекса» важно заметить, что такие комментарии, видимо, не входили в изначальное

сочинение, которое существовало до прикрепления к Чуньцю. А появились они уже тогда, когда все сообщения этого раннего памятника были распределены по фразам Чуньцю. Тогда они и были приписаны к тем фразам, которые остались без комментария или нуждались в дополнительном комментарии.

Что касается «дидактических выводов» (В), то среди «канонических» СЖГ их сравнительно много в первой главе, а в остальных главах меньше других, причём их доля в третьей и пятой главах существенно ниже, чем в первой и второй. Иными словами, высказыванию благородного мужа придавалось очень большое значение при составлении «комментирующего комплекса» первой главы, а потом по каким-то причинам они отошли на второй план. Составителям было важнее упомянуть фразу Чуньцю и дать комментарий, чем приводить высказывание авторитетного каноника.

Далее рассмотрим сочетания СЖГ.

2. «Прото-летописи»: сочетания с КС и ИП

Рассмотрим сочетания различных СЖГ с КС и ИП.

С «историческими» СЖГ КС и ИП устойчивые пары могут образовывать только Х, Ч и СЧ, (см. Таблица № 3)²¹.

Таблица № 3. Сочетания СЖГ с КС и ИП

Глава	«прото-летопись» А				«прото-летопись» Б			
	Х-КС	Ч-КС	СЧ-КС	всего	Х-ИП	Ч-ИП	СЧ-ИП	всего
1	20 54,1%	8 21,6%	9 6,0%	37	3 100,0%			3
	9 34,6%	10 38,5%	7 25,9%	26	1 100,0%			1
	15 55,6%	5 18,5%	7 25,9%	27	6 75,0%	1 12,5%	1 12,5%	8
	2 66,7%	1 33,3%		3	1 50,0%	1 50,0%		2
	42 54,5%	11 14,3%	24 31,2%	77	13 92,8%	1 7,2%		14
Итого	88 51,8 %	35 20,6%	47 27,6%	170	24 85,7%	3 10,7%	1 3,6%	28

²¹ В единичных случаях эти СЖГ могут меняться местами: КС-Х и КС-Ч.

Сочетаний с КС в шесть раз больше, чем с ИП. Соответственно, КС более продуктивно, чем ИП, при создании текста летописного характера, которые во всех главах образуют сочетания прежде всего с Х, а с Ч и СЧ — значительно реже и не во всех главах. Таким образом, можно отметить, что в целях расширения исторической информации авторы *Цзочжуань* предпочитали использовать КС, а не ИП. ИП, как было отмечено ранее, в «комментирующем комплексе» значительно чаще встречается в одиночку. Хотя ИП позволяло более развёрнуто и полно, чем КС, передавать сведения о каком-либо историческом событии, но для рассмотренных глав сочетания с ИП не являются приоритетными; они были избыточными. ИП — более самодостаточный элемент структуры, оно уже само по себе развёрнуто и информативно, поэтому крайне редко предполагало наличие какой-либо предваряющей его канонической СЖГ — Ч или СЧ.

Продуктивность сочетаний Х с КС, как правило, больше, чем у Ч и СЧ, если рассматривать их по отдельности. Но даже если Ч и СЧ объединить, то и тогда во всех главах, кроме второй, эта тенденция сохранится. Да и в целом сочетания Х с КС являются самыми многочисленными из всех других сочетаний. Это основной строительный материал всего «комментирующего комплекса» в целом и его исторической составляющей, в частности.

Х и в сочетании с ИП также является значительно более продуктивной, чем Ч и СЧ. То есть иногда авторам было недостаточно раскрытия упомянутого в луской хронике события, опущенного в канонической *Чунью*, путём добавления только перечислений сопутствующих событий, а требовалось привести развёрнутое повествование.

Соответственно, Х — наиболее продуктивна в сочетаниях исторического характера. Всё это говорит о том, насколько большое значение придавалось сообщениям «хроники» царства Лу, отсутствующим в канонической *Чунью*, при составлении *Цзочжуань*. Именно сохранение записи хроники царства Лу и дополнительное раскрытие её с помощью КС и составляли важнейшую часть работы историков прошлого. И это была не каноническая, а именно историческая задача.

3. «Канонический текст»: сочетания с К и В

С «каноническими» СЖГ устойчивые пары могут образовывать: с К — Х, КС, Ч(СЧ) и с В — Х, КС и ИП. Рассмотрим эти сочетания (см. Таблицу № 4).

Сочетания с К. В первой, второй и пятой главах сочетания с К чаще образуют Х, в третьей — очень продуктивно СЧ, а в пятой СЧ лишь немного меньше Х. При этом, если суммировать Ч и СЧ, то окажется, что во всех пяти главах всегда, кроме первой главы, комментарии требовали сообщения не столько хроники царства Лу, которые несли в себе новые исторические сведения, а воспроизведенные в полном или сокращённом виде фразы *Чунью*, которые новых сведений не несли. Такова ещё одна особенность *Цзочжуань*.

То, что только в первой главе больше всего сочетаний Х-К, может свидетельствовать о приоритетах комментирования на начальных этапах. Ведь судя по тексту, именно для содержания этой главы характерно сопоставление сообщений Х и Ч между собой и вынесение суждений о причинах расхождений. В следующих главах эта задача явно отошла на второй план.

Обращает на себя внимание и то, что комментарии в третьей и пятой главах предполагали также сочетание с КС, а во второй и третьей главах — с парной связкой Х-Ч, но это всегда редкие случаи.

Всё это позволяет сделать очень важный вывод о том, что сами авторы «комментирующего комплекса» Цзочжуань хорошо различали задачи исторические и канонические. И комментарий как таковой являлся атрибутом именно традиции передачи канонических текстов, а не исторических.

Сочетания с В. «Дидактический вывод» это тоже своего рода комментарий, но только произнесенный вслух (или вложенный в уста) «благородного мужа» — учителя некой школы. Обратим внимание на то, что В в рассматриваемых главах образует сочетания только с «историческими» СЖГ (Х, КС, ИП), но не с каноническими Ч и СЧ. Таким образом, в тексте «комментирующего комплекса» не было необходимости привлекать слова учителя-каноника

Таблица № 4. Сочетания СЖГ с К и В

Глава	«Канонический текст» А						«Канонический текст» Б			
	Х-К	Х-Ч-К	КС-К	Ч-К	СЧ-К	всего	Х-В	КС-В	ИП-В	всего
1	15 55,6%			10 37,0%	2 7,4%	27	1 25,0%	3 75,0%	1 25,0%	4
2	7 41,2%	1 5,9%		4 23,5%	5 29,4%	17			2 100%	2
3	2 9,1%	1 4,5%	2 9,1%	4 18,2%	13 59,1%	22	1 33,3%	1 33,3%	1 33,3%	3
4				2 66,7%	1 33,3%	3				
5	12 37,5%		2 6,3%	7 21,8%	11 34,4%	32	1 50,0%	1 50,0%		2
Итого	36 35,6%	2 2,0%	4 4,0%	27 26,7%	32 31,7%	101	3 27,3%	5 45,5%	4 36,4%	11

к воспроизведенной в нём фразе Ч — он высказывался только по поводу конкретного исторического события. Это тоже важная особенность текста *Цзочжуань*. Иными словами, высказанная в нём оценка подводила итог либо всего текста «комментирующего комплекса» *Цзочжуань*, либо исторического события, которое не было упомянуто в *Чуньцю*, к которой этот «комментирующий комплекс» был прикреплен. По-видимому, В уже были включены в текст *Цзочжуань* ещё до того как он принял окончательный вид.

Характеризуя текст *Цзочжуань*, можно также отметить и то, что в рассмотренных главах «дидактические выводы» и отдельно, и в сочетаниях распределены неравномерно. Число же сочетаний невелико и меньше, чем индивидуальных упоминаний. Это говорит о том, что данный элемент «комментирующего комплекса» стоит несколько особняком.

4. Нарративы: сочетания с Д

Сочетания различных СЖГ с диалогами образуют специфическую категорию текстов, названную «нарративами».

Таблица № 5. Сочетания СЖГ с диалогами

Глава	«Нарратив» (исторический или философский диалог)							Всего
	Х-Д	Х-К-Д	КС-Д	ИП-Д	Ч-Д	СЧ-Д	-Д	
1			9 69,2%	3 23,1%	1 7,7%			13
2			5 83,3%	1 16,7%				6
3	2 16,7%		7 58,3%	3 25,0%				12
4		1 25,0%	3 75,0%					4
5	4 37,5%		43 75,4%	8 14,0%		1 1,8%	1 1,8%	57
Итого	6 6,5%	1 1,1%	67 72,8%	15 16,3%	1 1,1%	1 1,1%	4 36,4%	92

Специфика Д в том, что с ним образовывали сочетания СЖГ обеих категорий и исторические (Х, КС, ИП), и канонические (Ч и СЧ). Но сочетаний

с первыми несопоставимо больше. Соответственно, нарративы в значительной степени могут быть отнесены к исторической категории текстов.

Самое массовое сочетание с Д, у КС (72,8%). Их существенное преобладание характерно для текста каждой из пяти глав. ИП также могли образовывать пару с Д, но значительно реже (16,3%) — с точки зрения структуры «нарратива» это явление избыточное, было достаточно назвать событие (КС), предшествующее диалогу, а описывать его нужно было далеко не всегда.

При этом с Д не образуют сочетания такие канонические СЖГ как К и В, а сочетания с Ч (только в первой главе) и СЧ (только в пятой главе) крайне редки — они носят единичный характер. Несколько чаще с Д образует сочетание Х (во второй и пятой главах).

Важно, что Д, как и К, порой замыкал последовательности из ещё двух СЖГ, следуя после связки Х-К. Специфику текста Цзочжуань демонстрирует то, что без пары Д встречается только один раз в пятой главе. Поскольку это явление для текста памятника нетипично, то здесь можно подозревать повреждение исходного текста.

5. Некоторые наблюдения над отдельными СЖГ

С помощью таблицы № 6 отметим некоторые общие закономерности реализации СЖГ в Цзочжуань.

Самыми массовыми компонентами «комментирующего комплекса» являются существующие отдельно вне сочетания СЖГ исторического характера. Прежде всего ИП (19,0%), несколько реже КС (13,7%) и Х (13,4%). Одиночные СЖГ канонического характера встречаются значительно реже, из них самое массовое — это К.

Из сочетаний СЖГ наиболее массовыми являются сочетание Х-КС (9,6%) и нарративов, образованных КС и Д (7,3%), — и здесь КС является исключительно продуктивной СЖГ, что привлекает к ней особое внимание.

Сочетания с КС и К. Может показаться, что функции в комментирующем комплексе исторической СЖГ КС и канонической К близки, поскольку они заключались в том, чтобы расширять представления о прошлом. В первом случае путём новых исторических сообщений, во втором — путём объяснений формы и содержания различных СЖГ Цзочжуань.

Сравним пары, которые образуют одни и те же СЖГ с КС и К.

Сочетаний Х-КС (9,6%) во всех главах больше, чем Х-К (3,9%). Это показывает, что авторы не только стремились сохранить сообщения содержащих дополнительную историческую информацию Х, но также с помощью КС старались снабдить их ещё большим числом исторических сведений. А сугубо каноническая задача объяснять Х с помощью К была менее значима. То есть когда речь шла об использовании сообщений хроники царства Лу, задачи сохранения исторических сведений превалировали над каноническими задачами.

Таблица 6. Реализация СЖГ и их сочетаний в Чуньюю Цзочжуань I

Глава	Отдельные СЖГ							«прото-летопись» А		
	Х	КС	ИП	Ч	СЧ	К	В	Х-КС	Ч-КС	СЧ-КС
1 (11 лет)	18 12,0%	17 11,3%	16 10,6%	2 1,3%	1 0,7%	6 4,0%	6 4,0%	20 13,2%	8 5,3%	9 6,0%
2 (18 лет)	25 17,0%	25 17,0%	29 19,7%	3 2,0%	1 0,7%	9 6,1%	3 2,0%	9 6,1%	10 6,8%	7 4,8%
3 (32 года)	22 13,0%	20 11,8%	29 17,0%	6 3,9%	2 1,2%	16 9,4%	3 1,8%	15 8,8%	5 2,9%	7 4,1%
4 (2 года)	3 11,5%	3 11,5%	7 26,9%	1 3,8%				2 7,7%	1 3,8%	
5 (33 года)	55 13,0%	61 14,3%	94 22,0%	12 2,8%	8 1,9%	9 2,1%	5 1,2%	42 9,9%	11 2,6%	24 5,6%
Итого	123 13,4%	126 13,7%	175 19,0%	24 2,6%	12 1,3%	40 4,3%	17 1,8%	88 9,6%	35 3,8%	47 5,1%

II

Глава	«прото-летопись» Б			«Нарратив» (исторический или философский диалог)						
	Х-ИП	Ч-ИП	СЧ-ИП	Х-д	Х-К-д	КС-д	ИП-д	Ч-д	СЧ-д	д
1 (11 лет)	3 2,0%					9 6,0%	3 2,0%	1 0,7%		
2 (18 лет)	1 0,7%					5 3,4%	1 0,7%			
3 (32 года)	6 3,5%	1 0,6%	1 0,6%	2 1,2%		7 4,1%	3 1,8%			
4 (2 года)	1 3,8%	1 3,8%			1 3,8%	3 11,5%				
5 (33 года)	13 3,0%	1 0,2%		4 0,9%		43 10,0%	8 1,9%		1 0,2%	1 0,2%
Итого	24 2,6%	3 0,3%	1 0,1%	6 0,7%	1 0,1%	67 7,3%	15 1,6%	1 0,1%	1 0,1%	1 0,1%

III

Глава	Каноноведческий текст А					Каноноведческий текст Б			всего
	Х-К	Х-Ч-К	КС-К	Ч-К	СЧ-К	Х-В	КС-В	ИП-В	
1 (11 лет)	15 10,0%			10 6,6%	2 1,3%	1 0,7%	3 2,0%	1 0,7%	151
2 (18 лет)	7 4,8%	1 0,7%		4 2,7%	5 3,4%			2 1,4%	147
3 (32 года)	2 1,2%	1 0,6%	2 1,2%	4 2,4%	13 7,6%	1 0,6%	1 0,6%	1 0,6%	170
4 (2 года)				2 7,7%	1 3,8%				26
5 (33 года)	12 2,8%		2 0,5%	7 1,6%	11 2,6%	1 0,2%	1 0,2%		426
Итого	36 3,9%	2 0,2%	4 0,4%	27 2,9%	32 3,5%	3 0,3%	5 0,5%	3 0,3%	920 3,8%

Высказанную выше мысль подтверждает то, что связок Ч-КС (3,8 %) больше, чем Ч-К (2,9%). Это значит, что даже если работа по составлению «комментирующего комплекса» Цзочжуань шла в философской или каноноведческой школе, то историческая задача дополнить данные канонической Чуньцю за счёт КС считалась более важной, чем сугубо каноноведческая — объяснить текст отдельных ее сообщений с помощью К. На этом фоне не вызывает удивления то, что КС крайне редко образует пары в каноноведческих группах сочетаний СЖГ — «историческое» КС не предполагало после себя «каноноведческого» комментирования или обсуждения в виде высказывания «благородного мужа».

Особенности КС. Следует отметить продуктивность КС в сочетаниях и с «историческими», и с «каноноведческими» СЖГ. Соответственно, особенность структуры Цзочжуань такова, что «краткое историческое сообщение» (КС) было призвано дополнять и те, и другие сообщения, но при этом, как было показано выше, наиболее приоритетная задача заключалась в том, чтобы обеспечивать информационное расширение СЖГ.

Эти наблюдения заставляют обратить особое внимание на роль КС в «комментирующем комплексе» Цзочжуань. По своей сути КС ближе к ИП, а не к К. И то, что в тексте «комментирующего комплекса» нет пары КС-ИП, свидетельствует о том, что функции этих двух СЖГ близки — ИП является развёрнутой формой КС. Сопоставление одних и тех «исторических повество-

ваний» в *Цзочжуань*, *Го юй*, *Шицзи* показывает, что ИП пластично, оно могло расширяться и сужаться по желанию рассказчика. Причём в одних ситуациях по законам развития литературного процесса, а в других по законам историописания.

Если говорить о возникновении КС, то некоторые из них возникли в результате сокращения ИП, а другие были связаны с упорядочиванием сведений, почерпнутых из различных исторических документов. Можно сказать, что КС как текстологическое явление отражает определённый этап развития письменного сохранения исторической информации. Этот этап, по-видимому, связан с переходом от «хроники» к более подробному и развернутому рассказу об историческом прошлом, характерном для «летописи». Таким образом, исследование КС и ИП позволяет сделать некоторые наблюдения по поводу становления «летописания».

Выводы

Исследование структуры «комментирующего комплекса» *Цзочжуань* позволило выявить наличие двух категорий СЖГ и их сочетаний: исторических и канонических. Удалось установить, что сугубо «канонические» СЖГ и сочетания с ними встречаются значительно реже, чем «исторические» — несущие историческую информацию. Это указывает на приоритеты авторов *Цзочжуань*. Если судить по рассмотренным пяти главам памятника, то их больше интересовали исторические сообщения, а составление «канонического» комментария как такового к каноническому произведению *Чуньцю* не являлось их основной задачей. При составлении памятника в значительной степени они преследовали цели, связанные с сохранением исторической памяти, и прежде всего — дополнить данные *Чуньцю* путём упоминания исторических сведений во всех сохранявшихся формах: «хроникальных записей», «кратких исторических сообщений», «исторических повествований» и «диалогов». Это заключение заставляет поставить вопрос о том, как текст «комментирующего комплекса» *Цзочжуань* в целом и каждая из «структурно-жанровых групп» связаны с древнекитайской традицией историописания.

За этими двумя категориями СЖГ и их сочетаниями могут стоять этапы и направления в сохранении письменных произведений предшествующей составлению «комментирующего комплекса» эпохи. Если исходить из того, что «летописи» как итоговые исторические произведения традиционного историописания представляют собой напластования разновременных текстов, то проведённое исследование даёт материал для выделения этих пластов, а также для определения этапов и временной последовательности сведения их воедино.

Рассматривая устойчивые сочетания исторического характера, можно выделить несколько направлений их развития — как связанных с историописанием («прото-летопись» А), так и с развитием литературного жанра «историческая проза» («прото-летопись» Б), как связанных с канонизацией («каноническая проза» В).

ведческий текст» А и Б), так и с развитием жанра «философская проза» («нарратив»).

Рассматривая историю складывания «комментирующего комплекса», следует учитывать социальную среду, порождавшую отдельные виды текстов. Сначала в период Чжаньго исторические сочинения составляли, хранили и передавали при «царском дворе», а каноноведческие в «философской школе». В период Чуньцю до их возникновения велика была роль «жреческой школы», в которой многие будущие каноны (гимны, оды, писания *шу*) ещё являлись «литургическими текстами». Затем в западноханьское время некоторые сочинения исторического характера — «анналы» и «хроники» царств, а также те, которые могут быть объединены понятием «летописные материалы», собирались и упорядочивались при имперском дворе, а канонические, тексты канонов и их комментарий или толкований — в «каноноведческих школах».

Поскольку «летопись» формируется при дворе, а «комментирующий комплекс» — в философской и каноноведческой школах, то порождение «летописи» — это один процесс, а формирование «комментирующего комплекса» Цзочжуань, хотя и связанный с ним, но иной. Его специфика во многом определяется незавершенностью складывания «естественных» летописей различных царств Древнего Китая из-за их гибели к 221 г. до н.э. То, что сохранилось — это скорее «материалы к летописям», чем собственно «летописи». Как бы ни стремились историки Западной Хань, включая Сыма Цяня, донести историю царств в *Шицзи*, текст соответствующих глав памятника (раздел *шицзя* — «наследственные дома») не может быть в строгом смысле назван «летописным», поскольку самих царств уже давно не существовало. И западноханьские историки, даже если они ничего от себя не добавили (кроме указаний, синхронизирующих события разных царств), а использовали оригинальные материалы из разных царств предыдущей эпохи, то привносимая ими идеология отражала набор идей своего времени, своего государства, да и людей их круга (например, о зле, которое может нести неограниченная власть).

И уже на рубеже 1 в. до н.э. — 1 в. н.э. и те и другие были сведены вместе в рамках упомянутого выше государственного проекта по сохранению книжного наследия и создания идеологии новой, правда, не реализовавшей себя, власти династии Ван в империи Синь (9–23 гг.). Иными словами, на формирование текста Цзочжуань повлияли обстоятельства политической борьбы родственников по женской линии династии Лю конца 1 в. до н.э., когда в рамках одного «комментирующего комплекса», возможно, весьма поспешно, были совмещены две различные категории текстов. Он создавался с тем, чтобы противопоставить его двум другим уже канонизированным комментариям к Чуньцю. То, что возникло, не являлось в чистом виде и не историческим сочинением, и не комментарием к канону. Но поскольку власть новой династии быстро оборвалась и члены рода Лю вернули себе престол, то это сочинение, будучи канонизированным, сохранилось до наших дней. И теперь в нашем распоряжении уникальный

памятник, который является бесценным источником как по истории древнекитайского историописания, так и каноноведения.

Сокращения

БА — Бамбуковые анналы (Губэнь Чжуншу цзинянь). Изд. текста, пер. с кит., вступит. ст., коммент. и прил. М.Ю. Ульянова при участии Д.В. Деопика и А.И. Таркиной. М., 2005.

РЦ — Го юй (Речи царств). Пер. с кит., вступл. и примеч. В.С. Таскина. М., 1987.

ИЗ — Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 1–9. М., 1972–2010.

КЦЧ — Чунь цю Цзо чжуань. Комментарий Цзо к «Чунь цю». Исследование, перевод с китайского гл. 1–5, комментарии и указатели М.Ю. Ульянова. М., 2011.

ХШ — Хань шу (История [государства Западная] Хань). Сост. Бань Гу. Пекин, 1962.

Литература

Бамбуковые анналы (Губэнь Чжуншу цзинянь). Изд. текста, пер. с кит., вступит. ст., коммент. и прил. М.Ю. Ульянова при участии Д.В. Деопика и А.И. Таркиной. М., 2005.

Васильев К.В. «Планы Сражающихся царств». Исследование и переводы. М., 1968.

Васильев К.В. Из истории древнекитайских письменных памятников // Страны и народы Востока. Вып. XI. Страны и народы Центральной, Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1971.

Васильев К.В. Истоки китайской цивилизации. М., 1998.

Васильев К.В. Некоторые вопросы изучения памятников древнекитайской историографии (Критический обзор исследовательской части книги: Imber A. Guo yu. An Early Chinese Text and its Relationship with the Tso Chuan. Vol. 1, 2. Stockholm, 1975) // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1975. М., 1982.

Васильев К.В. Ранняя история древнекитайских письменных памятников // Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 2. М., 1988.

Гимон Т.В. Историописание раннесредневековой Англии и Древней Руси. Сравнительное исследование. М., 2012.

Го юй (Речи царств). Пер. с кит., вступл. и примеч. В.С. Таскина. М., 1987.

Деопик Д.В. Опыт количественного анализа древней восточной летописи «Чуньцю» / Конфуциева летопись «Чуньцю» («Весны и осени»). Пер. и примеч. Н.И. Монастырева. М., 1999.

Карапетьянц А.М. «Чуньцю» и древнекитайский историографический ритуал // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.

Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.

Корольков М.В. Сыма Цянь. Шицзи («Исторические записки»), гл. 121. Жулинь луньчжуань (Жизнеописания учёных-канонистов). Введение к переводу // История Китая. Материалы китаеведческих конференций ИСАА при МГУ (май 2005 г., май 2006 г.). М., 2007.

Позднеева Л.Д. Ораторское искусство / Литература древнего Востока. М., 1962.

Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 1–9. М., 1972–2010.

Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 9. Пер. с кит. и комментарий Р.В. Вяткина, А.Р. Вяткина, А.М. Карапетьянца, М.Ю. Ульянова при участии С.И. Кучеры, В.В. Башкеева, С.В. Дмитриева, М.С. Королькова, М.С. Целуйко. М., 2010.

Ульянов М.Ю. Текстологические аспекты изучения Чуньцю Цзочжуань: к проблеме выделения и характеристики структурно-жанровых групп // XLI научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2011. С. 43–60.

Ульянов М.Ю. Кем создавались хроники в период Чуньцю (771–453 гг. до н.э.)? // Ломоносовские чтения. Востоковедение. Тезисы докладов научной конференции (Москва, 16 апреля 2012 г.). М., 2012.

Ульянов М.Ю. Об этапах историописания в Древнем Китае: периоды Чуньцю и Чжаньго (VIII–III вв. до н.э.) // Institutionis Conditori: Илье Сергеевичу Смирнову. *Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности*. Вып. L. М., 2013.

Ульянов М.Ю. Данные Чунь цю Цзо чжуань («Комментарий Цзо к “Веснам и осеням”») о ведении «анналов» в царствах Древнего Китая периода Чуньцю (771–453 гг. до н.э.) // В пути за китайскую стену. К 60-летию А.И. Кобзева. М., 2014.

Ульянов М.Ю. Структура и содержание повествований в Чуньцю Цзочжуань («Комментарий Цзо к “Веснам и осеням”»): к характеристике исторической прозы в древнекитайской литературе // Проблемы литератур Дальнего Востока. Сборник материалов VI международной конференции. 25–29 июня 2014 г. Т. 2. СПб., 2014.

Хань шу (История [государства Западная] Хань). Сост. Бань Гу. Пекин, 1962.

Целуйко М.С. Циньские эпитафические памятники из Шуйхуди: Частная (служебно-личная) хроника господина Си «Бянь нянь цзи» (конец III в. до н.э.) // Вопросы эпиграфики. Вып. V. М., 2011.

Чунь цю Цзо чжуань. Комментарий Цзо к «Чунь цю». Исследование, перевод с китайского гл. 1–5, комментарии и указатели М.Ю. Ульянова. М., 2011.

Blakeley B.B. On the authenticity and nature of the Zuo zhuan» revisited // *Early China*. 2004. Vol. 29.

Boltz W.G. Notes on the Textual Relation between the *Kuo yu* and the *Tso chuan* // *Bulletin of the School of Orient and African Studies*. 1990. Vol. 53.

Egan R. Narratives in *Tso Chuan* // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1977. Vol. 37, № 2.

Gólik M. Hebrew Deuteronomistic and Early Chinese Confucian Historiography: A Comparative Approach // *Frontiers of History in China*. 2010. Vol. 5, № 3.

Henry E. «Junzi Yue» versus «Zhongni Yue» in Zuo zhuan // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1999. Vol. 59, № 1.

Imber A. *Kuo Yü: An Early Chinese Text and Its Relationship with the Tso Chuan*. Stockholm, 1975.

Pines Yu. *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722–453 B.C.E.* Honolulu, 2002.

Pines Yu. *Speeches and the Question of Authenticity in Ancient Chinese Historical Records // Historical Truth, Historical Criticism and Ideology: Chinese Historiography and Historical Culture from a New Comparative Perspective*. Ed. by Helwig Schmidt-Glintzer, Achim Mittag and Jorn Rysen. Leiden, Boston. 2005.

Queen S. From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn Annals, According to Tung Chung-shu. Cambridge, 1996.

Schaberg D. A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography. Cambridge (Mass.), London, 2001.

Schaberg D. Platitude and Persona: *Junzi* Comments in *Zuozhuan* and beyond // Historical Truth, Historical Criticism and Ideology: Chinese Historiography and Historical Culture from a New Comparative Perspective. Ed. by Helwig Schmidt-Glintzer, Achim Mittag and Jorn Rysen. Leiden, Boston, 2005.

Van Auken, Newell Ann. Teaching the Spring and Autumn: Two Early Commentarial Traditions Embedded in the *Zu zhuan* // <http://www.columbia.edu/cu/seminars/EarlyChina/2012-2013.html>

Vogelsang K. From *Anecdote* to History: Observations on the Composition of the *Zuozhuan* // *Orient Extremus*. 2011. Vol. 50.

Wai-ye Li. The Readability of the Past in Early Chinese Historiography. Cambridge (Mass.), London, 2007.

Сюй Чжаочан. Чжоудай шигуань вэньхуа: Цянь чжоусинь ци хэсинь вэньхуа синтай яньцзю (Культура историографов Чжоуской эпохи: исследование морфологии сердцевины культуры в предъосевое время). Чанчунь, 2001.

Сюй Чжаочан. Сянь Цинь шигуань дэ чжиду юй вэньхуа (Структура историографов доциньского времени и культура). Харбин, 2006.

Шэнь Цзыцзе. Шигуань цзай Цзо чжуань чжун дэ чжэнчжи юй вэньхуа цзяосэ (Историографы в Цзо чжуань — их роль в политике и культуре) // Фу да чжун янь со сюэкань, 2005. № 15.

Summary

M. Yu. Ulyanov

On Certain Structural Specifics of the *Chun Qiu Zuo Zhuan*: Correlation Between History Records and Studies of the Classics

The article is devoted to finding and describing structural specifics of the *Chun Qiu Zuo Zhuan*. Undertaking comparative analysis of number of structural elements in the first five chapters, I discovered that the elements relating to history records dominated over the elements relating to study of the Classics (the Confucian canon) as such. Hence is my particular interest in the relationship between the text of the *Chun Qiu Zuo Zhuan* and the tradition of history records of the Warring States Period (453–221 BC): I assume that further analysis of the *Chun Qiu Zuo Zhuan* (along with other written sources) will throw more light on the history of establishing in Ancient China such a form of history records as chronicles.

Key words: source studies, textual criticism, structure of text, Ancient China, historical sources, chronicles, *Chun Qiu Zuo Zhuan*, the Confucian canon.

Г.С. Попова

Шуцзин («Канон [исторических] документов») в I тыс. до н.э.: запись, передача и канонизации

Статья посвящена истории создания и существования на протяжении I тыс. до н.э. одного из важнейших конфуцианских канонических памятников — *Шуцзину* («Канон [исторических] документов»), входящему в «Пятикнижие» (*Уцзин*). Модели смены власти и управления государством, заложенные в *Шуцзине*, как показано автором на протяжении веков оказывали весьма сильное влияние на политическую культуру Китая. В течение длительного времени данный памятник был одним из элементов базовой системы классического конфуцианского образования. Выявлены аспекты содержания памятника, делающие его ценным историческим источником по периоду Западного Чжоу (1027–771 гг. до н.э.) и началу периода Чуньцю (770–454 гг. до н.э.).

Ключевые слова: *Шуцзин, Шаншу, «Пятикнижие» (Уцзин), каноноведение.*

В данной статье мы попытаемся обобщить основные результаты, полученные в ходе исследования *Шуцзина* («Канон [исторических] документов»), другое название *Шаншу* («Почитаемая книга») — одного из центральных древнекитайских канонических памятников. Предварительно были рассмотрены следующие аспекты его изучения:

1. Цели создания *Шуцзина*, для чего было проведено изучение его содержания и основных излагаемых идей.

2. Прояснение обстоятельств возникновения памятника и возможная датировка его разделов и глав на основе сравнения лексико-грамматических особенностей *Шуцзина* и текстов надписей на западночжоуских бронзовых сосудах.

3. Форма бытования и степень сохранности памятника на протяжении периодов Чуньцю (770–454 гг. до н.э.) и Чжаньго (453–221 гг. до н.э.), обстоятельства его предполагаемого уничтожения в 213 г. до н.э. и дальнейшей канонизации во II в. до н.э.

Наряду с *Шицзином* («Книга песен»), *Луньюем* («Суждения и беседы») и *Мэн-цзы* он является одним из важнейших канонов китайской письменной культуры — он входит в состав «Пятикнижия» (*Уцзин*) и «Тринадцатикнижия» (*Шисаньцзин*). *Шуцзин* является одним из базовых элементов классического конфуцианского образования, фрагменты его глав было принято заучивать наизусть.

О структуре

По структуре *Шуцзин* подразделяется на четыре раздела и включает в себя 50 глав, некоторые из которых, в свою очередь, состоят из трёх частей. Эти главы, по преимуществу, имеют форму записей речей, якобы произнесённых мифическими персонажами (Яо, Шунь, Юй), легендарными (Чэн-тан), а также реальными историческими личностями (Уван, Чжоу-гун).

Первый раздел *Юй шу* («Документы Юй») включает в себя главы, повествующие о деяниях божеств Яо, Шуня и Юя;

Второй раздел *Ся шу* («Документы Ся») относится к легендарной «династии Ся», основателем которой считается Юй усмиритель потопа;

Третий раздел *Шан шу* («Документы Шан») предоставляет нам информацию относительно некоторых эпизодов истории реального государства Шан (1300—1027 гг. до н.э.);

Четвёртый раздел *Чжоу шу* («Документы Чжоу») содержит главы, связанные с событиями, имевшими место в правления некоторых ванов периода Западное Чжоу (1027—771 гг. до н.э.); события, освещённые в последних главах данного раздела, относятся к началу периода Чуньцю (770—454 гг. до н.э.).

О содержании

Содержание *Шуцзина* всегда определяло его задачи в идеологической области и сферу использования. Большая часть глав памятника, имеющих форму записей речей, произнесённых как правителями, так и их сановниками, содержит обсуждение модели идеального управления государством на исторических примерах правления прежних ванов. При этом традиция приведения исторических примеров, заложенная в *Шуцзине*, оказалась весьма удобной формой указания правителю на ошибки. Сохранившиеся источники исторического содержания насчитывают немало упоминаний о том, как сановники приводили отрывки из *Шуцзина*, подтверждающие необходимость каких-либо действий или для увещевания неправильно действующего правителя.

Тем не менее нельзя сказать, что обсуждаемая в текстах *Шуцзина* модель управления государством была изложена только в виде обсуждения действий правителей — некоторые из глав чжоуского раздела подробно описывают, например, основные аспекты управления, на которые необходимо обращать внимание в первую очередь (4.4 *Хун фань* — «Великий план»), структуру управленческого аппарата (4.19 *Ли чжэн* — «Установление управления», 4.20 *Чжоу гуань* — «Чжоуские чиновники») и судебную систему (4.27 *Люй син* — «Наказания, [установленные] Люй[-хоу]»).

В результате описанная в *Шуцзине* модель управления государством на протяжении длительного времени позволяла использовать его как своего рода учебное пособие сначала для высших руководителей государства, а впоследствии, после канонизации памятника, для чиновников.

Помимо модели управления государством *Шуцзин* содержит обоснование теории *тянь мин* («небесного повеления»), суть которой состоит в том, что стоять во главе государства имеет право только правитель, получивший данное «небесное повеление» вследствие наличия у него добродетели-дэ. При этом наличие добродетели не является величиной постоянной — отклоняющийся от предписанной ему модели поведения правитель может утратить дэ, и тогда его на законных основаниях, но с применением военной силы может свергнуть более добродетельный кандидат, которому Небо передало своё повеление.

Описанная в *Шуцзине* модель смены правителей такова: основатель государства, обладающий добродетелью-дэ, получает «небесное повеление» на управление государством, далее со временем дэ его потомков ослабевает, одновременно в стране появляется новый лидер, которому Небо передаёт «повеление», и он получает моральное право свергнуть утратившего дэ последнего правителя. Краткие упоминания о том, как последние правители «династии Ся» и государства Шан утратили дэ и за это были свергнуты более добродетельными Чэн-таном и Уваном соответственно, встречаются во многих главах памятника. Более подробно это описано в первых и последних главах шанского и начале чжоуского разделов: последний ван Ся утратил добродетель-дэ и поэтому Небо повелело Чэн-тану покарать его (глава 3.1 *Тан ши* «Клятва [Чэн-]тана»), в заключительных главах 3.9 *Гао цзун син жи*, 3.10 *Си-бо кань ли*, 3.11 *Вэй цзы* шанского раздела предсказывается падение Шан из-за неподобающего поведения Ди-синя, в первых главах чжоуского раздела (например, 4.1 *Тай ши* «Великая клятва») говорится о том, что Небо повелело Увану покарать Ди-синя за его недобродетельное поведение. Поскольку данная модель смены власти использовалась на протяжении всей древней и средневековой истории Китая, нельзя не признать её жизнеспособность и практичность.

Традиционная версия о возникновении и передаче *Шуцзина* и её критика

Версия традиционного канонведения (см. Early Chinese texts, 1993; Попова, 2012, часть 1) относительно происхождения и передачи *Шуцзина* такова: на протяжении многих поколений правителей Шан (1300—1027 гг. до н.э.) и Западного Чжоу (1027—771 гг. до н.э.) придворными летописцами велись записи речей правителей, произносимых ими по тем или иным событиям государственной важности. Из этих разрозненных глав *шу* впоследствии Конфуцием были отобраны около ста, отредактированы и сведены в единую книгу.

В дальнейшем *Шуцзин* и другие конфуцианские каноны якобы были уничтожены по приказу Цинь Шихуана в 213 г. до н.э. Далее при Западной Хань (202 г. до н.э. — 8 г. н.э.) памятник был восстановлен в двух версиях одну из них связывают с именем Фу Шэна, который спрятал текст *Шуцзина* в стене своего дома, в результате чего ему удалось сохранить 29 глав (Сыма Цянь, 2010, с. 173—174); другую — с именем Кун Аньго, который переписал

пореформенным письмом хранившийся в роду Конфуция экземпляр памятника, записанный старыми знаками *гувэнь*, количество глав этой версии составляло около 50 (там же, с. 174–175). По неизвестной нам в настоящий момент причине именно 29 глав, связанных с именем Фу Шэна, стали считаться текстами версии *цзиньвэнь*, а остальные текстами *гувэнь*¹. Вплоть до настоящего времени в китайской историографии многими специалистами тексты версии *гувэнь* считаются неаутентичными и, как правило, вообще не рассматриваются при исследовании *Шуцзина*.

После якобы имевшего место восстановления текстов *Шуцзина* памятник был канонизирован при императоре Уди (140–87 гг. до н.э.) и вошёл наряду с другими канонами в состав «Пятикнижия» (*Уцзин*), впоследствии в XII в. он стал частью «Тринадцатикнижия» (*Шисаньцзин*).

Надо сказать, что практически каждый пункт представленной версии после пристального рассмотрения и исследования можно подвергнуть сомнению. Наибольшее сомнение здесь вызывает столь постепенное (на протяжении веков) складывание массива текстов, вошедших в *Шуцзин*, ведь в этом случае мы имели бы дело с весьма разновременными пластами лексики, однако такого явления мы не наблюдаем в принципе. Утверждения о том, что текст *Шуцзина*, как и многих других конфуцианских канонов, был отредактирован Конфуцием, весьма сомнительны, поскольку подобные утверждения всегда относятся к довольно позднему времени (наиболее ранние сведения об этом мы встречаем в *Шуцзи*). Мнение о том, что тексты *Шуцзина* и *Шицзина* были полностью уничтожены в 213 г. до н.э., а затем восстановлены либо по случайно сохранившимся частям, либо по памяти, также не выглядит убедительным. Во-первых, сложно изъять и уничтожить абсолютно все рукописи, во-вторых, практически невозможно восстановить столь сложные по языку памятники с сохранением всех имеющихся в них лексических архаизмов периода конца Западного Чжоу и начала Чуньцю и избежать включений лексики более позднего периода, которых мы не находим в тексте. Таким образом, необходим пересмотр устоявшихся представлений и проведение новых исследований.

Процесс складывания и бытования *Шуцзина* (VIII–VI вв. до н.э.)

Отвечая на вопрос о том, каков был процесс формирования памятника, обратимся вновь к его содержанию: все его главы так или иначе связаны с обсуждением двух проблем: оправдание насильственного смещения утративших добродетель правителей (38,9% текста) и обсуждение идеальной модели управления

¹ Одной из версий, объясняющих происхождение данного феномена, может быть соперничество двух канонических школ во III вв. до н.э.: ортодоксальной «Школы канона древних знаков» (*Гувэнь цзин сюэ 古文经学*) и неортодоксальной «Школы канона современных знаков» (*Цзиньвэнь цзин сюэ 今文经学*).

государством (51,8% текста) (Попова, 2012, часть 1, с. 247). Из этого следует, что для создателей *Шуцзина* одной из приоритетных проблем было доказательство легитимности власти правящего дома Чжоу посредством приведения целой серии исторических примеров насильственной смены власти в периоды существования легендарной «династии Ся» и предшествовавшего Чжоу реального государства Шан, вплоть до божеств Яо, Шуня и Юя, что косвенно может указывать на кризис власти в период возникновения *Шуцзина*.

Здесь неизбежно возникает другой вопрос — к какому периоду относится этот кризис власти? Отвечая на него, нужно обратить внимание на три последние главы чжоуского раздела. Их содержание весьма слабо связано с основным массивом памятника: это просьбы о помощи, речи перед военными походами. Они описывают события начала периода Чуньцю, и их содержание свидетельствует о междоусобицах, охвативших страну. Как мы знаем из других источников (например, *Шицзи*), это было время территориальной раздробленности и борьбы между отдельными царствами, на которые распалось некогда единое государство. Следовательно, именно при этих обстоятельствах в начале периода Чуньцю могла возникнуть необходимость создания книги, доказывающей легитимность власти ванов Чжоу и сулящей неотвратимую кару Неба за неподчинение правителю, который является носителем «небесного повеления».

Проблема датировки глав *Шуцзина*

Что касается проблемы точной датировки глав, передававшихся на протяжении столь длительного периода, то одним из наиболее доступных способов установить время их происхождения является сравнение элементов их лексики и грамматики с аутентичными текстами — в данном случае, с надписями на бронзовых сосудах периодов Западного Чжоу и Чуньцю. Деление памятника на слои должно осуществляться посредством сравнительного анализа лексики внутри самого текста *Шуцзина*.

Проведя текстологический анализ глав *Шуцзина*, можно отметить однородность лексики, грамматики и устойчивых словосочетаний второго, третьего и четвёртого разделов, что позволяет предположить достаточно близкое время их создания (Попова, 2013). Тексты первой части выделяются из этой массы полной сменой состава междометий, что указывает на некоторый временной промежуток между созданием этих двух пластов.

Далее, проведя сравнение лексики и грамматики более раннего слоя глав *Шуцзина*, мы выявили некоторое сходство с эпиграфическими текстами периода Западного Чжоу, с одной оговоркой — архаичные устойчивые сочетания, которые мы находим также в эпиграфических текстах, переплетены в главах этого слоя с более поздней грамматикой и лексикой периода начала Чуньцю (Попова, 2012, часть 3), что ещё ранее было отмечено М.В. Крюковым (Крюков, 2009). При этом можно точно сказать, что даже если создатели *Шуцзина* и использовали для своих целей тексты надписей на бронзовых сосудах, то вследствие

достаточно сильных лексических и грамматических различий в языке эпох Западное Чжоу и Чуньцю они не могли просто переписывать тексты этого более раннего периода: их требовалось, с одной стороны, адаптировать для лучшего понимания, с другой — добавить требуемые на тот момент времени рассуждения о проблемах легитимизации власти чжоуских правителей и описание модели управления государством. В итоге получился текст, с одной стороны, включающий в себя западночжоуские архаичные устойчивые словосочетания, дополненные грамматическими явлениями того же периода, с другой — основная часть его лексики и грамматики относится к началу периода Чуньцю. О возможности использования западночжоуской эпиграфики в качестве одного из источников для создания чжоуского раздела свидетельствует, например, совпадение первого предложения главы одной из глав чжоуского раздела с первым предложением надписи на сосуде *Маогундин* (период правления Сюань-вана 827–781 гг. до н.э. (См. Попова, 2012, часть 3)). Исходя из этого датировку чжоуского слоя глав *Шуцзина*, а вместе с ним шанского и сяского разделов, которые включают в себя схожую лексику и грамматику и, по-видимому, созданы приблизительно в то же время, но на основе других источников, нужно относить к концу VIII–VII в. до н.э. (См. там же).

Первый раздел *Юй шу*, посвященный описанию правлений божеств Яо, Шуня и Юя, можно датировать периодом не позже конца VI в. до н.э., поскольку именно к этому времени относится фиксация представлений о том, что первыми правителями мифической древности (наиболее раннее упоминание, помимо *Шуцзина*, о триаде Яо-Шунь-Юй мы находим в *Луньюе*, глава 20) были Яо, Шунь и Юй и пренебрежение тем фактом, что Юй был более ранним мифическим персонажем, спасшим людей от потопа, научившим их добывать пищу и т.д., а Яо и Шунь, как следует из текстов *Шуцзина*, правили развитым обществом (см.: Попова, 2013). Кроме того, в тексте *Луньюя* (глава 20) мы встречаем одно из междометий, употребленных в разделе *Юй шу Шуцзина* (*цзы* 咨), при этом остальные междометия *Луньюя* не демонстрируют связи с *Шуцзином*. Одновременно даже поверхностный анализ лексики *Луньюя* совершенно очевидно доказывает, что этот текст возник позже, чем главы раздела *Юй шу*.

Итак, на первом этапе создания в конце VIII — начале VII вв. до н.э. памятник включал в себя главы частей *Ся шу*, *Шан шу* и *Чжоу шу*, в дальнейшем не позднее конца VI в. до н.э. в него были добавлены главы раздела *Юй шу*. Источником сведений для чжоуской части *Шуцзина* при этом послужили тексты на бронзовых ритуальных сосудах периода Западного Чжоу, кроме того, нельзя исключать возможность использования сведений, содержащихся в не дошедших до нас летописях и других письменных текстах. Например, в *Чуньцю Цзочжуань* зафиксировано, что при дворе царства Лу составлялись и хранились такие документы как речи, повеления, указы, тексты клятв (Ульянов, 2013а, с. 30), для остальных частей — исторические предания покоренного чжоусцами населения Шан и мифологические сюжеты о деяниях предков. При этом создание

первой версии *Шуцзина*, включающей современные разделы *Ся шу*, *Шан шу* и *Чжоу шу*, было санкционировано чжоускими ванам в качестве документального подтверждения легитимности их власти, а также в целях преодоления кризиса власти в связи с возникшей в тот момент децентрализацией на фоне усиления удельной раздробленности. Раздел *Юй шу* о деяниях Яо, Шуня и Юя был включён в *Шуцзин* на более позднем этапе формирования мифологического сознания в VI в. до н.э.

Среда бытования

Первоначально *Шуцзин* создавался для высшего слоя аристократии, возможно, использовался в храмовых церемониях государственного уровня, при прославлении деяний предков чжоуского правящего дома, поэтому был, скорее всего, известен только узкому кругу лиц. С другой стороны, его создателями он и предназначался именно для узкого круга лиц, а именно, для правителей многочисленных царств периода Чуньцю с целью добиться их хотя бы формального подчинения чжоуским ванам. Однако впоследствии, к началу периода Чжаньго (453–221 гг. до н.э.), он становится известен более широкому кругу населения, предположительно вследствие начала практики зачитывания фрагментов из него во время массовых религиозных церемоний, связанных с культом предков правящего дома. Именно это дало возможность создателям многочисленных в тот период «философских школ» ознакомиться с его текстами как в письменном виде, так и на слух в ходе религиозных церемоний (Ульянов, 2013б, с. 305–307). Следствием этого было обширное цитирование фраз из глав *Шуцзина* в многочисленных философских произведениях данной эпохи.

Что же касается утверждений о том, что Конфуций имел прямое отношение к составлению либо редактированию текстов *Шуцзина*, то подобные сообщения впервые встречаются в *Шицзи* («Исторических записках») Сыма Цяня, где сказано, что «Конфуций привёл в порядок *Шицзин* и *Шуцзин*» (Сыма Цянь, 2010, с. 318). Поскольку данную информацию впервые предоставляет нам такой достаточно поздний источник как *Шицзи* (начало I в. до н.э.), мы не можем полагаться на её достоверность. При этом ни в тексте *Луньюя* (V в. до н.э.), ни в тексте *Мэн-цзы* (IV–III вв. до н.э.) нет никакой информации о влиянии Конфуция на текст памятника. Цитирование же в тексте *Луньюя* отрывков из глав *Шуцзина* показывает степень авторитетности *Шуцзина* для составителей *Луньюя*.

Процесс передачи *Шуцзина* во второй половине I тыс. до н.э.

Таким образом, возникавшие в период Чжаньго (453–221 гг. до н.э.) «философские школы» как конфуцианского, так и других направлений (например, даосизм, моизм, легизм), активно использовали текст *Шуцзина*, цитируя отрывки из него. Поэтому дальнейшую судьбу *Шуцзина*, целостность его состава и степень сохранности записей в период Чжаньго (453–221 гг. до н.э.) можно

проследить по цитированию отрывков глав памятника в различных сочинениях этого периода. Среди них можно назвать такие как: *Мо-цзы* (V—IV вв. до н.э.), *Чжунцзин* («Канон о середине», VIII вв. до н.э.), *Чуньцю цзочжуань* («Комментарий Цзо к Чуньцю», VIII вв. до н.э.), *Ханьфэй-цзы* (III в. до н.э.), *Сяоцзин* («Канон о сыновней почтительности», приписывается Конфуцию), *Сюнь-цзы* (IV—III вв. до н.э.), *Мэн-цзы* (IV—III вв. до н.э.), *Люйши чуньцю* («Вёсны и осени господина Люя», III в. до н.э.), *Лицзи* («Записи о ритуале», IV—I вв. до н.э.), *Луньюй* («Суждения и беседы», кон. V в. до н.э.).

В результате проведённого изучения цитирования отрывков *Шуцзина* в перечисленных памятниках было установлено (Подробнее см.: Попова, 2014):

1. В период Чжаньго структура памятника было несколько иной: он состоял всего из трёх разделов: *Ся шу*, *Шан шу* и *Чжоу шу*, при этом главы современных двух первых разделов *Юй шу* и *Ся шу* были объединены в раздел *Ся шу*. Таким образом, в более позднее время рубрикация продолжалась, а само содержание оставалось без изменений.

2. Точность цитирования отрывков из *Шуцзина* позволяет утверждать, что его главы дошли до нас приблизительно в том же виде, в котором они существовали в период Чжаньго. В памятниках, содержащих наибольшее количество цитат из *Шуцзина*, отмечается очень высокая точность цитирования²: 89,6% в *Чуньцю цзочжуань*, 82,5% в *Мэн-цзы*, 77,9% в *Лицзи*, 64,5% в *Мо-цзы*.

3. Поскольку во многих памятниках приводятся названия глав *Шуцзина* (иногда с небольшими отклонениями), можно утверждать, что памятник в то время состоял из приблизительно того же набора глав с сохранением их названий, что и в настоящее время. Некоторое различие в названиях могло быть вызвано как ошибками, допущенными при переписывании, так и одновременным сосуществованием двух вариантов названий для одной и той же главы (например, глава 4.27 *Люй син* («Наказания, [установленные] Люй[-хоу]»), которая в ряде источников, в число которых входят и «Исторические записки» Сыма Цяня, названа *Фу син* («Наказания, [установленные] Фу[-хоу]»).

4. Статистика цитирования отрывков из определённых глав и характер цитат показывает, что некоторые главы были известны авторам не только в виде текста, но и в устном изложении, вследствие чего цитаты вводятся с характерными заменами отдельных иероглифов на аналогичные. Некоторые цитаты не были найдены в современном варианте памятника, причиной чему может быть как неправильное цитирование, так и утрата глав, содержавших данные отрывки. Кроме того, одной из причин этого может быть плохое знание авторами текстов *Шуцзина*. Авторы цитируют главы версий как *цзиньвэнь*, так и *гувэнь*, что

² Точность цитирования — это соотношение количества знаков исходной процитированной фразы *Шуцзина* с количеством совпавших при цитировании иероглифов. Фонетически или лексически сходные знаки при данном подсчёте не учитывались.

делает некорректной постановку вопроса относительно неаутентичности глав версии *гувэнь*.

Таким образом, текст *Шуцзина* в период Чжаньго передавался с довольно высокой степенью сохранности, вероятнее всего, дошедший до нас вариант не претерпел значительных изменений. Это, в свою очередь, может позволить использовать его в качестве исторического источника.

Уничтожение, восстановление и канонизация *Шуцзина* (III—II вв до н.э.)

Согласно «Историческим запискам» Сыма Цяня, в 213 г. до н.э. при Цинь Шихуане *Шуцзин* вместе с другими конфуцианскими памятниками был изъят у населения и уничтожен (Сыма Цянь, 2003, с. 77; 2010, с. 167). В дальнейшем, согласно версии, предлагаемой традиционным каноноведением, в период Западной Хань (202 г. до н.э. 8 г. н.э.) тексты *Шуцзина* были восстановлены в двух версиях *цзиньвэнь* и *гувэнь*, вариант *цзиньвэнь* был канонизирован при Уди (140—87 гг. до н.э.) и считался аутентичным, а текст *гувэнь* — неаутентичным.

Исследуя данный вопрос и сопоставляя сведения, содержащиеся в *Шицзи*, мы сразу наталкиваемся на ряд противоречий. С одной стороны, в главе 6 *Шицзи* говорится о приказе императора Цинь Ши-хуанди сжечь *Шуцзин* вместе с другими книгами в 213 г. до н.э. С другой стороны, имеется упоминание о необходимости «привести в порядок *Шаншу*» во время правления ханьского Вэнь-ди (179—157 гг. до н.э.), для чего было предложено воспользоваться помощью Фу Шэна, того самого, который в другом эпизоде якобы спрятал в стене своего дома тексты *Шуцзина*. При этом Сыма Цянь отнюдь не говорит о том, что текст необходимо восстанавливать, он упоминает только о том, что император послал Чао Цю «постигнуть *Шаншу* в доме учителя Фу» (Сыма Цянь, 2002, с. 218).

Кроме того, тот факт, что сам автор *Шицзи* использовал текст *Шуцзина* в качестве исторического источника при написании «Основных записей» о пяти «императорах» «династии» Ся, государствах Шан и Чжоу, наглядно показывает, что в его распоряжении имелся полный текст *Шаншу*, а не только 29 глав версии *цзиньвэнь*, которую якобы нашёл Фу Шэн в стене своего дома в 178 г. до н.э. При этом, равно как и авторы периода Чжаньго, Сыма Цянь цитирует отрывки из глав обеих версий, что ещё раз подтверждает отсутствие необходимости делить главы *Шуцзина* на две версии. Процитированные в *Шицзи* отрывки достаточно объёмны, Сыма Цянем были упомянуты названия 6 из 11³ «документов» Шан, а также названия утраченных 12-ти⁴ «документов» части; 23³ из 30 имеющихся в настоящее время текстов *Чжоу шу*.

³ 2. Чжун хуй чжи гао, 3. Тан гао, 4. И сюнь, 6. Сянь ю и дэ, 7. Пань-гэн, 9. Гао цзун син жи.

Точность цитирования Сыма Цянем фрагментов *Шуцзина* более чем высокая — имеет место буквальное цитирование около 80% текстов некоторых глав.

В содержании процитированных фрагментов *Шуцзина* Сыма Цянем, как и в случаях цитирования памятника в период Чжаньго, также имеются некоторые различия с современным вариантом: например, достаточно заметна разница в приведённых отрывках главы 4.28 *Вэнь хоу чжи мин* («Повеление для Вэнь-хоу»). В *Шуцзине* он содержит просьбу о военной помощи, высказанной Пинваном (770—720 гг. до н.э.) к одному из своих родственников. В *Шицзи* речь идёт о том же времени и людях, однако текст содержит благодарность Пинвана своему дяде Ихэ за помощь в подавлении того самого бунта, в отношении которого он просит военной помощи в *Шуцзине*. То есть имеет место наличие двух фрагментов, отражающих начало и конец одного и того же события, однако под одним и тем же названием. Само по себе расхождение содержания текстов интересно — например, текст главы мог быть более объёмным, часть его могла быть утрачена, в *Шуцзине* сохранилось начало, а в *Шицзи* — финальная часть.

Одновременно необходимо сказать, что в тексте «Исторических записок» не имеется упоминаний о канонизации *Шуцзина* и других конфуцианских книг. Также остаётся неясным, когда именно данный памятник стал называться *Шаншу* — в период Чжаньго он называется *шу* — «записи», в *Шицзи* он впервые начинает фигурировать как *Шаншу*. Что касается изменений в его структуре, то, вероятно, выделение названия раздела *Юй шу* из *Ся шу* произошло не позже конца II в. до н.э., поскольку название раздела *Юй шу* уже упоминается Сыма Цянем.

Упомянутые Сыма Цянем названия ныне отсутствующих глав (неизвестно, имел ли автор на руках тексты или просто располагал информацией о названиях) свидетельствуют о существовании более полного варианта памятника, однако остаётся неясным, в какой период времени и по какой причине были утрачены упомянутые главы.

Таким образом, в данный момент остаётся неясным, имел ли место официальный акт канонизации конфуцианских книг, а приведённые данные о наличии текста *Шаншу* у правящей элиты в начале II в. до н.э. заставляют сомневаться в сведениях относительно процесса восстановления памятника, что может быть позднейшей вставкой. Не вызывает сомнений, что Сыма Цянь использовал вариант *Шуцзина*, близкий к современному как по структуре, так и по тексту.

⁴ Ди гао, Тан чжэн, Дянь бао, Ся шэ, Мин цзюй, Сы мин, Цу хоу, Сянь ай, Тай-у, Юань мин, Сюнь, Цзи Цзы цзао.

⁵ 1. Тай ши, 2. Му ши, 3. У чэн, 7. Да гао, 8. Вэй цзы чжи мин, 9. Кан гао, 10. Цзю гао, 11. Цзы цай, 12. Шао гао, 13. Ло гао, 14. До ши, 15. У и, 16. Цзюнь ши, 18. До фан, 19. Ли чжэн, 20. Чжоу гуань, 22. Гу мин, 23. Кан ван чжи гао, 24. Би мин, 26. Цзюнь мин, 28. Вэнь хоу чжи мин.

Точность цитирования отрывков *Шуцзина* в древнекитайских памятниках показывает высокую сохранность текста в процессе передачи, причём, по всей вероятности, процесс передачи вопреки преданию не был прерван уничтожением и восстановлением текстов. Учитывая, насколько лексика и грамматика *Шуцзина* была архаична и трудна для восприятия людьми III—II вв. до н.э. (для примера достаточно взять изменения, произведённые Сыма Цянем при введении отрывков из *Шуцзина* в текст *Шицзи* — местоимения западночжоуского периода им либо были заменены на более современные автору, либо пропущены), вряд ли можно считать возможным восстановление столь сложного текста по памяти, либо по каким-либо сохранившимся отрывкам глав. Любое вмешательство в текст во II в. до н.э. неизбежно оставило бы следы более поздних грамматических явлений, которых мы не наблюдаем. Что же касается предания об уничтожении конфуцианских канонов при Цинь Шихуане, то, учитывая противоречивость сведений, содержащихся в *Шицзи* на эту тему, а также принимая во внимание стремление традиционной историографии опорочить правителя первой империи при составлении хроник историографами последующего государства, данным преданием можно пренебречь. Единственное, что действительно могло иметь место, это ограничение использования данной литературы в конкретный период времени, её частичного изъятия у населения (как о том и пишет Сыма Цянь) (там же, с. 52), но никак не масштабное уничтожение, после которого памятник необходимо было восстанавливать полностью. К тому же ко II в. до н.э. философские школы периода Чжаньго уже перестали существовать как культурный институт, остались только некоторые их последователи на периферии в землях Чу и Ци, поэтому число приверженцев школ, основывавшихся на конфуцианских канонах, резко сократилось, вследствие чего массовое уничтожение конфуцианцев также едва ли можно считать возможным.

Заключение

В итоге проведенного исследования истории существования *Шуцзина* на протяжении I тыс. до н.э. мы выяснили, что:

1. Текст *Шуцзина* возник не постепенно, а в достаточно сжатые сроки в два этапа — на первом этапе в конце VIII — начале VII вв. до н.э. был составлен основной массив глав памятника части *Ся шу*, *Шан шу* и *Чжоу шу*. Побудительной причиной для создания подобной книги стал кризис власти начала периода Чуньцю (771—454 гг. до н.э.) и необходимость укрепления реальной или сакральной власти чжоуского правящего дома. Главы первого раздела *Юй шу* были добавлены в памятник не позднее VI в. до н.э.

2. Критериями датировки времени создания текстов *Шуцзина* может служить сравнительный анализ лексики и грамматики надписей на бронзовых сосудах периодов Западного Чжоу и Чуньцю.

3. Ко времени Конфуция памятник уже существовал в своём завершённом виде, и Конфуций не имел никакого отношения к его составу, более того, в тексте *Луньюя* имеются две цитаты из *Шуцзина*, что подтверждает авторитет исследуемого памятника в глазах составителей *Луньюя*.

4. На протяжении периода Чжаньго памятник существовал без значительных изменений, почти все цитаты, приведённые в текстах данного периода, были выявлены автором в *Шуцзине*, что демонстрирует хорошую сохранность его глав в процессе передачи.

5. Изучение сохранности текста и информации относительно уничтожения в 213 г. до н.э. и последующего восстановления *Шуцзина* при Хань не позволяет нам доверять легенде, принятой в традиционном каноноведении.

6. Цитирование *Шуцзина* в «Исторических записках» Сыма Цяня позволяет утверждать, что он пользовался вариантом памятника, структура и состав которого были весьма сходны с современным вариантом. Вероятно, все изменения, происходившие с памятником на протяжении истории его передачи, были настолько незначительными, что ими можно пренебречь.

7. Одновременное цитирование отрывков глав из версий *цзиньвэнь* и *гувэнь* практически во всех рассматриваемых памятниках второй половины I тыс. до н.э. делает некорректной саму постановку вопроса об аутентичности глав одной версии по сравнению с другой.

8. Таким образом, можно с уверенностью сказать, что степень сохранности памятника в процессе его передачи достаточно высока для использования его текстов в качестве исторического источника по западночжоускому периоду и времени начала периода Чуньцю.

Литература

Крюков М.В. Происхождение классических канонов «Шу цзин» и «Ши цзин» // Крюков М.В. Неумолимый червь познания. Избранные мысли об истории и культуре Китая и России. М., 2009. С. 101–122.

Попова Г.С. Введение в системное описание *Шуцзина* («Канона [исторических] документов») как исторического источника // 42-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Часть 1. М., 2012. С. 240–257.

Попова Г.С. Некоторые результаты сравнения текстов *Шуцзина* с эпиграфикой Западного Чжоу (1027–771 гг. до н.э.) // 42-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Часть 3. М., 2012. С. 40–52.

Попова Г.С. Специфика исследования *Шуцзина* в качестве исторического источника // Тезисы научной конференции «Лаборатория историка: источник и метод». М., 2012. С. 83–86.

Попова Г.С. Процесс формирования и особенности датировки мифологического слоя *Шуцзина*. // 43-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Часть 1. М., 2013. С. 382–392.

Попова Г.С. *Шуцзин* во второй половине I тыс. до н.э.: передача текста и проблема разделения глав на версии *гувэнь* и *цзиньвэнь* // 44-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Часть 1. М., 2014, с. 57–73.

Сыма Цянь. Шицзи (Исторические записки). Т. 1. Пер. с кит. и комм. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. М., 2001.

Сыма Цянь. Шицзи (Исторические записки). Т. 2. Пер. с кит. и комм. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. М., 2003.

Сыма Цзянь. Шицзи (Исторические записки). Т. 7. Пер. с кит. Р.В. Вяткина, комм. Р.В. Вяткина и А.Р. Вяткина. М., 1996.

Сыма Цзянь. Шицзи (Исторические записки). Т. 8. Пер. с кит. Р.В. Вяткина и А.М. Карапетьянца, комм. А.Р. Вяткина и А.М. Карапетьянца. М., 2002.

Сыма Цзянь. Шицзи (Исторические записки). Т. 9. Пер. с кит. и комм. под ред. А.Р. Вяткина. М., 2010.

Ульянов М.Ю. Историографы даши в период Чунь цю // Восток-Запад. Историко-литературный альманах. 2011–2012 / Под ред. акад. В.С. Мясникова. М., 2013а. С. 15–36.

Ульянов М.Ю. Об этапах историописания в Древнем Китае: периоды Чуньцю и Чжаньго (VIII–III вв. до н.э.) // Труды Института восточных культур и античности. Вып. Л. М., 2013б. С. 300–319.

Early Chinese texts: a bibliographical guide. / Ed. by M. Loewe. Berkeley, 1993.

Summary

G.S. Popova

“Shu Jing” (“The Book of Documents”) in the First Millennium BC: Record, Transfer and Canonization

This article is dedicated to the history of one of the most important ancient Chinese text “Shang shu”, also known as “Shu jing” (“The book of documents”), one of the “Five Classics”, which was based on historical events of Western Zhou period (1027–771 BC), legends and mythology of earlier periods of ancient Chinese history. This book has served as the foundation of Chinese political philosophy for more than two-thousand years, also being part of Chinese traditional education. Besides, its texts can be used as historical sources on Western Zhou and the beginning of Eastern Zhou (770–454 BC) periods.

The conducted researches of “Shang shu” (or “Shu jing” — “The book of documents”) showed that the book was created in two stages. The first part of the book (“Yu shu” — “The documents of Yu”) was written at the beginning of the 6th century. Earlier, during the 7th century, the three other parts (“Xia shu” — “The books of Xia”, “Shang shu” — “The books of Shang” and “Zhou shu” — “The books of Zhou”) were created. Some of them (chapters of “Zhou shu”) could probably be written on the basis of Western Zhou’s bronze inscriptions. The necessity of creation of this book was caused by weakening of the power of the kings of Zhou at the beginning of Eastern Zhou period (770–454 BC).

Our research also showed that Confucius didn’t influenced on the texts of “Shang shu”, and that the book was not destroyed by the order of the first Chinese emperor Qin Shi-huang at 213 BC. Researching the accuracy of citing of “Shang shu” in many ancient texts, we discovered that the “The book of documents” hasn’t changed seriously during the second part of the first millennium BC. We can also say that the division into “Old text” (*gu wen*) and “New text” (*jin wen*) chapters is unreasonable.

Key words: “Shang shu”, “Shu jing”, “Five classics” (Wu jing).

Приложение. Таблицы

Таблица 1. Распределение информации *Шуцзина* по историческому периоду⁶

№	Названия «документов»	Наличие датировки	Точная дата события	правитель ⁷	Период правления
1.1	Яо дянь	—	—	Яо	мифология
1.2	Шунь дянь	—	—	Шунь	мифология
1.3	Да юй мо	—	—		
1.4	Гао яо мо	—	—		
1.5	И цзи	—	—		
2.1	Юй гун	—	—	Юй	мифология
2.2	Гань ши	—	—	—	
2.3	У цзы чжи гэ	—	—	—	
2.4	Инь чжэн	—	—	Чжун-кан	4-й правитель Ся
3.1	Тан ши	—	—	Чэн-тан	XVI в. до н.э.
3.2	Чжунхуй чжи гао	—	—		
3.3	Тан гао	—	—		
3.4	И сюнь	+	—	Тай-цзя	5-й вождь Шан
3.5	Тай цзя	+	—		
3.6	Сянь ю и дэ	—	—		
3.7	Пань-гэн	—	—	Пань-гэн	ок. 1300 г. до н.э.
3.8	Юэ мин	—	—	У-дин	1238–1179
3.9	Гао цзун син жи	—	—		
3.10	Сибо кань ли	—	—	Ди-синь	1060–1027
3.11	Вэй цзы	—	—		
4.1	Тай ши	+	1027 г. до н.э.	У-ван	1027–1025
4.2	Му ши	+	—		
4.3	У чэн	+	—		
4.4	Хун фань	+	1025 г. до н.э.		
4.5	Люй ао	+	—		

⁶ Опубликовано ранее в (Попова, 2012, часть 1), приводится без изменений.

⁷ Ваны по отношению к документам указаны по комментаторской традиции.

№	Названия «документов»	Наличие датировки	Точная дата события	правитель	Период правления
4.6	Цзинь тэн	+	1025 г. до н.э.	У-ван	1027–1025
4.7	Да гао	—	1023 г. до н.э.	Чэн-ван	1024–1005
4.8	Вэй цзы чжи мин	—	—		
4.9	Кан гао	+	—		
4.10	Цзю гао	—	—		
4.11	Цзы цай	—	—		
4.12	Чжао гао	+	—		
4.13	Ло гао	+	1018 г. до н.э.		
4.14	До ши	+	—		
4.15	У и	—	—		
4.16	Цзюнь ши	—	—		
4.17	Цай чун чжи мин	—	—		
4.18	До фан	+	—		
4.19	Ли чжэн	—	—		
4.20	Чжоу гуань	—	—		
4.21	Цзюнь чэнь	+	—		
4.22	Гу мин	+	1005 г. до н.э.	Кан-ван	1004–967
4.23	Кан ван чжи гао	—	—		
4.24	Би мин	+	993 г. до н.э.	Чжао-ван	966–948
4.25	Цзюнь я	—	—		
4.26	Цзюн мин	—	—		
4.27	Люй син	—	—	Му-ван	947–928
4.28	Вэнь хоу чжи мин	—	—		
4.29	Фэй ши	—	—	Пин-ван	770–720
4.29		—	—	Хуань-ван,	719–697
				либо Чжуань-ван	696–682
4.30	Цинь ши	—	—	Му-гун	659–621

Таблица 2. Цитирование *Шуцзина* авторами периода Чжаньго

	Название	Главы <i>Шуцзина</i> ⁸ , отрывки из которых цитировались
1	<i>Чуньцю Цзочжуань</i>	1.3, 1.5, 2.3, 2.4, 3.7.1, 4.4, 4.5, 4.9, 4.17, 4.20, 4.21, 4.27
2	<i>Мэн-цзы</i>	1.2, 1.3, 3.1, 3.2, 3.5.2, 3.8.1, 4.1.1, 4.1.2, 4.3, 4.9, 4.13, 4.25
3	<i>Лицзи</i>	1.1, 3.5.1, 3.5.2, 3.6, 3.8.2, 3.8.3, 4.1.3, 4.9, 4.15, 4.16, 4.21, 4.25, 4.27, 4.30
4	<i>Мо-цзы</i>	1.3, 2.2, 3.3, 3.4, 4.1.2, 4.1.3, 4.4, 4.27
5	<i>Чжунцзин</i>	1.3, 1.5, 3.4, 3.5.1, 3.8.1, 4.24
6	<i>Сюнь-цзы</i>	2.4, 4.4, 4.9, 4.27
7	<i>Сяоцзин</i>	4.27
8	<i>Луньюй</i>	4.15, 4.21
9	<i>Ханьфэй-цзы</i>	4.10
10	<i>Люйши чуньцю</i>	1.3, 3.6

Таблица 3. Цитирование *Шуцзина* в *Шицзи*

№	Глава	Версия	Буквально процитированный текст главы
1.1	Яо дянъ	<i>цзиньвэнь</i>	51,7%
1.2	Шунъ дянъ	<i>гувэнь</i>	56,2%
1.3	Да юй мо	<i>гувэнь</i>	22,0%
1.5	И цзи	<i>гувэнь</i>	42,4%
2.1	Юй гун	<i>цзиньвэнь</i>	80,0%
2.2	Гань ши	<i>цзиньвэнь</i>	80,0%
3.1	Тан ши	<i>цзиньвэнь</i>	76,4%
4.2	Му ши	<i>цзиньвэнь</i>	82,7%
4.3	У чэн	<i>гувэнь</i>	3,0%
4.4	Хун фанъ	<i>цзиньвэнь</i>	86,7%
4.6	Цзинь тэн	<i>цзиньвэнь</i>	27,5%
4.14	До ши	<i>цзиньвэнь</i>	3,1%
4.15	У и	<i>цзиньвэнь</i>	17,3%
4.16	Цзюнь ши	<i>цзиньвэнь</i>	6,8%
4.27	Люй син	<i>цзиньвэнь</i>	19,0%
4.28	Вэнь хоу чжи мин	<i>цзиньвэнь</i>	13,6%
4.29	Фэй ши	<i>цзиньвэнь</i>	31,3%

⁸ Первая цифра обозначает номер части, вторая — номер главы.

М.С. Целуйко

**«Пояснительные сочинения»
как жанр памятников общественной мысли
периода Чжаньго (453–221 гг. до н.э.):
о сопоставлении формы текстов эпитафического
сочинения Хэ Лу и фрагмента традиционного памятника
антологического характера Го юй («Речи царств»)**

Основная проблема, которая решается в данной статье — это сравнение традиционного письменного текста, главы из памятника «Го Юй», с эпитафическим текстом «Хэ Лу», найденным археологами в захоронении в Чжанцзяшань. Сравнение основано на структурном и формальном принципах. Результат сравнения состоит в том, что оба текста принадлежат к одному и тому же жанру, что означает, что в период Чжаньго существовали многочисленные тексты различных жанров. Некоторые из этих текстов позже вошли в состав Го Юй. Более широким методическим выводом является то, что многие традиционные письменные тексты, возможно, состоят из фрагментов разных текстов различных жанров. Выводы и методики автора позволяют установить связь более поздних эпитафических текстов с традиционными письменными памятниками.

Ключевые слова: эпитафика, источники, тексты, история, Го Юй, Хэ Лу, древний Китай.

1. Постановка задачи

При изучении истории Китая в древности и средние века исследователи сталкиваются с уникальной ситуацией — на протяжении трёх тысячелетнего исторического пути письменные памятники, которые служат историческими источниками, создавались в единой знаковой системе, иероглифами, на одном и том же письменном языке *вэньяне* (с его незначительными для разных эпох различиями). Это предопределяет особое внимание к изучению особенностей создания и сохранения письменных памятников с момента их создания до нашего времени. Возникает закономерный вопрос о возможности сохранения их текстов в неизменном или максимально близком ко времени их создания виде.

В настоящее время стало ясно, что для дальнейшего изучения древнекитайской истории необходимо создать целостную систему исследования источников, которая смогла бы увязать различные **стадии** бытования текстов источников и различные **по типу** источники (эпитафические и письменные).

Для этого, на наш взгляд, следует поставить вопрос о том, как тексты регулярно обнаруживаемых археологами эпиграфических памятников периодов Чжаньго (V—III вв. до н.э.) и империи Западная Хань (206 г. до н.э. — 8 г. н.э.) соотносятся с текстами письменных произведений, сохранившихся благодаря традиции их письменной передачи¹. Эта задача осложняется тем, что значительная часть памятников письменной традиции сохранилась в виде, приданном им западноханьскими редакторами Лю Сяном (77 г. до н.э. — 6 г. н.э.) и его сыном Лю Синем (53/46 г. до н.э. — 23 г. н.э.) в процессе редактуры. При этом было бы интересно установить, в какой степени их тексты подвергались редактуре и вела ли она к изменению изначальной структуры или только касалась отдельных слов или фраз. Естественно, что эпиграфические памятники, найденные в захоронениях, ей не подвергались. Важно отметить, что если известно несколько эпиграфических версий одного и того же произведения, различия между ними сравнительно невелики и не носят принципиальный характер², а вот различие между эпиграфическими версиями и традиционным письменным текстом может быть очень существенно.

Будем учитывать две **стадии** процесса формирования памятников письменной традиции. На первой (эпоха Чжаньго, время полицентризма, V—III вв. до н.э.) они существовали в виде сравнительно небольших по объёму отдельных сочинений разных жанров и именно в таком же виде помещались в погребения, а на второй (эпохи централизации — Цинь и Хань, III в. до н.э. — III в. н.э.) некоторые из них библиографами императорского книгохранилища были сведены в своего рода антологии. К их числу можно отнести *Го юй* («Речи царств»), *Чжуан-цзы*, *Ле-цзы* и др.³

Таким образом, можно говорить о двух стадиях существования письменных произведений: времени создания и самостоятельного бытования в виде отдельного сочинения, и времени включения в состав единого памятника антологического

¹ Эти памятники называют иногда «традиционными», что означает не их принадлежность к традиционному обществу, а то, что они сохранились благодаря традиции передачи (переписывания, комментирования, редактирования, издания и перепечатавания), в противоположность текстам эпиграфическим, которые найдены археологами.

² Об этом, например, говорит сопоставление текстов Даодэцзина: известного из традиции передачи и из археологических раскопок в Годянь и Мавандуе. См.: Малявин В.В. Дао-Дэ цзин. Книга о Пути жизни. М., 2010.

³ Например, известно, что отдельные главы *Ле-цзы* были найдены в разных местах в IV в. н.э. восстановителем памятника Чжан Чжанем. См.: Карпетьянц А.М. У истоков китайской словесности: собрание трудов. М., 2010, с. 276. *Чжуан-цзы* является примером «антологии», в которую входили тексты, приписываемые традицией философам Чжуан-цзы, а также *Ле-цзы* и Ян Чжу. Возможно, что это можно сказать и об остальных крупных «философских» произведениях, которые, являются не авторскими произведениями, но антологиями, вобравших в себя отдельные произведения представителей одной философской школы, живших в разное время.

характера в качестве отдельных «глав» («разделов», «главок» и т.п.). При этом, такие «главы» могли быть созданы в разное время. Иными словами, отдельные памятники периода Чжаньго (и, возможно, и более ранние), которые в ханьское время были объединены в единые памятники, первоначально бытовали раздельно.

Это предположение будет подтверждено, если среди эпитафических памятников будут найдены отдельные произведения, которые встречаются в составе таких сборных памятников. Однако, очевидно, что далеко не все произведения могли сохраниться и в том и в другом виде. Поэтому достаточно установить тождество или сходство формы эпитафического сочинения, которое ни в какой письменный памятник как глава не вошло. Это позволит нам, по крайней мере, говорить об их принадлежности к сочинениям одного **жанра** и об их самостоятельном бытовании.

Для того чтобы выяснить, имеем ли мы дело с текстами сочинений, принадлежавшими к одному жанру, надо сопоставить их **форму**.

Вопрос о форме и формальных критериях сравнения источников — это вопрос о выделении «**значимых элементов формы текста**». Это такие элементы формы текста, которые:

— внутри традиционного письменного памятника антологического характера показывают различие между главами, относящихся к разным жанрам, и принадлежность двух разных глав к одному и тому же жанру.

— а в произведениях разного времени, но одного жанра, показывают как различия, так и тождества произведений одного жанра.

То есть «**значимые элементы формы текста**» — это жанрово-значимые признаки, показывающие различие и тождество внутри определённого контекста, например, между главами одного сложного памятника.

Сложность исследования заключается в том, чтобы выделенные признаки служили именно для различения и отождествления, как указано выше.

* * *

Ниже рассмотрим эту проблему на примере сопоставления форм текстов одного из разделов эпитафического памятника *Хэ Лу* и 221-го фрагмента *Го юй* («Речи царств»), который может быть отнесен к числу традиционных памятников «антологического» характера (фрагменты их переводов и оригиналов см. в Приложении). В ходе исследования удалось выявить сходство формы и отнести эти сочинения к единому жанру. Мы предлагаем называть их «пояснительные сочинения».

2. Источники: общие сведения

Для сравнения с *Хэ Лу* был выбран фрагмент *Го юй* по нескольким причинам. Во-первых, в силу разнородности текстов *Го юй* (отсюда большая вероятность встретить текст, схожий с *Хэ Лу*). Во-вторых, многие главы *Го юй* по форме

диалоги, как и *Хэ Лу*. Оба сопоставляемых текста написаны в виде кратких вопросов и развёрнутых ответов.

Го юй — это традиционный памятник, отдельные части которого были созданы предположительно в V–IV вв. н.э. Памятник с таким названием был известен во времена Сыма Цзяню (145?–87 гг. до н.э.). Сейчас он сохранился в виде версии, опубликованной в 1029 г. и переизданной в 1033 г. и 1801 гг.⁴ Фрагменты *Го юй* имеют вид диалогов и монологов правителей и представителей знати царств периода Восточное Чжоу (771–221 гг. до н.э.). Всего их 247.

Хэ Лу найден при раскопках 1983–1984 гг. в местечке Чжаньцзяшань 張家山 (пров. Хубэй, уезд Цзянлин) в погребении Западной Хань (202 г. до н.э. — 8 г. н.э.)⁵. Он представляет собой разговор между правителем южного (в бассейне Нижней Янцзы) царства У, которого звали *Хэ Лу* (514–496 гг. до н.э.) и его сановником и советником Шэнь Сюем. Правитель задаёт вопросы, а сановник даёт длинные развёрнутые ответы. При этом вопросы связаны между собой общей темой.

Текст 221-го фрагмента *Го юй* также представляет собой беседу между правителем ещё одного южного (в бассейне Средней Янцзы) царства Чу Чжаованом 昭王 (516–489 гг. до н.э.) с сановником Гуань Шэ-фу 觀射父 и также имеет вид ответов на вопросы. Поэтому данный фрагмент формально схож с «*Хэ Лу*» — и там, и там ответы сановника на вопросы правителя.

3. Сопоставление текстов

Критериями для сравнения *Хэ Лу* с 221 фрагментом *Го юй* являются те критерии, по которым 221 фрагмент *Го юй* отличен от других фрагментов этого памятника.

3.1. Сопоставление формы

Большинство фрагментов *Го юй* содержат рассуждения о моральной уместности того или иного поступка правителя, при этом сановник выступает в качестве наставника или критика правителя. Зачастую это сопровождается характерными фразами («нельзя так поступать» и др.). Они имеют следующую форму: правитель — его действие — сановник — наставление и иногда морально-исторический вывод (например: через несколько лет после этого такое владение погибло). При этом, весь текст пронизан единой логикой, имеет одну общую идею, носящую прагматически-моральный характер: следует ли поступать так, как поступил правитель.

⁴ При работе мы использовали перевод В.С. Таскина, опубликованный в 1987 году. См.: Го юй, 1987, с. 8.

⁵ Подробное описание эпитафического комплекса в Чжанцзяшань. См.: Корольков, 2009. С. 615.

Фрагмент же № 221 отличается от большинства других главок *Го юй*. Её форма иная: Правитель (вопрос) — Сановник (ответ). В его ответе не обсуждаются действия правителя, а содержание отвлечено от политической реальности и политических событий, чего практически не встречается в остальных фрагментах этого памятника.

В целом, он обладает следующими отличительными признаками:

1. Не связан с конкретным историческим событием. Хотя ему предшествует упоминание о проведении конкретной религиозной церемонии, с которой связан последующий диалог, однако содержание ответа сановника с данным событием не связано.

2. Не имеет морального вывода, не носит морализаторский характер, не объясняет ни поражения, ни побед, ни расцвета, ни гибели владений и правителей⁶. Сановник, с которым разговаривает правитель, не стремится его наставить на истинный путь, не стремится побудить его ни к какому действию.

3. Не пронизан единой идеей, не связан в логически единое рассуждение.

4. Не имеет вывода — ни формального, ни иного.

Поскольку ровно это же можно сказать и о тексте памятника *Хэ Лу*, то это позволяет сделать вывод о тождестве форм двух рассматриваемых текстов. Поскольку их основное содержание — пояснение реалий, то назовём их жанр «пояснительными сочинениями».

3.2. Сопоставление состава памятников

Оба рассматриваемых текста имеют общие особенности состава. Текст фрагмента *Го юй* состоит из 8 блоков вопросов-ответов, которые не связаны единой повествовательной логикой или общей тематикой. Текст *Хэ Лу* состоит из 9 блоков, которые также не связаны единой повествовательной логикой, а связаны общей темой — успеха на войне.

Таким образом, рассматриваемый фрагмент *Го юй* и *Хэ Лу* делятся на почти одинаковое число блоков, а каждый блок включает в себя один вопрос и один ответ.

При этом они значительно различаются по размеру. Фрагмент *Го юй* состоит из 816 иероглифов, а текст памятника *Хэ Лу* — из 2104 иероглифов⁷. Как видно из Таблицы 1, соотношение размеров элементов состава текстов фрагмента *Го юй* и *Хэ Лу* примерно равно: 8—9% составляют вопросы, 90—92% составляют ответы. Поэтому мы делаем вывод, что данные тексты сходны по своему **составу**.

⁶ В этом отличие этого фрагмента от значительного количества фрагментов в *Го Юй*, а также от дидактических выводов из *Чуньцю Цзочжуань*. См.: *Чунь цю Цзо чжуань: Комментарий Цзо к «Чунь цю» / исследование, пер. с кит. гл. 15, комм. и указатели М.Ю. Ульянова*. М., 2011 с. 47.

⁷ При подсчёте также учитывались все непрочитанные публикаторами эпиграфического памятника иероглифы, включая непонятые публикаторами, а также утраченные и реконструированные ими.

Таблица 1

Го юй, фрагмент 221	Количество иероглифов	Процент иероглифов	Хэ Лу	Количество иероглифов	Процент иероглифов
Вопросы	79	9,6	Вопросы	184	8,7
Ответы	737	90,3	Ответы	1920	91,3
1 блок, ответы	67	85	1 ответы	312	84
2 ответы	14	66	2 ответы	54	87
3 ответы	122	95	3 ответы	115	91
4 ответы	12	66	4 ответы	317	93
5 ответы	367	97,8	5 ответы	181	91
6 ответы	50	79	6 ответы	198	91
7 ответы	12	63	7 ответы	407	96
8 ответы	82	79	8 ответы	130	82
			9 ответы	202	96
Всего	816	100	Всего	2104	100

Такое сходство по форме и составу и различие по содержанию означает, что это два разных памятника, принадлежащие к одному жанру, для которого явно существовал определённый стандарт, задававший пропорции, в которых соотносились вопросы и ответы. Таким образом, в доханьский период существовали и другие сочинения этого жанра. Один из них, включённый в состав *Го юй*, сохранился в виде 221-го фрагмента этого памятника. Естественно, что далеко не все тексты этого жанра вошли в *Го юй*.

* * *

Приведённый пример показал, что нами выявлен определённый **жанр** сочинений общественной мысли, который представлен как эпиграфическим текстом, так и главой или фрагментом традиционного письменного сочинения антологического характера. Это показывает, что в составе письменных традиционных памятников сохраняются аутентичные тексты древних жанров в их неизменной форме, а редакция, которой были подвергнуты исходные сочинения в ходе их объединения в «антологии», не была настолько широка, чтобы изменить их форму.

Мы считаем, что традиционные источники имеют не меньшую значимость в качестве источников, чем эпиграфические и их данные столь же достоверны, надёжны и применимы в исследованиях по соответствующим эпохам при условии проведения процесса предварительной критики текста, его источниковедческого анализа.

Проведённое исследование подтвердило предположение о том, что традиционные памятники могли быть созданы из различных по размеру и жанрам более

древних сочинений, которые в более раннюю эпоху имели самостоятельное бытование. Это означает, что если дата финального составления традиционного памятника поздняя, то его отдельные части могли бытовать в более ранние времена. В дальнейшем соотношение отдельных составляющих традиционных памятников с хорошо датированными сочинениями, найденными в виде эпиграфических памятников, позволит выделить разновременные пласты внутри таких традиционных памятников и дать их временную атрибуцию.

Эпиграфические находки дают образцы отдельных сочинений, которые не были включены в антологии. Их выявление показывают естественное бытование сочинений данных жанров до их сведения в антологии. Конечно, говоря о западоханьском времени, весьма вероятно, что эти две формы памятников (самостоятельно бытовавшие небольшие сочинения и составленные из некоторых из них памятники антологического характера, какое-то время сосуществовали. Но именно антологии стали важнейшей формой сохранения письменного наследия прошлого. Отдельно бытовавшие сочинения, не вошедшие в такие антологии, легко утрачивались.

Литература

Го юй (Речи царств) / Пер. с кит., вступл. и примеч. В.С. Таскина. М., 1987.

Карапетьяну А.М. У истоков китайской словесности: собрание трудов. М., Восточная литература, 2010.

Корольков М.В. Раннеханьский эпиграфический комплекс Чжанцзяшань: общее описание // Вопросы эпиграфики. 2009. Вып. III. С. 6–15.

Малявин В.В. Дао-Дэ цзин. Книга о Пути жизни. М., 2010.

Целуйко М.С. Циньские эпиграфические памятники из Шуйхуди: Частная (Служебно-личная) хроника господина Си «Бянь нянь цзи» (конец III в. до н.э.) // Вопросы эпиграфики. 2011. Вып. V. С. 119–158.

Чунь цю Цзо чжуань: Комментарий Цзо к «Чунь цю» / исследование, пер. с кит. гл. 1–5, комм. и указатели М.Ю. Ульянова. М., 2011.

Ancient and early medieval Chinese literature: A reference guide / ed. by David R. Knechtges and Taiping Chang. USA, 2010.

Boltz W.G. Notes on the Textual Relation between the «Kuo yü» and the «Tso chuan» / Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1990. Vol. 53, No.3.

Pines Y. Foundations of confusion thought: Intellectual life in the Chunqiu period, 722–453 B.C.E. USA, 2002.

Schaberg D. A patterned past: Forms and thought in early Chinese historiography. USA, 2001.

Xing Lu. Rhetoric in China, fifth to third century, B.C.E.: A comparison with classical Greek rhetoric. Columbia, the University of South Carolina Press, 1997.

Цао Цзиньянь. Лунь Чжанцзяшань хань цзянь «Хэ Лу» 论张家山汉简“鬲庐” («Исследование ханьского эпиграфического текста “Хэ Лу” из Чжанцзяшань»), Дун нань вэнь хуа. 2002, № 9.

Цзянлин Чжанцзяшань хань цзянь гай шу 江陵张家山汉简概术 («Описание эпиграфических текстов периода Хань, найденных в Цзянлине, Чжанцзяшань») — Цзянлин Чжанцзяшань хань цзянь гай шу, Вэнь У. 1985, № 1.

Чжанцзяшань хань му чжу цзянь (247) 张家山汉墓竹简 (247) («Бамбуковые планки ханьского погребения из Чжанцзяшань, № 247») — Чжанцзяшань хань му чжу цзянь (247), Вэнь У. 2006.

Шао Хунчжу. Чжанцзяшань хань цзянь «Хэ Лу» янь цзю. 张家山汉简 “阖庐” 研究 («Изучение ханьских эпиграфических текстов «Хэ Лу» из Чжанцзяшаня»). 2007.

Summary

M.S. Tseluiko

«Explicative Texts» as a Genre of Civil Thought During Zhanguo (453–221 B.C.) Period: about Comparison of Forms Epigraphic Text «He Lu» and a Fragment of Guo Yu

The main problem this article solves is comparing a traditional text, a chapter of the Guo Yu, with an epigraphic text, which is the «He Lu», found in the tomb in Zhangjiashan. The comparison is based on structural and formal criteria. From the comparison it follows that both texts belong to the same genre, which means, that during the Zhanguo period there were numerous texts of different genres, only some of which later comprised the Guo Yu, which now is likely to appear as a collection, or a selection of texts, which had existed in independent form before they were included in the Guo Yu. A broader methodological conclusion which follows from the research is that the traditional texts probably consist of fragments of different texts of different genres, which are now likely to appear unearthed as epigraphic texts on bamboo strips, but not in the that very form, in which they were included in the traditional sources. So the need may arise for the scholars to perform different operations of formal analysis and comparison, in order to determine the character of connection, that is likely to bind the epigraphic texts (whose genres often only seem to be unknown and new to scholars) with the traditional ones.

Key words: epigraphic, sources studies, textology, Guo Yu, He Lu, ancient China.

Приложение

Го юй. Фрагмент 221 (перевод В.С. Таскина)

<p>Цзы-ци совершил жертвоприношение Пин-вану. Он принёс в жертву быка, после чего послал столик с жертвенным мясом [Чжао-]вану. Чжао-ван спросил Гуань Шэ-фу: «Какими видами животных ограничиваются жертвоприношения?»</p>	<p>子期祀平王，祭以牛俎于王， 王問與觀射父，曰： 「祀牲何及？」</p>
<p>Гуань Шэ-фу ответил: «Жертвоприношения более обильны, чем парадные обеды. Сын Неба использует для парадного обеда большой набор животных, а при жертвоприношениях к нему добавляются предметы дани. Правители владений используют для парадного обеда одного быка, а при жертвоприношениях употребляют большой набор животных. Сановники используют для парадного обеда малый набор животных, а при жертвоприношениях к нему добавляется бык. Дафу используют для парадного обеда кабана, а при жертвоприношениях употребляют малый набор животных. Ши едят жареную рыбу, а при жертвоприношениях добавляют к ней кабана. Простые люди едят овощи, а при жертвоприношениях добавляют к ним рыбу. Таким образом, существуют правила как для высших, так и для низших, и при таком порядке народ не пренебрегает ими».</p>	<p>對曰： 祀加于舉。 天子舉以大牢，祀以會； 諸侯舉以特牛，祀以太牢； 卿舉以少牢，祀以特牛； 大夫舉以特牲，祀以少牢； 士食魚炙，祀以特牲； 庶人食菜，祀以魚。 上下有序則民不慢。」</p>

Фрагмент Хэ Лу (перевод М.С. Целуйко)

<p>Хэ Лу спросил: «Что называется временами Неба?»</p>	<p>盖庐曰： 何谓天之时？</p>
<p>Шень Сюй сказал: «Девять полей поставляют войска, девять областей поставляю зерно, четыре времени [года] и пять стихий, посменно нападают друг на друга.</p>	<p>申胥曰： 九野 为兵， 九州岛为粮， 四时五行，以更相攻。</p>

<p>Небо и земля — квадрат и круг, вода и огонь — инь и ян, солнце и луна — наказание и добродетель, установление — четыре сезона [года], разделение — пять стихий, подчиняющийся царствует, противящийся гибнет. Таковы времена Неба».</p>	<p>天地为方圓, 水火为陰陽, 日月为刑德, 立为四時, 分为五行, 順者王, 逆者亡, 此天之時也。」</p>
<p>Хэ Лу сказал: Каждый, кто собирает войска, где размещает и куда ведёт?</p>	<p>盖庐曰: 凡軍之舉, 何處何去?</p>
<p>Шэнь Сюй сказал: Путь войска [таков:] зимой располагающий войска на высоте, летом располагающий войска в низине, в этом его победа. Если на холме расположить [армию], то приказ называется «Неустанно твёрдый» Если сзади холма расположить [армию], то называется «оседлать мощь» (воспользоваться удобным случаем). Если перед холмом расположить [армию], то приказ называется «рамки оголены», Если справа от холма расположить [армию], то приказ называется «Великое военное». Если слева от холма расположить [армию], то приказ называется «Прозрачные действия». Если позади воды расположить [армию], то приказ называется «Прерывать нить», Если перед водой расположить [армию], то приказ называется «Увеличить твёрдость» Если справа от воды расположить [армию], то приказ называется «Великое накрепление», Если слева от воды расположить [армию], то приказ называется «Прямо двигаться». Войска бояться продвигаться разрозненно, войска бояться вставать на ночлег, если [врага] имеют впереди более, чем на 10 ли, не имеют позади более, чем на 10 шагов. Таков способ [действий] войск.</p>	<p>申胥曰: 軍之道, 冬軍 軍于高者, 夏軍 軍于埤者, 此其勝也。 當陵 而軍, 命曰申固; 倍(背)陵而軍, 命曰乘執(勢); 前陵 而軍, 命曰範光; 右陵 而軍, 命曰大武; 左陵 而軍, 命曰清施。 倍(背)水而軍, 命曰絕紀; 前水 而軍, 命曰增固; 右水 而軍, 命曰大頃; 左水 而軍, 命曰順行。 軍恐疏遂, 軍恐進舍, 有前十里, 毋后十步。 此軍之法也。」</p>

А.С. Рысаков

Ритуал совершеннолетия согласно каноническому тексту И ли «Церемонии и ритуалы»

В статье на материале канонического текста «Церемонии и ритуалы» (儀禮 И ли) и средневековой комментаторской традиции рассматривается ритуал совершеннолетия представителя служилого сословия. Реконструируется последовательность совершения церемоний, выявляется символический смысл обрядовых действий. Также даётся очерк исторического бытования ритуала *гуань* от древности до настоящего времени.

Ключевые слова: конфуцианский канон, ритуал совершеннолетия, ритуальные практики древнего и средневекового Китая.

Ритуалцентричность — фундаментальная черта традиционной китайской культуры. Ритуальные комплексы, охватывающие все нормативные формы взаимодействия между людьми, не только придавали китайской традиции уникальность и целостность, но и отвечали за ретрансляцию универсалий культуры. Во многом благодаря неизменному стремлению к сохранению древних ритуалов китайская цивилизация смогла сохранять преемственность на протяжении нескольких тысячелетий истории. Среди многообразия традиционных ритуальных практик церемонии совершеннолетия принадлежит особенная роль — именно с неё начинается приобщение к полноте социальной жизни, в процессе этого обряда новый член социума впервые активно участвует в наиболее сакральном акте — жертвоприношении духам предков. В связи с этим детальное знакомство с ритуальным комплексом совершеннолетия представляется актуальной задачей для современной российской синологии.

Ритуал совершеннолетия, именуемый в канонических текстах ритуалом «надевания шапки» (冠 *гуань*)¹ — важнейший символический обряд, открывающий цикл канонических ритуальных практик служилого сословия. Только

¹ Ритуалом *гуань* в древнем Китае именовали ритуал инициации юношей-аристократов. В более общем случае ритуал «надевания шапки» именуется ритуалом совершеннолетия (成丁禮 чэндин ли). В отличие от ритуала «надевания шапки» ритуал совершеннолетия осуществляется не только для служилого сословия, но и для простонародья и касается не только юношей, но и девушек. Для юношей наиболее символически значимая часть данной инициатической церемонии — это «надевание шапки», а для девушек — «закалывание шпильки» (笄 *цзи*).

пройдя через ритуал совершеннолетия, мужчина или женщина обретали ритуальную самостоятельность и могли в дальнейшем принимать активное участие во всех остальных церемониях и обрядах, включая наиболее значимый для Китая ритуал жертвоприношения предкам. В каноне «Ли цзи» недвусмысленно подчёркивается уникальный характер данного ритуального действия: «[Ритуал] надевания шапки — это начало ритуалов, поэтому древние совершенномудрые государи ценили (重 *чжун*) [ритуал] надевания шапки»; «почитать ритуал надевания шапки означает уважать ритуалы, уважать ритуалы означает закладывать основы государства» (Ли цзи, 2006, с. 960).

Реконструкция канонического ритуала гуань по данным текста «И ли»

Согласно каноническим и историческим источникам возраст для совершения ритуала с течением времени менялся. Первоначально конфуцианские каноны устанавливали возраст совершения ритуала для юношей — 20 лет по китайскому счёту². «Человек рождается. Достигая 10 лет, именуется малолетним и обучается. Достигая 20 лет, именуется юным и [проходит ритуал] надевания шапки» (там же, с. 8). «Юноша достигает возраста 20 лет и [проходит ритуал] надевания шапки, надевает шапку и занимает своё место среди великих мужей (大夫 *дафу*)» (Чуньцю гуяньчжуань, цз. 11, с. 7а). Исключение составляли отпрыски правящих династий, становившиеся совершеннолетними в возрасте от 12 до 15 лет³. При приближении посвящаемого к указанному возрасту его старший совершеннолетний родственник проводил процедуру гадания, которая начинала последовательность этапов ритуала инициации и определяла его временные границы.

Место проведения ритуала «надевания шапки» и сопутствующих обрядовых процедур — храм предков (廟 *мяо*). Храмовый комплекс — обязательная, а с ритуальной точки зрения и самая главная, часть жилой усадьбы представителя служилого сословия⁴. Внутреннее пространство храма предков ориентировано

² В Китае возраст человека отсчитывается не от даты рождения, а от даты зачатия, для чего прибавляется один год. По этой причине китайскому возрасту 20 лет соответствует возраст 19 лет по общепринятому подсчёту.

³ Необходимо отметить, что в действительности возрастной критерий далеко не всегда соблюдался даже в древности. Например, первый император династии Цинь — Цинь Шихуан-ди прошёл ритуал инициации только в возрасте 23 лет.

⁴ До конца ханьской эпохи простолюдины не имели права строить храмы предков. Затем ситуация изменилась, как, впрочем, претерпел метаморфозы и сам храм предков, ставший именоваться «залом для жертвоприношений» (祠堂 *цытан*) (см.: Фэн Эрган, 1998, с. 70–71).

по сторонам света и зонально разделено на две части. Дальняя от главного входа часть находится на возвышении и чтобы в нее попасть — нужно подняться по одной из двух лестниц: западной или восточной. Дальняя часть зала — наиболее сакрально значимое пространство: там располагаются таблички с именами умерших предков. В ближней части зала обычно размещаются приглашенные и проводятся церемонии угощения гостей.

Ритуал гадания о дне проведения основной церемонии

Ритуальный комплекс совершеннолетия юноши открывался церемонией гадания. Мантические ритуалы в целом играли колоссальную роль в древнем Китае. Обычно они предварили проведение значимых сакральных обрядов, кроме того, обладая и самостоятельным сакральным и практическим значением⁵. Ритуал осуществлялся у ворот родового храма предков (廟 мяо). Выбор пограничного места для проведения церемонии объясняется в конфуцианской традиции необходимостью прибегнуть для гадания к помощи «внешних духов» (外神 вай шэнь) (Ду Ю, цз. 56, с. 116).

Исполнитель ритуала в обрядовой лексике в большинстве случаев обозначается термином «хозяин» (主人 чжужэнь). В данном ритуальном комплексе в качестве «хозяина» выступает отец или в случае смерти последнего старший брат, дядя или следующий по старшинству родственник иницируемого по мужской линии. В мантическом ритуале ему с технической стороны ассистирует специальный помощник (有司 юсы)⁶.

Само гадание проводилось с помощью «Канона перемен» и, соответственно, относилось к категории ши (筮 ши)⁷. Как правило, гадание на стеблях тысячелистника

⁵ «Всякий ритуал жертвоприношения [предваряется] гаданием о дне [проведения]» (Чжоу ли, 2005, с. 205).

⁶ Ассистент (букв. «исполняющий служебные обязанности» 有司) именуется также: «гадатель» (筮者 шичжэ или 卦者 гуачжэ), «распорядитель» (宰 цзай) и «человек из клана» (宗人 цзунжэнь) — по сообщению «Чжоуских ритуалов» в каждом служилом или княжеском клане был особый человек, отвечающий за проведение ритуалов — именно он здесь и имеется в виду (Чжоу ли, с. 287). В древности это был человек, назначенный государем (君命之士 цзюньмин чжи ши) (Вэй Ляовэн, цз. 1, с. 11а). Впрочем, среди комментаторов нет единства в данном вопросе. Так, сунский конфуцианский наставник Ян Фу уверен, что ассистент и гадатель — это разные функциональные роли и на схеме, изображающей ритуал гадания, отдельно изображает трёх ассистентов (Ян Фу, цз. 1., с. 3а).

⁷ Мантические практики в древнем Китае имели значительное количество вариаций, но делились на две основных категории: 1) гадание на панцирях черепах и костях животных (卜 бу) и 2) гадание на «И цзин» (筮 ши).

предваряло незначительные события (小事 сяо ши). Для более значимых событий (大事 да ши) гадание на «Каноне перемен» дублировалось прорицанием посредством панциря черепахи. Однако данная мантическая процедура носит компромиссный характер — гадали исключительно на «И цзин», но использовались ритуальные одежды (玄端 сюань дуань) для более сакрализованного гадания бу (卜) (Вэй Ляовэн, цз. 1, с. 9б–10а) (см. рис. 1). «Хозяин» занимал место к востоку от входа в храм предков, обратившись лицом на запад. Ассистент, наоборот, садился на циновку к западу от входа — лицом на восток (Синьшэ Или дубэнь, 2002, с. 2).

В древности гадание осуществлялось строго согласно каноническим нормам посредством 50 стеблей тысячелистника определённой длины, и его результат последовательно фиксировался нанесением символических изображений черт (爻 яо) на землю. Но уже в средние века, по крайней мере начиная с эпохи Сун (960–1279), гадали более простым способом с помощью трёх монет⁸. Мантическую процедуру получения гексаграммы из «Канона перемен» повторяли три раза. Согласно мнению комментаторов, в эпоху Чжоу гадали с помощью трёх имевшихся на тот момент версий «И цзин»⁹.

Однако уже в эпоху Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.), по причине исчезновения двух древнейших версий канонического текста, стали вопрошать о грядущем только согласно единственному сохранившемуся тексту «Чжоуских перемен» (周易 Чжоу и), но при этом совершая гадание трижды. Полностью благоприятным (大吉 да цзи) предсказание считалось, если все три полученные гексаграммы были благожелательными; частично благоприятным (小吉 сяо цзи), если одна из полученных в результате гадания гексаграмм несла зловещий смысл.



Рис. 1. Ритуальное одеяние сюаньдуань (Не Чуньйи, цз. 1, с. 16а)

⁸ Подробности распространённого в его эпоху гадания посредством монет сообщает сунский комментатор Вэй Ляовэн (Вэй Ляовэн, цз. 1, с. 12а).

⁹ О трёх вариантах «Канона перемен» сообщается в тексте «Чжоу ли»: «Располагаем тремя порядками перемен. Первый называется: «Связанные горы», второй называется: «Возвращение к сокрытому», третий называется: «Чжоуские перемены»» (Чжоу ли, 2005, с. 251). Существовали ли две ныне утерянные версии «И цзин»? Были ли это отдельные тексты или просто иные способы гадания? Эти вопросы до сих пор в синологической науке остаются дискуссионными.

Во всех остальных случаях предсказание интерпретировалось как неблагоприятное (Вэй Ляовэн, цз. 1, с. 146).

В случае если результат мантической процедуры был неблагоприятным, то гадание повторяли через месяц. Но ритуал «надевания шапки», при любом самом мантически неудачном варианте, должен был состояться в течение года до достижения юношей возраста 21 года (там же с. 17а—17б).

По завершении ритуала гадания готовящийся к посвящению юноша изменяет причёску. Его специально заранее отращенные волосы собираются в шиньон на макушке, так как это делают взрослые мужчины. Однако завершающая мужской головной убор шапка пока не надевается. Таким образом, начинается лиминальная стадия ритуала инициации юноша выходит из подростковой возрастной группы, но пока ещё не становится полноценным взрослым мужчиной.

Ритуал приглашения гостей

В течение трёх дней после проведения ритуала гадания «хозяин» лично приглашает гостей на грядущую церемонию посвящения. В качестве гостей приглашают всех друзей и знакомых «хозяина». Получив приглашение, гости согласно традиции отказываются. После повторного приглашения кандидаты обязаны дать согласие¹⁰. Затем за три дня до назначенной даты проведения основного ритуала «надевания шапки» гости приходят в храм предков приглашающей стороны. Собственно говоря, первоначальное согласие ни к чему не обязывает приглашённого, именно приход (詣 *си*) на церемонию, проводимую за три дня до главного ритуала, делает согласие необратимым (Чжан Эрци, цз. 1, с. 5а—5б). Этот обряд — первый из совершаемых уже в самом храме предков. Гости, одетые в церемониальные одеяния, входят в ворота храма и после двукратного обмена поклонами с «хозяином» занимают восточную часть сакрального

¹⁰ Ритуальный отказ — существенный элемент традиционного китайского этикета. Согласно церемониалу возможны три варианта ответа на почётное приглашение (это касается всего возможного спектра межчеловеческих контактов: от приглашения зайти в дом до призыва занять императорский трон). 1) Однократный отказ, а затем согласие — «ритуальный отказ» (禮辭 *лици*). Он как раз задействован в нашем случае — это не более чем проявление вежливой скромности. 2) Двукратный отказ и затем согласие — «твёрдый отказ» (固辭 *гуси*), который отражает уже глубокие сомнения приглашённого. Так, согласно императорскому ритуалу, когда будущему правителю предлагают занять престол, он должен согласиться только на третий раз, показывая тем самым, сколь великая ответственность на него возлагается. И, наконец, 3) «окончательный отказ» (終辭 *чжунци*) — отказ в третий раз означает категорическое несогласие принять приглашение (Вэй Ляовэн., цз. 1, с. 18а—18б).

пространства, «хозяин» же занимает место на западе. Восточная часть храма, вообще говоря, зарезервирована именно за «хозяином», но ввиду того, что в данном ритуале главная роль отведена гостям, именно они после обмена церемониальными поклонами занимают место на востоке (Синьшэ Или дубэнь, 2002, с. 2). После этого из числа пришедших гостей гаданием избирают «главного гостя» (賓 бин), который и будет совершать ритуал «надевания шапки». «Главный гость», получив сообщение о соответствующем выборе, отказаться уже не может. Ещё один из приглашённых гостей назначается на роль помощника главного гостя.

«Главный гость» — символическая фигура, присутствующая при исполнении подавляющего большинства ритуальных комплексов. Именно «гостю» чаще всего отведена роль объекта ритуальных действий. «Гость» символизирует тех, к кому обращён ритуал, в нашем случае — духов предков иницируемого юноши.

Объявление о точном времени проведения церемонии

Вечером за два дня до назначенного срока у ворот храма предков собираются «хозяин», ассистенты и родственники посвящаемого. Ассистенты (有司 юсы) встают к западу от главных ворот, родственники — к югу. «Хозяин» занимает место на востоке от ворот и, произнеся ритуальную фразу: «точно прояснены [обстоятельства] свершения дела» (質明行事 чжи мин син ши), объявляет время начала ритуала «надевания шапки». Затем распорядитель ритуала этого клана отправляется в дома приглашённых гостей, чтобы сообщить им время проведения обряда (там же, с. 6).

Приготовление храма предков к проведению ритуала

На следующий день утром во внутреннем пространстве родового храма предков, где будет разворачиваться основное обрядовое действие, проводятся приготовления необходимого инструментария. В восточном крыле храма расставляются сосуды для умывания (洗 си) (рис. 8)¹¹, там же размещаются три разных набора ритуальной одежды и аксессуаров. Первый набор назывался цзюэбянь (爵弁), второй — пибянь (皮弁) и третий — сюаньдуань (玄端). Для придания причёске иницируемого юноши вида, соответствующего оформлению внешности взрослого мужчины, прилагаются заколки (笄 цзи) и ленты (紘 хун). В отдельных коробах (篚 суань) помещаются самые важные для

¹¹ В ханьскую эпоху сосуды си у служилого сословия делались из железа, у дафу — из меди, у князей — из серебра, а для императорского храма предков — из золота (Вэй Ляовэн, цз. 1, с. 236).

данного ритуала предметы — головные уборы — *цзыбугуань*, *пбияньгуань*, *цзюэбяньгуань* (爵弁冠).



Рис. 2. Ритуальное одеяние *цзюэбянь*
(Не Чунъи, цз. 1. с. 26а)

Кроме того, в восточной половине храма предков делаются приготовления для пира: расставляются столы, расстилаются циновки для гостей, размещаются на столах сосуды с вином, раскладываются черпаки и чаши, а также особое ритуальное блюдо — сушёное мясо с соусом (脯醢 *пухай*). Делаются все необходимые приготовления для завтрашней церемонии (там же).

Занятие мест в храме предков

В назначенное время гости, одетые в ритуальные одеяния *сюань дуань*, собираются у входа в храм предков. Распорядитель ритуала (擯者 *бинь чжэ*) объявляет о начале ритуала, «хозяин» приветствует пришедших. «Хозяин» дважды кланяется гостям (再拜 *цзай бай*), они раскланиваются в ответ. «Хозяин», сопровождая главного гостя, входит в храм предков и доводит его до лестницы, ведущей в алтарь. По пути они трижды почтительно складывают руки (揖 *и*)¹². «Хозяин» трижды предлагает главному гостю подняться первым, тот отказывается. Затем они поднимаются в алтарную часть — «хозяин» встаёт с восточной стороны лицом на запад, гость занимает место на западе лицом

¹² В традиционном китайском церемониальном этикете различаются три вида поклона: 1) малый поклон со сложением рук (揖 *и*); 2) стандартный поясной поклон (拜 *бай*); и 3) великий поклон, при совершении которого позы и жесты двух стандартных поклонов дополнены касанием головой пола или ладоней, опирающихся на пол (再拜稽首 *цзайбай цишоу*).

на восток. Ассистенты, совершив омовение, поднимаются и занимают центральную часть, обратившись лицом на запад (там же, с. 10).

Начало ритуала «надевания шапки» — первая гуань

Церемониймейстер (букв. «распорядитель ритуала [клана] хозяина» 主人之贊 *чжужэнь чжи цзань*) занимает место на циновке, обратившись лицом на север¹³. Иницилируемый юноша входит в главный зал храма предков (房 *фан*) и становится лицом к югу¹⁴. Церемониймейстер расставляет на циновке к югу от иницилируемого предметы, необходимые для изменения причёски и надевания первой шапки. Главный гость совершает малый поклон в направлении посвящаемого. Иницилируемый занимает место на приготовленной для него циновке. Церемониймейстер собирает его волосы в пучок и связывает их повязкой. Главный гость в сопровождении хозяина спускается в основной зал, совершает омовение и поднимается по лестнице в алтарь, занимая своё прежнее место. Главный гость, спустившись по западной лестнице на одну ступень и обратившись лицом на восток, принимает от ассистентов первую ритуальную шапку-гуань. Он берётся правой рукой за заднюю часть шапки, а левой рукой придерживает переднюю часть. Главный гость надевает первую гуань из небелёного шёлка (縹布冠 *цзыбугуань*) на иницилируемого юношу (рис. 3).

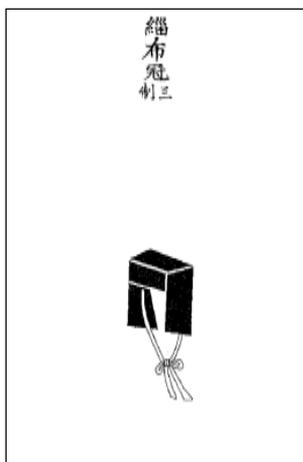


Рис. 3. Головной убор *цзыбугуань*
(Не Чунъи, цз. 2, с. 5а)



Рис. 4. Одевание юноши
в начале ритуала *гуань*
(Не Чунъи, цз. 2, с. 3а)

¹³ Ориентация на север характерна для человека, выполняющего служебные функции.

¹⁴ «Обратиться лицом к югу» означает занять привилегированное положение — положение медиатора, посредника, через которого будет проходить канал сакральной коммуникации. «Лицом к югу» (南面 *нань мянь*) располагается государь в ситуации установления сакральной коммуникации и нисхождения «благой силы-дэ».

Юноша поднимается с циновки, главный гость совершает малый поклон в его честь, и иницилируемый покидает зал. Ассистенты облачают его в чёрные ритуальные одеяния (рис. 2), и он вновь поднимается в зал и занимает прежнее положение, обратившись лицом к югу (там же, с. 10–11).

Надевание второй и третьей шапки-гуань

Главный гость совершает малый поклон и занимает своё место. Волосы посвящаемого после снятия первой шапки-гуань приводятся в порядок. Главный гость так же, как и в первый раз, совершает омовение. И затем, спустившись по лестнице вниз уже на две ступени, принимает от ассистента вторую шапку из оленьей кожи (皮弁冠 *пибяньгуань*) (рис. 5). Далее повторяются те же ритуальные действия, что и в случае надевания первой шапки из небелёного шелка. После завершения ритуала иницилируемый покидает зал, и его обряжают в белые ритуальные одеяния (рис. 6).

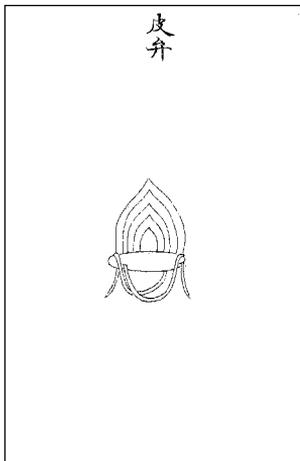


Рис. 5. Головной убор *пибяньгуань*
(Не Чунъи, цз. 2, с. 14а)



Рис. 6. Ритуальное одеяние *пибянь*
(Не Чунъи, цз. 1, с. 13а)

Затем последовательность ритуальных действий повторяется ещё раз при надевании заключительного для представителя служилого сословия *ши* (士) третьего головного убора из чёрного шёлка (爵弁冠 *цзюэбяньгуань*). Только главный гость при получении шапки спускается уже на три ступеньки вниз, а по завершении ритуала юношу облачают в полное церемониальное одеяние *сюаньдуань*, аналогичное тому, в которое облачены все другие участники церемонии (рис. 1) (там же, с. 10–11).

Надевание каждой из шапок символизирует определённый статус, приобретаемый иницилируемым. Первая шапка обозначает его введение в служилое

сословие и, соответственно, наделение полномочиями по управлению людьми. Вторая *гуань* символизирует его воинские функции и обязанность по защите государства от внешних врагов. Третий головной убор наделяет посвящаемого сакральными функциями — правом совершать жертвоприношения предкам (Е Голян и др., 2004, с. 34).

Первое принесение жертв духам предков

Из главного зала храма предков убирается вся вспомогательная (необходимая для обряда надевания шапки) утварь и ставится к западу от входа. Церемониймейстер моет руки в специальном ритуальном сосуде в центре зала (рис. 8) и вносит чашу с жертвенным вином и черпак. Главный гость совершает малый поклон в направлении иницилируемого. Тот садится на циновку, расстеленную в западной части алтаря, лицом к югу. Главный гость получает чашу с вином и наливает вино в кубок (解單 *чжи*) (рис. 7). Затем садится на циновку лицом к северу. Посвящаемый юноша совершает поясной поклон и принимает кубок с жертвенным вином. Главный гость, обратившись лицом на восток, кланяется в ответ.

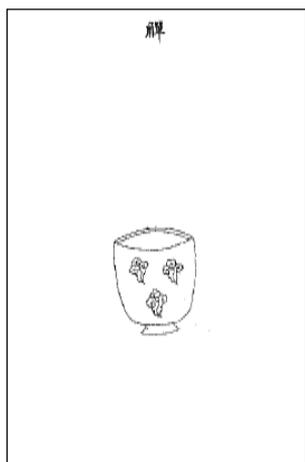


Рис. 7. Кубок для вина *чжи*
(Не Чунъи, цз. 12, с. 24а)



Рис. 8. Сосуд для омовения *си*
(Не Чунъи, цз. 13, с. 20а)

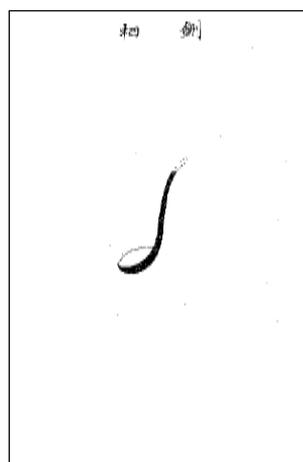


Рис. 9. Черпак *сы*
для жертвоприношения
(Не Чунъи, цз. 13, с. 16а)

Церемониймейстер вносит жертвенное сушеное мясо с соусом. Юноша садится на циновку и, взяв в левую руку кубок с вином, а в правую — жертвенное мясо, трижды совершает подношение вином с помощью черпака (杓 *сы*) (рис. 9). Затем иницилируемый поднимается и стоя выпивает вина и вкушает жертвенного мяса. После этого опускается на свою циновку и, поклонившись в пояс, возвращает кубок. Главный гость кланяется в ответ (там же, с. 13).

Свидание с матерью

После свершения жертвоприношения предкам посвящаемый, взяв с собой жертвенного мяса, спускается по западной лестнице и, подойдя к окну в восточной части храма предков, обратившись лицом на север, встречается со своей матерью. Совершив поясной поклон, мать получает от сына жертвенное мясо. Тот, провожая, кланяется ей в пояс, она кланяется в ответ ещё раз (там же, с. 14).

Наречение нового имени

Затем главный гость спускается по лестнице и встаёт на западе, обратившись лицом на восток. «Хозяин» также спускается и возвращается на своё изначальное место. Иницируемый встаёт на западной лестнице лицом к югу. Главный гость нарекает ему новое имя (字 *цзы*)¹⁵. Посвящаемый откликается на него (там же).

Проводы гостей и встреча с родственниками

Главный гость выходит. «Хозяин» провожает его до ворот храма и просит его принять участие в праздновании. Гость ритуально отказывается один раз, а затем даёт своё согласие. Прошедший инициацию юноша встречается с мужчинами-родственниками. Они кланяются ему дважды в пояс, он кланяется им в ответ. Далее он встречается с церемониймейстером и обменивается поклонами. Затем отправляется на встречу с женщинами-родственницами, которая проходит так же, как его свидание с матерью (там же, с. 14).

Представление государю и сановникам

Сменив одеяние, ставший совершеннолетним мужчиной юноша отправляется с дарами на первую аудиенцию к своему государю, а затем к местным сановникам и наставникам¹⁶.

Угощение участников ритуала

В то время, пока посвящённый наносит визиты, «Хозяин» устраивает пир в честь главного гостя. Главному гостю дарятся символические подарки — свиток шёлка и оленья шкура. Церемониймейстер становится распорядителем пира и

¹⁵ Первое имя (名 *мин*) даёт ребёнку отец в храме предков на третий месяц жизни младенца. Это имя является истинным, и его могут употреблять только родственники и самые близкие люди. Для остальных людей подлинное имя было табуированным, и они пользовались социальным именем (字 *цзы*), получаемым в ритуале совершеннолетия — для юноше в завершение ритуала «надевания шапки» (гуань), для девушек в ритуале «закалывания заколки» (簪 *цзи*).

¹⁶ В процессе посещения именитых мужей юноша получал наставления. Любопытный пример подобных наставлений приводится в 12-й главе исторической хроники «Речи Царств» (Го юй) (см.: Го юй, 1987, с. 195–196).

угощает всех остальных гостей. Когда главный гость покидает пир, «хозяин» провожает его до ворот, дважды кланяется и одаривает жертвенным мясом (там же). На этом заканчивается канонический ритуал «надевания шапки».

Трансформация ритуала совершеннолетия от древности до настоящего времени

В процессе исторического бытования ритуал претерпел значительные формальные и смысловые изменения. Канонический текст первой главы «И ли», посвящённой церемонии *гуань*, завершается внутритекстовым комментарием, в котором, в частности, поясняется отсутствие в каноне особых ритуалов посвящения для представителей высшей знати. Согласно древним каноническим нормам даже наследник Сына Неба оценивался как простой «служилый человек» (*ши*), а высокие государственные должности обретали не ранее достижения возраста 50 лет. По этой причине любой иницилируемый юноша получал статус «служилого человека», и не требовался особый обряд для аристократов (там же, с. 25). Однако уже в эпоху Чжаньго появились отдельные ритуальные процедуры для князей. Во-первых, правящий государь сам выступал в роли «хозяина» своей церемонии, а, во-вторых, проводился дополнительный обряд надевания четвёртой шапки — *сюаньмянь* (玄冕) (рис. 10). Также княжеский ритуал отличался большим богатством даров, предназначенных гостям. Князь мог даровать драгоценности из нефрита, жемчуг, шелк и даже четвёрку лошадей (Е Голян и др., 2004, с. 31–32).



Рис. 10. Ритуальное одеяние
с княжеской шапкой *сюаньмянь*
(Не Чунъи, цз. 1, с. 12а)

В эпоху Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.) княжеский ритуал с четырьмя шапками использовался в ритуале совершеннолетия Сына Неба. В период правления династии Вэй (220—265) начинается процесс дополнительной сакрализации особы императора. Ритуал высочайшего совершеннолетия переносится из храма предков в императорский дворец, и на царствующего императора надевали всего одну шапку, так как он по представлениям императорской идеологии и так уже близок к совершенству и наделён полнотой благой силы-дэ. В ритуале посвящения наследника престола использовались два головных убора (там же, с. 53—54). Сам ритуал проводился при императорском дворе, а в храме предков после завершения церемонии делали формальное объявление о её проведении. Инициация государя и наследника проходила в присутствии высших государственных чиновников, которые должны были совершать поклонение перед августейшими особами и трижды возглашать верноподданническое приветствие: «десять тысяч лет [жизни императору]!» (萬歲 *ваньсуй*) (там же, с. 55—56). В правление следующей династии Цзинь (265—420) дата ритуала совершеннолетия императора была закреплена за первым месяцем календарного года (там же, с. 51).

Подобная метаморфоза древнего ритуала нарушила не только его форму, но и, с точки зрения конфуцианских ригористов, противоречила духу классического обряда, нарушая простоту сакраментального таинства общения с предками¹⁷. Поэтому в правление табгачской династии Северная Вэй (386—534) произошло возвращение к канонической версии ритуала — троекратное надевание шапки в храме предков для наследника престола при сохранении единственного инициатического головного убора (императорская тиара) для царствующего владыки Поднебесной (там же, с. 59).

В эпоху Тан (618—907), если полагаться на сообщение «Да Тан кайюань ли», сохранялась тенденция соотносить ритуальные практики с каноническими нормами текста «Церемоний и ритуалов». Впрочем, и в правление последующей династии Сун (960—1279) несмотря на творческое перерождение конфуцианства и переосмысление ритуальных практик, обряд совершеннолетия остался в неизменном виде, претерпев лишь поверхностные трансформации (там же).

¹⁷ В соответствии с конфуцианской доктриной обряд гуань символизирует становление «совершенного человека» (成人 чэнжэнь), который должен обладать особыми качествами: «сыновней почтительностью», «братской любовью», «верностью», «послушностью» (孝弟忠順 сяо ди чжун шунь). Императорский ритуал этого периода не задействовал ни одно из этих основополагающих начал.

Однако с приходом к власти кочевых династий традиционный китайский ритуал «надевания шапки» становится фактически запретным. В эпоху правления на севере Китая чжурчжэньской династии Цзинь (1115–1234) впервые за две тысячи лет отправление церемонии *гуань* подпадает под официальный запрет. Подданным чжурчжэньского государства предписывается ношение косы и, как следствие, китайская мужская причёска с шапкой *гуань* запрещается под страхом смертной казни (там же, с. 69). При монгольской династии Юань (1271–1368) регламент был смягчён — при императорском дворе преобладали кочевые традиции, но этническим китайцам не запрещали совершать традиционные обряды. Именно в эту эпоху возраст совершения ритуала совершеннолетия сместился с 20 до 16 лет ввиду распространения обычая более раннего вступления в брак (там же, с. 70).

С приходом к власти китайской династии Мин (1368–1644) первый император Чжу Юаньчжан запретил все «варварские» (胡 *ху*) обряды и вернул обратно ношение шапок старого танского образца. Ритуал *гуань* в этот период истории Китая был распространён не только среди чиновников, но и среди простого народа. Впрочем, церемониальная сторона ритуала совершеннолетия упростилась — в совершении обряда стали следовать не предписаниям канона «И ли», а тексту средневекового конфуцианского мыслителя Чжу Си (1130–1200) «Семейные ритуалы» (家禮 *Цзя ли*) (там же, с. 71).

В цинский период (1644–1911) маньчжурские правители Китая запретили ношение шапок *гуань* и ввели традиционную кочевую мужскую причёску, поэтому ритуал совершеннолетия ограничивался надеванием принятого в эпоху Цин официального головного убора (頂帽 *динмао*).

С установлением республики и усилением процесса модернизации и вестернизации Китая ритуал совершеннолетия постепенно уходит в прошлое. Традиция отмечать дату вступления во взрослую жизнь сохранилась только в некоторых областях современного Китая. В первую очередь это южные провинции КНР — Чжэцзян и Фуцзянь, а также Тайвань, где до сих пор принято устраивать скромную домашнюю церемонию по достижении юношей возраста 16 лет (там же, с. 47).

В завершение несколько слов о женском варианте ритуала совершеннолетия. Инициация девушек в традиционном Китае была тесно связана с достижением брачного возраста и началом свадебной церемонии. Каноническим брачным возрастом для девушек был возраст 15 лет. После того как девушку официально посватали, мать или, если её нет в живых, то старшая родственница, проводит ритуал «закалывания шпильки» (笄 *цзи*) — аналог обряда «надевания шапки» для мужчин. Этот женский обряд также проводился в храме предков,

инициируемой нарекалось новое имя, и по завершении церемонии устраивался пир для приглашённых гостей женского пола. В том случае, если женщина не выходит замуж по достижении 20 лет, то тогда в любом случае проводится ритуал посвящения, но по усечённому обряду — без приглашения гостей (там же, с. 37—39).

Сокращения

СКЦШ — Сыку цюаньшу (Энциклопедия по четырём разделам). Шанхай, 1986. (На китайском языке).

Литература

Го юй. Речи Царств / пер. с кит., вступл. и примеч. В.С. Таскина. М., 1987.

Вэй Ляовэн. Или яои (Основной смысл «Церемоний и ритуалов») / СКЦШ, раздел канонов, ч. 4, подраздел ритуалов, ч. 2. (На китайском языке).

Ду Ю. Тундянь (Обзор источников) / СКЦШ, раздел истории. (На китайском языке).

Е Голян, Ли Лунсянь, Пэн Мэйлин. Ханьцзу чэньнянь ли цзи ци сянгунь вэньти яньцзю (Исследование китайских этнических ритуалов совершеннолетия и сопутствующих проблем). Тайбэй, 2004. (На китайском языке).

Лицзи цзиньчжу цзиньшэ («Записи о ритуале» с современными комментариями и толкованиями). Т. 1, 2. Тайбэй, 2006. (На китайском языке).

Не Чунъи. Саньли туцзичжу (Откомментированное собрание иллюстраций к трем [канонам] ритуалов) / СКЦШ, раздел канонов, ч. 4, подраздел ритуалов, ч. 4. (На китайском языке).

Синьшэ Или дубэнь (Хрестоматия с новым толкованием «Церемоний и ритуалов»). Тайбэй, 2002. (На китайском языке).

Фэн Эркин. Чжунго гудай цзунцзу юй цытан (Древнекитайский патрилинейный клан и храм предков). Тайбэй, 1998. (На китайском языке).

Чжан Эрци. Или чжэньчжу цзюйду (Пофразовое прочтение «Церемоний и ритуалов» с комментариями Чжэнь Сюаня) / СКЦШ, раздел канонов, ч. 4, подраздел ритуалов, ч. 2. (На китайском языке).

Чжоули цзиньчжу цзиньшэ («Чжоуские ритуалы» с современными комментариями и толкованиями). Тайбэй, 2005. (На китайском языке).

Чуньцю гулянчжуань (Комментарий Гулян к «Веснам и осеням») / СКЦШ, раздел канонов, подраздел «Весны и осени». (На китайском языке).

Ян Фу. Или ту. (Иллюстрации к «Церемониям и ритуалам») / СКЦШ, раздел канонов, ч. 4, подраздел ритуалов, ч. 2. (На китайском языке).

Summary

A.S. Rysakov

**Coming of Age Ritual According to Canonical Text
«Ceremonies and Rituals» (Yi Li)**

The article is devoted to the analysis of traditional Chinese coming of age ritual as it's described in the canonical text «Ceremonies and Rituals» (“Yi li”). The prescribed sequence of ritual acts is reconstructed and the symbolic meaning of ceremonies is revealed, as well as a brief outline the historical development of the ritual *guan* from ancient times up to Late Imperial period.

Key words: Confucian canon, coming of age ritual, the ritual practices of the ancient and medieval China.

Е.А. Островская, А.Ф. Горбачева

Ислам как традиционная религиозная идеология

Статья посвящена социологическому анализу ислама с использованием теории институционализации традиционных религиозных идеологий. Применение указанной теории предполагает рассмотрение ключевых компонентов исламской картины мира — категории «деятельность» и системы её ценностно-нормативного регулирования. В фокусе внимания — знакомство с исламом как традиционной религиозной идеологией, располагающей собственной универсальной моделью общества. Социологическая реконструкция исламской модели общества нацелена на выявление базовых институциональных оснований социокультурного самовоспроизведения ислама, способа легитимации политической власти и социально-экономической стратификации.

Ключевые слова: ислам, модель общества, социологический анализ, исламские институты.

Категории социальной деятельности и взаимодействия в исламской картине мира

Ислам институционализировался в статусе политической и государственной идеологии и в эндемичной зоне возникновения, и на Ближнем и Среднем Востоке. Повсюду он заявлял о себе как о мировой религии, охватывающей своей рефлексией и регламентацией все сферы жизнедеятельности общества. Социологическое отнесение ислама к разряду мировой религии обусловлено следующими его характеристиками:

- письменно зафиксированный источник доктринального знания;
- способ институционального и организационного самовоспроизведения, исторически зафиксированный в социокультурной практике исламских обществ;
- концепция метаистории;
- модель общества.

В XX веке началось распространение и закрепление ислама на Западе, но уже не в качестве господствующей государственной идеологии, а в форме одной из религиозных традиций современного общества. Социологическое изучение ислама, направленное на выявление специфики его функционирования в качестве традиционной идеологии, должно быть сфокусировано на анализе исламской модели общества, её институциональной структуры и особенностей воспроизведения этой модели в современных условиях. Анализ современных форм институционализации ислама в западных постхристианских обществах выводит на передний план рассмотрение исламской картины мира и прежде всего таких её компонентов, как категория деятельности и её ценностно-нормативные основания.

Социологический анализ исламской ценностно-нормативной системы с необходимостью предполагает рассмотрение той части доктрины, которая содержит исламскую антропологию. В качестве источников здесь будут выступать тексты Корана и Сунны, содержащие в себе основы «божественного закона». Соблюдение «божественного закона» и воспроизведение его содержания и требований в повседневности составляет смысл деятельности каждого члена уммы. Нарушение предписаний ценностно-нормативной системы трактуется как путь к греху (Журавский, 2002, с. 117–127). Наряду с Кораном и Сунной необходимо привлекать в социологический анализ и тексты авторитетных исламских теологов и правоведов. Кроме того, необходимо обращение к шариатским указателям¹, которые содержат в себе осмысление нормативных оснований системы мусульманского права и выступают универсальным кодексом регулирования социальной деятельности и взаимодействия членов исламской общности.

В исламе категория «деятельность» («амал») является одной из составляющих религиозного служения, воплощения базовой ценности единобожия. Амал включает в себя два вида деятельности: собственно религиозную, реализуемую в практике «пяти столпов ислама», и деятельность, нацеленную на реализацию в повседневности тезисов Сунны Пророка и принципов, по которым живет умма.

В исламе не проводится жёсткого различения деятельности на религиозную и секулярную. Именно поэтому ислам не признаёт духовенства в качестве самостоятельной социорелигиозной страты. Реализация жизненного предназначения мусульманина осуществляется в социальной деятельности. Полнота реализации жизненного предназначения обеспечивает мирянину высокий социальный статус внутри уммы. Само продвижение по статусной вертикали обусловлено неукоснительным соблюдением предписанной нормативной религиозной деятельности, а также реализацией обязательств профессиональной деятельности.

В исламе деятельность религиозная и деятельность профессиональная считаются равноценными в аспекте исполнения религиозного предназначения мусульманина. Исламская доктрина не одобряет поведение индивидов, ориентированных исключительно на религиозную практику, не реализующих свой трудовой потенциал и живущих за счёт общины (Максуд, 1998, с. 199–200).

Религиозная деятельность мусульманина нацелена на ежедневное укрепление собственной успешности путём реализации трех базовых ценностей — единого Бога, успешного пути и уммы. Эти ценности реализуются через усердную практику «пяти столпов» ислама — свидетельства веры, молитвы, обязательной уплаты налога, поста и паломничества. Все «пять столпов» есть не что иное, как пять видов предписываемой исламом ценностно-ориентированной социорелигиозной деятельности.

¹ Термин, используемый известным отечественным исламоведом Л.Р.Сюкияйненем. См., например: Сюкияйнен Л. Р. О соотношении шариата и фикха // Минарет. Российский журнал исламской доктрины. 2009. №3–4 (21–22).

Нормативная регламентация всей полноты социальной деятельности мирян закреплена в шариате. Классификация типов этой деятельности производится через дихотомию дозволенное («халал») и запретное («харам») с божественной точки зрения.

Дозволенной социальной деятельностью считается в исламе только та, которая разъяснена в соответствующих священных источниках. Нормативное ограничение распространяется на пищу, брачно-семейные отношения, взаимоотношение полов, ношение одежды и драгоценностей, взаимодействия в рамках торгово-посреднической и производственно-хозяйственной деятельности, взаимодействия с представителями немусульманского социума.

Исламская картина мира содержит детальную проработку категории деятельности, на основании которой может быть произведена и градация последователей, то есть выстроена социорелигиозная иерархия внутри коллектива религиозных профессионалов и коллектива мирян. Так, Шариат толкует три типа дозволенной деятельности: «предписанная» (фард), «рекомендуемая» (мандуб) и «дозволенная» (джаиз). Первый тип охватывает всю религиозную деятельность, нацеленную на укрепление в вере, воспроизводство идентичности мусульманина и принадлежности к умме.

Второй тип — рекомендуемая — это деятельность, свидетельствующая о добродетельности мусульманина, его устремлённости к достижению конечной религиозной цели. Примерами здесь выступают посвящение себя неурочной молитве, принятие дополнительных постов, гостеприимство, сдержанность в эмоциональных проявлениях, заучивание и переписывание Корана и проч.

Третий тип — разрешённые действия, охватывающие всё разнообразие повседневной деятельности, выстраиваемой с учётом исламской ценностно-нормативной регламентации.

К запретной деятельности в Коране отнесены самые разные виды деятельности, сопряжённые с нарушением нормативных ограничений. К таковым причисляются, например, следующие: воровство, супружеская измена, нарушение договора, убийство правоверного, насильственное обращение в ислам, употребление в пищу запрещённых продуктов и др. Иными словами, недопустимыми являются все те виды деятельности, которые наносят ущерб вере, умме, семье как части уммы, обеспечивающей воспроизведение ценностных образцов в поколениях, и т.д.

Принадлежность к умме трактуется как базовая ценность, поскольку выступает деятельностным выражением веры мусульманина. В силу этого грехом в исламе считается осознанное оскорбление или предательство общины, наказанием за которое может быть смертная казнь. Умма создана и руководима Богом, отказ от неё квалифицируется как вероотступничество.

Нормативное регулирование социальной деятельности базируется в исламе на жёсткой системе негативных санкций, применяемых к совершившему греховные действия. Эти санкции подразделяются на два вида: наказание при жизни

или «предписанное наказание» («худуд») и плохое посмертие (ад после смерти). Примерами предписанного наказания являются: отсечение руки за воровство (Коран 5:38), сотня ударов плетью за прелюбодеяние, совершённое кем-либо из супругов (Коран 24:2), смертная казнь за предумышленное убийство (Коран 5:45) и др. Подробное рассмотрение всего многообразия социальной деятельности, допускаемой и запрещаемой с точки зрения исламской картины мира, содержится в шариате. Кроме того, социологический анализ, нацеленный на изучение современной исламской повседневности, форм и способов взаимодействия внутри мусульманского сообщества, семьи, соседей, коллег, супругов, родителей и детей, а также отношений с иноверцами, должен учитывать трактовки авторитетных исламских теологов.

Исламская модель общества и четыре образующих её института

Концептуальный аппарат теории традиционных религиозных идеологий предусматривает выделение четырёх основных институтов, представляющих генерализацию ценностно-нормативных оснований исламской модели общества. Именно смыслы, транслируемые этими четырьмя базовыми институтами, и воспроизводятся в интерактивном и организационном взаимодействии коллективов. К числу этих институтов относятся следующие: религиозные профессионалы, миряне, религиозное образование и религиозный реципрок (Островская, 2005, с. 70).

Институты мирян и религиозных профессионалов — это институты взаимоотношений. Они содержат основания консенсуса относительно образцов социальной деятельности. Институт религиозного образования выполняет функцию внедрения и воспроизведения религиозного ценностно-нормативного стандарта. Институт религиозного реципрока обеспечивает интеграцию институтов взаимоотношений и регулятивных институтов, поскольку определяет образцы ценностной ориентации и легитимирует ролевые ожидания и нормы (Островская, 2005, с.302—303). Рассмотрим теперь, как представлены указанные институты в исламской модели общества, каковы их особенности.

Институт мирян в исламе представлен всеми членами мусульманской уммы, которая является одновременно и религиозной общностью, и формой социальной организации мирян. Все члены мусульманской уммы как социальной организации имеют равный религиозный статус в качестве последователей единого Бога (Аллаха), его служителей, действующих в рамках «божественного закона».

Членство в умме имеет добровольный характер. Принятие ислама, согласно традиции, — это не выбор индивида, а его избранность Богом. Принятие членства опосредовано обрядом инициации, ядром которого является произнесение формулы «шахада» в присутствии трёх свидетелей (Игнатенко, 2010, с. 16). Исламская инициационная формула воспроизводит в своём содержании

смыслообразующий принцип «таухида» (единобожия или монотеизма): «Я свидетельствую, что нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад — Его Посланник». Возглашение формулы «шахада» устанавливает «единство» индивида с трансцендентной инстанцией. Обретённое единство накладывает на мусульманина личную ответственность перед Богом за свою деятельность и социальное взаимодействие.

Равенство мирян усиливается закреплением за индивидом права выбора праведного пути. Выбор праведного пути — это индивидуальный волевой акт, выражающийся в принятии решения следовать божественному предписанию. Индивид обладает свободой выбора следовать или не следовать божественному предписанию, идти по пути к богу, стать успешным на пути к нему или «обречь себя на поражение» (Максуд, 1998, с. 57, 60–61, 176).

Членство в умме обеспечивает стабильность, а также гарантии правовой защиты на основе божественного закона, имеющего императивный характер для всех, следующих по пути ислама. Эталонной такой общины для мусульман является первая мусульманская община, созданная и руководимая Пророком Мухаммадом в Медине. Конституция Мединской общины на организационном уровне закрепляла единство власти, права и веры, а также установление императивности решения социально-политических и экономических вопросов в соответствии с Кораном и суждениями Пророка.

В исламской модели общества вторым генерализированным институтом взаимоотношений выступает **институт религиозных профессионалов**. Большинство отечественных и западных исследователей по исламу подчёркивает, что ислам не признаёт рукополагаемого священничества и монашества, характерных для христианства. В исламе также отсутствует такая организационная структура, как церковь. Однако, с социологической точки зрения, здесь следует говорить об институте религиозных профессионалов, деятельность которых нацелена на воспроизведение базовых ценностей ислама и отслеживание нормативной регуляции социальной деятельности уммы.

В умме существует целый ряд социорелигиозных статусов, повседневная профессиональная деятельность которых сопряжена с управлением мусульманской общиной, трактовкой религиозной доктрины, отправлением религиозных ритуалов, вынесением суждений о ценностно-нормативном соответствии деятельности мирян постулатам доктрины ислама, правовым курсом и т.д.

На организационном уровне исламской модели общества к религиозным профессионалам могут быть отнесены следующие: улемы, имамы, муллы, кадии, муфтии.

Обеспечение правоприменительной практики божественного закона, толкование его норм закреплены за исламскими правоведами — улемами и факихами (аль-Газали, 2007, с. 106-107, 109, 113). «Улемы» (Денни, 1978, с. 59, 234, 286, 305–323) — это собирательное понятие, в переводе с арабского языка означающее «знающие», «учёные». Социорелигиозный статус улема принадле-

жит авторитетным знатокам идеологии ислама, способным дать экспертную оценку практической применимости норм божественного закона в конкретных ситуациях повседневной жизни уммы. В современных мусульманских сообществах используется разнообразие терминов для обозначения статуса улема. Однако по сути их профессиональная деятельность имеет теологический характер, то есть нацелена на дискурсивное осмысление текстов Корана и Сунны с целью трактовки изменяющейся социальной реальности в её религиозном, социально-экономическом и правовом измерениях.

Особую группу религиозных профессионалов составляют имамы, выделяющиеся среди прочих своими особыми заслугами. Имамов избирают на общей молитве из членов локальной уммы. Согласно доктрине, имамом может стать любой праведный мусульманин, хорошо знающий Коран, способный вести молитву, пользующийся уважением в общине единоверцев (Максуд, 1998, с. 77). Однако организационная практика исламской системы показывает, что обретение статуса имама всё же опосредовано критерием знания догматики и обрядности, соответствием нормативным требованиям. Более того, многие мечети имеют постоянного имама.

Функция имама заключается в руководстве, «предстоянии» при совершении молитвенных действий членами уммы. Как правило, имамы имеют духовное образование, полученное в Медресе. Помимо руководства молитвенными действиями на имамов возлагается обязанность принимать активное участие в управлении мусульманским сообществом и заботиться о мечети как культовом объекте. Аналогичным статусом в иерархии религиозных профессионалов обладает мулла — настоятель мечети (Бакиева, 2007, с. 166—171).

Если имамы и муллы обретают статус благодаря мирским заслугам, то есть в результате полноты реализации своего предназначения на пути к Богу, то кадии («шариатские судьи») и муфтии (Родионов, 2001, с. 141—143) обязаны иметь духовное образование.

Профессиональная деятельность кадиев и муфтиев предполагает толкование Корана и Сунны; им надлежит управлять жизнью исламского сообщества в пределах города, области, региона; выносить судебные решения в шариатских судах. Высшим духовным авторитетом у мусульман наделён муфтий. Социорелигиозный статус муфтия как религиозного профессионала обусловлен реализацией им функций по принятию решений на основе прецедентной практики; управлению мусульманской общиной; разъяснению и вынесению суждений по религиозно-юридическим вопросам. Выносимое муфтием суждение (решение) именуется фетвой, обладающей для мусульман императивным характером.

Представленная иерархия религиозных профессионалов являет собой иерархию социорелигиозных статусов, выстраиваемую в зависимости от полноты реализации жизненного предназначения, наличия религиозного образования, а также социальных функций, связанных с правоприменительной практикой и разъяснением норм божественного закона.

Регулирование соотносительности институтов взаимоотношений осуществляется **институтом религиозного образования**. Применительно к исламской модели общества в качестве института религиозного образования следует трактовать умму.

В исламе образование — это способ открытия и взращивания истинной антропологической природы человека. Цель обучения заключается в освоении исламской картины мира, то есть совокупности представлений о природе человека, его месте и роли в общности, цели жизни и прочее. Освоение исламской картины мира производится посредством изучения текстов Корана и Сунны и т.д. Учителями, потенциальными наставниками выступают все члены уммы, начиная от родителей и вплоть до религиозных профессионалов.

Религиозная общность — «умма» в исламе — единый избранный Богом народ, которому дарован божественный закон, ведущий к спасению (Крымский, 2003, с. 369—370). Именно на умму возложена ответственность по воспроизведению религиозной доктрины, или божественного закона, его трансляции в рамках коммуникативного обмена между поколениями.

Принадлежность к умме составляет основу самосознания мусульманина, его самоидентификации. В состав уммы как религиозной общности входят все последователи ислама. Для каждого мусульманина умма выступает референтной группой, мнение и оценка которой имеют принципиальную значимость. Получение высокой оценки со стороны уммы достигается за счёт коммуникативного обмена между мирянами и религиозными профессионалами, а также между мирянами и их ближайшим социальным окружением.

Обретение начальных знаний по религиозной доктрине ислама осуществляется внутри семьи. Родителям как членам уммы предписано контролировать процесс заучивания детьми коранического текста. Они обязаны наставлять своих детей в практике применения отдельных норм, служить примером реализации «божественной правоприменительной практики» на бытовом уровне (Мухаммад, 2006, с. 100—101).

В семье прививают первичные навыки изучения Корана и Сунны, заучивания текстов Корана наизусть (там же, С. 56—57, 76—78). Кропотливое прививание потребности изучать сакральные тексты нацелено на формирование внутренней установки верующего на обретение успешности как конечной религиозной цели (Денни, 1978, с. 53—54). В процессе заучивания сам индивид становится носителем божественного закона и в качестве такового должен применять нормы, предписываемые религиозной доктриной, в своей повседневной практике (Основы вероучения, 2006, с. 62).

Согласно исламской модели общества, путь успеха связан с необходимостью овладения знанием божественного закона во всей его полноте. Полнота знания предполагает не только заучивание коранических текстов, но и умение их толковать. Этим умением можно овладеть, лишь поступив на обучение в образовательное учреждение, создаваемое уммой, — медресе.

Развитие системы мусульманских образовательных учреждений было продиктовано потребностью в пополнении группы религиозных профессионалов, главной задачей которых является воспроизведение внутри уммы как религиозной общности ценностно-нормативного комплекса ислама, его поддержания и трансляции в неэндемичные зоны в целях расширения границ «территории ислама» (дар-ал-ислам) (там же).

Определение **четвёртого института исламской модели** общества основано на трактовке института **религиозного реципрока** в качестве интегративного. Этот институт обеспечивает интеграцию институтов взаимоотношений и регулятивных, то есть институтов мирянства, религиозных профессионалов и религиозного образования.

В исламской модели общества институт религиозного реципрока представлен принципом «таухид». Данный принцип императивно закрепляет не только монотеизм, но и единство индивида и общности. Рассмотрим принцип «таухид» подробнее.

В исламе принцип монотеизма («таухид») противопоставлен политеизму («ширку»), осуждаемому в качестве злейшего еретического заблуждения ввиду несоответствия многобожия Откровению пророка Мухаммада.

Институциональная роль «таухида» связана со вторым его значением — «единство». Принцип «таухид» распространяется в исламе на религиозную интерпретацию социальной деятельности последователей. «Таухид» скрепляет единство «уммы» как социорелигиозного сообщества равных в вере вне зависимости от расового, этнического, половозрастного, хозяйственно-экономического и иных факторов. Согласно идеологии ислама, единство должно воспроизводиться на трёх уровнях социальной деятельности: индивидуальном, семейном, или локальном (по месту проживания), и мировом, то есть в пределах всей уммы.

Реализация принципа «таухид» на индивидуальном уровне достижима путём инициации в ислам, рецитации текстов Корана, во время которого чтец обретает божественное присутствие. Сюда же следует причислять и религиозную деятельность мусульманина, и следование нормам божественного закона, закреплённого в Коране и Сунне.

Второй уровень социального воплощения единства — это обеспечение материального благополучия членов семьи, а также попечение о членах локальной уммы. Мусульманину надлежит заботиться о благополучии не только супруги и детей, но также и иных родственников — родителей, братьев и сестёр, родственников второй и третьей степени родства. Он обязан протянуть им руку помощи и в случае отсутствия у них возможности получения материальных ресурсов дозволенным способом, например, при утрате трудоспособности. Принцип «таухид» реализуется в наставлениях семьи в божественном законе, в нравственном образе жизни.

Забота о членах локальной уммы имеет конкретное социально-экономическое измерение. Это выполнение обязательств по уплате налогов, передача в дар

общине «вакуфного» имущества. Общественную казну уммы формируют налоговые отчисления и приносимое в дар имущество. Средства, полученные от мирян, могут быть использованы только в интересах общины, в целях миссионерской деятельности, образования, обеспечения безопасности, а также для поддержания тех, кто совершает паломничество («хадж»). Уплата налога («закята») (Аляутдинов, 2009, с. 411–414; аль-Хашими, 2007, с. 22–23), обязательного для любого исповедующего ислам, входит в число пяти столпов ислама и является реализацией акта поклонения, религиозной обязанностью, «фардом».

К разновидностям социальной реализации принципа единства на уровне локальной уммы следует также отнести оказание финансовой помощи соседям (в том числе тайное дарение), совместную трудовую деятельность в интересах соседа, являющегося единоверцем и, следовательно, членом религиозной семьи.

В «таухиде» как исламском институте религиозного реципрока можно отчётливо проследить основу интеграции других институтов. Именно «таухид» воплощает трансцендентное измерение взаимодействия мирян и религиозных профессионалов. Осуществление этого реципрока выстроено по схеме отношений «дар—отдарок». Так, на уровне индивидуального повседневного действия мирянин приносит в дар своё религиозное подвижничество, заботу о родных, близких, соседях и бедных членах локальной уммы. Неустанное соблюдение доктринальных предписаний позволяет получить в качестве реципрокального отдарка сопричастность божественному правлению, то есть в перспективе повысить свой социорелигиозный статус. В этом обмене мирянин также обретает «успешность» на пути к Богу — становится достойным рая (Коран 9: 111, 112).

На уровне локальной и мировой уммы мусульманин, действующий в полном соответствии с религиозными нормами, в качестве «отдарка» получает гарантию правовой защиты его личных интересов, а также финансовой поддержки через систему перераспределения.

Реципрокальный характер принципа «таухид» может быть выражен в следующей зависимости. Индивид действует в соответствии с религиозными предписаниями, что обеспечивает ему единство с Богом и уммой и последующее вознаграждение. В качестве вознаграждения выступают как трансцендентные «отдарки» — единение с Богом, спасение души и обретение рая после смерти, так и вполне практические посюсторонние «дары». К таковым относятся: обретение доступа к вертикальной мобильности, гарантия безопасности, материальной и финансовой поддержки со стороны уммы.

Концепция политической власти с точки зрения исламской модели общества

Рассмотренный выше принцип «таухид» не только постулирует монотеизм («единобожие»), но и безграничную и абсолютную власть трансцендентной инстанции, определяемую как «божественность правления»: «Нет божества,

кроме Аллаха, вечно живого, самодовлеющего, властвующего над всеми творениями. Не подвержен Он ни дремоте, ни сну. Принадлежит ему то, что на небесах, и то, что на земле. Кто же смеет заступиться перед Ним, если не будет на то соизволения Его? Ведомо Ему то, что было с людьми раньше и что станет после. Люди же постигают из знания Его лишь то, что пожелает Он [ниспослать им]. Подвластны Ему небеса и земля, не в тягость Ему обережение их. Всевышний, Он, Превеликий» (Коран 2:255).

Политическая власть имеет божественную природу происхождения, идеологически легитимирована нормами шариата. Политическая доктрина государства и деятельность властных органов подлежат санкционированию с позиций исламской идеологии. Отсутствие доктринального одобрения влечёт за собой нелегитимность власти, то есть власть становится незаконной.

В исламе за органами управления и должностными лицами закреплены только функции по исполнению, администрированию, вынесению судебных решений. Законотворческая деятельность не в компетенции органов государственной власти ввиду божественного происхождения закона. Аллах (трансцендентная инстанция) — творец закона, дарованного людям и переданного им через Пророка Мухаммада. Это обуславливает неукоснительность соблюдения доктринальных предписаний, невозможность их изменения и дополнения. Глава государства, правитель, выступает «заместителем пророка Божьего», призванного руководить общиной, обеспечивать ценностно-нормативную регуляцию социального взаимодействия мирян (Вайсс, 2008, с. 269).

Историческим образцом религиозной общины, имеющей легитимную социально-политическую организацию, является Мединская община. Ею руководил «выразитель божественной воли» — Пророк Мухаммад, а действовала она в соответствии с положениями конституции — «Мединским соглашением».

В коранических положениях и хадисах Пророка Мухаммада зафиксированы основные принципы политической власти: справедливость, совещательная форма управления (принцип «шура»), а также выборность «правителя». Образованные представители уммы, знатоки исламской традиции, наделены сакральным правом совещаться и избирать правителя. Правителем может стать только праведный мусульманин, имеющий особые заслуги перед уммой. Перечисленные принципиальные основания исключают передачу власти по наследству.

Однако в среде мусульманских теологов существует и другая точка зрения, в соответствии с которой исламское учение о власти закрепляет теократию, то есть форму правления, при которой государственная власть находится в руках религиозных профессионалов. В подтверждение приводится аят Корана: «О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь Посланнику Его и обладателям власти среди вас...» (Коран, 4:59), а также следующий хадис Пророка Мухаммада: «Кто повинуется мне, тот повинуется Аллаху, тот, кто не подчиняется мне, тот не подчиняется и Аллаху». При толковании данного хадиса исследователи обращают внимание на то, что «провозвестнику ислама»

были «...ниспосланы откровения, знание божественной истины и вверена миссия по направлению людей на правильный, т.е. прямой, путь к истине в словах, делах и в вере» (Барковская, 2009, с. 155).

Несмотря на представленное обоснование, позиция о «доктринальном господстве» теократии не может быть определена в качестве корректной. На это указывал ещё в своих трудах В.В. Бартольд (1860—1930 гг.): «...К числу наиболее упорных предрассудков... принадлежит взгляд, по которому в мусульманском государстве безраздельно господствует теократический принцип, не допускающий рядом с собой никакой другой формы правления, ни бюрократической монархии, ни аристократии, ни демократии» (Бартольд, 1966, с. 303—317).

Заложенные в доктрине принципы выборности правителя, совещательности и коллегиальности в управлении государством, не позволяют говорить и о позиционировании в исламе монархической формы правления, при которой власть передаётся по наследству, а монарх обладает исключительными правами и привилегиями, статусом неприкосновенности. Однако монархия всё же присутствует в истории исламских государств.

Впервые появление монархической формы правления в исламских государствах произошло уже через тридцать лет после смерти Пророка Мухаммада (в период правления Омейядов и Аббасидов). Правители государства, хотя и назывались халифами, по своей сути являлись абсолютными монархами («султанами»), передававшими свою власть по наследству. Они игнорировали сакральный принцип совещательности и опирались лишь на собственное толкование «божественного закона» (Бехруз, 2012, с. 16). Это породило недовольство в среде части мусульман, толковавших монархию как отход от эталонного правления четырёх «Праведных халифов». Оппозиционные настроения части мусульманской уммы имели своим следствием формирование различных сект.

Полнота рассмотрения концепции политической власти в исламской модели общества требует обращения к характеристике двух трактовок классической концепции политической власти. Эти трактовки нашли своё отражение в рамках суннизма и шиизма.

Само разделение на суннитов и шиитов обусловлено наличием двух толкований концепции политической власти в аспекте её происхождения, легитимации правления, способов доктринального обоснования:

- учения о халифате, имамате, правопреемственности власти;
- признания законности власти четырёх «праведных халифов»;
- признания святости Сунны — устных высказываний Пророка Мухаммада («хадисов»), зафиксированных в шести сборниках, представляющих собой комментарии к кораническим положениям.

И для шиитов, и для суннитов тексты Сунны священны. Различия между ними пролегают в определении «священности» отдельных частей Сунны. В суннизме признаётся непреложная святость шести сборников хадисов. Все хадисы

для суннитов являются обязательными, что обусловило и наименование данного направления в исламе: мусульмане, следующие положениям Сунны, идут по пути пророка — сунниты.

Шииты (букв. «присоединившиеся») не признают в Сунне предания, составленные противниками Али ибн Абу Талиба, отвергающими его «сакральные» права на халифат («правление»). И это напрямую связано с принятой в шиизме трактовкой способов легитимации политической власти правителя.

В исламской концепции политической власти халиф — это «заместитель», имам — «предводитель». Первоначально обе функции исполнялись самим Пророком Мухаммадом, который выполнял и функции халифа, и функцию имама. Это во многом обусловило последующую синонимичность в восприятии суннитами таких терминов, как «халифат» и «имамат». Потребность в защите исламской идеологии и первой мусульманской общины определила закрепление за руководителем государства также и функции «предводителя военных сил» («эмира»). Как пишет В.В. Бартольд: «Халифы были не только имамами, т.е. религиозными руководителями общины, но и эмирами, предводителями военных сил, хотя лично редко принимали участие в походах: в отличие от других военачальников, также называвшихся эмирами, халиф носил титул «эмира правоверных» (Бартольд, 1966, с. 303–317).

Для суннитов Пророк Мухаммад являет собой высший божественный символ. Сунниты считают, что Пророк Мухаммад специально оставил открытым вопрос о назначении своего преемника. Тем самым он предоставил членам уммы возможность самостоятельно определить «самого достойного», а также процедуры наделения его властными полномочиями. С социологической точки зрения, для суннитов правитель не является носителем личной харизмы, или особых внеповседневных качеств. Здесь следует говорить о харизме должности, то есть внеповседневными качествами наделялась должность правителя, в функции которого входило администрирование, вынесение судебных решений на основе божественного закона и фетв улемов. В основу легитимации халифата как формы политической власти был положен принцип поручительства уммы, которая делегирует свою сакральную власть, идущую от Бога, его заместителю — халифу. Необходимо отметить, что управление халиф осуществляет не единолично, а при посредстве консультативного совета (шуры).

Наиболее полно концепция власти халифа была представлена в работе «Законы власти и религиозное правление» средневекового суннитского теолога Абу-аль-Хасан аль-Маварди (974–1058 гг.). Согласно аль-Маварди, правитель обладает только исполнительной и судебной компетенцией. Одной из главных целей правления является «охранение», трансляция и применение религиозного закона. Реализация всех властных полномочий не может быть осуществлена одним лицом, что предусматривает наличие «помощников», привлекаемых правителем к выполнению различных функций по управлению государством (Якубенко, 2008, с. 15).

В основу легитимации шиитской трактовки политической власти положен тезис о наследственной харизме правителя. Имам — личность, наделённая божественной благодатью, идущей непосредственно от Аллаха и передаваемой через потомков Пророка Мухаммада. Это предполагает, что политическая власть обретаема лишь путём наследования по праву крови. С позиций шиизма, наследник божественной благодати не способен совершить греховное деяние и располагает сверхзнаниями. Именно в силу наследственной харизмы, постулирующей «безгрешность» её преемника, только потомки Пророка Мухаммада по мужской линии олицетворяют и религиозную, и политическую власть (Вайсс, 2008, с. 276).

Шииты считают, что правильное толкование смысла Корана возможно исключительно избранными, близкими к Пророку людьми, являющимися носителями знаний, переданных Пророком Мухаммадом. Такими избранными считались его зять и двоюродный брат Али ибн Абу Талиб и последующие за ним одиннадцать потомков-мужчин. В связи с этим шииты рассматривают Али ибн Абу Талиба в качестве «Первого имама», положившего отсчёт 12 праведным имамам. Шииты признают выборность должности правителя. Однако избрание должно производиться лицами, наделёнными «сакральной компетенцией». Иными словами, обоснованием политической власти выступает право преемника, то есть правителем может стать лишь тот, кто имеет доказательства родственной связи с Али ибн Абу Талибом, а также одобрение со стороны выборщиков, наделённых «сакральной компетенцией».

Следует отметить, что именно в шиизме, располагающем различными направлениями мысли, сформировалось учение о «сокрытом имаме». Это учение было сформулировано теологами одного из основных направлений шиитской мысли — имамитами. Они уверены, что божественный свет Пророка Мухаммада после его кончины обретал новое воплощение в телах 12 последующих имамов. Последним имамом был Мухаммад ибн аль-Хасан аль-Махди — малолетний сын 11-го имама Хасана аль-Аскари, исчезнувший при таинственных обстоятельствах. Имамитами полагают, что он незримо присутствует в повседневности и в надлежащий день явит себя миру как «владыка времени». Сокрытый имам предстанет пред людьми в образе мессии, откроет им истинный смысл Корана, установит царство справедливости (Степанова, 2008, с. 130–131). До пришествия «сокрытого имама» руководство общиной осуществляется улемами, ведущими за собой мирян по «праведному пути». Шиизмом закрепляется особая значимость социорелигиозного статуса «улема»/«факиха» как религиозного авторитета, который в отсутствие имама обладает наибольшим объёмом власти. Примером этому является система правления в современном Иране.

Итак, сходство трактовок политической власти, обнаруживаемых в суннизме и шиизме, состоит в наделении трансцендентной инстанции наивысшей верховной властью. В обоих случаях признаётся, что правителю отведена функция исполнения, администрирования мирской деятельности. Ключевое отличие состоит

в решение вопроса о способах обретения власти и её легитимации. В случае шиитской трактовки власть обретается путём наследования харизмы по праву кровнородственных отношений. Сунниты исходят из того, что представителем трансцендентной инстанции выступает умма, которая вправе делегировать властные полномочия законно избранному правителю.

В исламской концепции политической власти значительное место отведено трактовке носителя власти. Подобно всем членам уммы правитель обязан подчинять свою деятельность исламскому нормативному регулированию, или установлениям божественного закона. Принципиально важно в этой связи учитывать, что легитимность или нелегитимность власти правителя определяется не только способом прихода к власти. Другим не менее важным критерием выступает его соответствие каноническому образцу правителя.

В отечественном исламоведении наибольшая заслуга по изучению и реконструкции текстов Шариата принадлежит Г.М. Керимову, много сделавшему для разъяснения исламской социально-политической концепции. Так, он отмечает, что глава государства квалифицируется как «справедливый и богобоязненный правитель» только в случае строгого соблюдения норм божественного закона. Если правитель не следует доктринальным предписаниям, то его власть считается нелегитимной, и народ вправе ему не подчиняться (Керимов, 2008, с. 336–338.).

Исламская концепция политической власти подробно освещает тему содержания власти, включающей в себя следующие аспекты деятельности правителя:

- обеспечение социального единства;
- повышение уровня обороноспособности в целях защиты от вмешательства извне;
- забота о «чистоте ислама», или противодействие порицаемым доктриной социальным явлениям, оцениваемым в качестве угрозы нравственным ценностям мусульманского социума;
- служить образцом нравственности в повседневной жизни. Эта обязанность власть предержащего обусловлена доктринальным осуждением лицемерия. Только тот, кто сам неукоснительно соблюдает нормы законодательства, имеет право требовать от остальных членов уммы исполнения законов и властных распоряжений. Повседневная деятельность правителя, не соответствующая образцу нравственного поведения, в пределе формирует ситуацию «двойных стандартов» социальной деятельности и взаимодействия, что недопустимо с позиций исламской идеологии;
- соблюдение принципа справедливости и равенства перед законом. Представители органов власти не имеют права ни отдавать кому-либо предпочтения, ни вводить в заблуждение умму в угоду собственным интересам либо интересам своих приближённых;
- следование принципу совещательности и коллегиальности в принятии решения. Приоритет указанного принципа продиктован потенциальным риском принятия необоснованного решения, так как один человек не способен в полной

мере учесть всю совокупность факторов, формирующих событие, и предугадать все возможные следствия;

— обеспечение социально-экономического благополучия уммы. Средствами достижения подобного благополучия выступают приумножение государственной казны, контроль за расходом бюджетных средств; материальная и финансовая поддержка неимущих и др.

В данном случае следует отметить, что, несмотря на важность аспекта пополнения государственной казны, доктриной ислама установлен запрет на необоснованное повышение налоговых ставок, ведущее к понижению платежеспособности мирян. В частности, это подтверждается высказыванием Аль-Макризи: «Первым, кто в исламское время взыскал харадж с Египта, был Амр ибн аль-Ас. Сбор его составлял 12 млн. динаров, по норме 2 динара с каждого мужчины. После него Абдаллах ибн. Садг ибн Абу Сарх взыскал с Египта 14 млн. динаров. Усман ибн Аффан (поэтому) сказал Амру ибн Аль-Асу: «Абу-Абдаллах, верблюдица даёт больше молока, чем до этого». Амр на это ответил: «Но вы изнуряете её верблюжонка» (там же, с. 253—254);

— регламентация деятельности членов уммы и принуждение их к исполнению принятых решений. Подтверждение правомерности принуждения зафиксировано в Коране: «Правь же ими по тому, что низвел Аллах, и не следуй за их страстями в сторону от истины, которая пришла к тебе» (Коран, 5:48); а также в следующем хадисе: «...Благородный посланник сказал: «Мусульманин обязан слушать и повиноваться тому, что ему нравится и что не нравится, если только не будет ему велено совершить что-нибудь греховное, а если велят ему совершить грех, то не следует ни слушаться, ни повиноваться» (Мухаммад, 2006, с. 192).

Как уже говорилось выше, в концепции власти, содержащейся в исламской модели общества, умма включает и правителя и его подданных. В соответствии с этим трактовка содержания политической власти предполагает рассмотрение прав и обязанностей подданных. Таким образом, политическая власть отправляется совместными усилиями правителя и его подданных. Рассмотрим теперь властные полномочия подданных. К их числу относятся следующие:

— выбор главы государства на основе принципа соответствия личности правителя и его советников нравственным требованиям шариата, их способности обеспечить социально-экономическую и политическую стабильность уммы;

— повиновение избранному правителю и оказание ему содействия;

— неукоснительное исполнение норм шариата и положений документов, издаваемых органами власти;

— своевременное исполнение налоговых обязательств. Деятельность, нацеленная на исполнение налоговых обязательств, имеет сакральное измерение. Выше отмечалось, что обязательным религиозным налогом является «закят» — один из пяти столпов ислама.

Денежные средства, полученные в результате закятных отчислений, идут на решение экономических, социальных или религиозных потребностей уммы

(например, строительство мечетей, оплата профессионального религиозного обучения и т.д.). Закятные средства направляются в первую очередь на поддержку малообеспеченных семей и неимущих. Осуществляемое общиной перераспределение средств рассматривается как один из вариантов реализации принципа справедливости;

— право на защиту от расового притеснения, религиозной нетерпимости и иных видов дискриминации, а также получение финансовой поддержки в случае невозможности осуществления трудовой деятельности.

Проанализированная выше концепция политической власти, как она представлена в религиозной модели общества, имеет разнообразные толкования в различных направлениях ислама, продолжает модифицировать с течением времени и в связи с социальными трансформациями. Однако знание её базовых компонентов в их классической трактовке выступает неперенным условием для понимания её современных трактовок.

Регламентация экономической деятельности и взаимодействия в исламе

Ещё одним базовым компонентом любой религиозной модели общества, и исламской также, выступает трактовка экономической и трудовой деятельности. Анализ этой доктринально установленной трактовки весьма важен для социологического анализа исламских обществ, поскольку может быть положен в основу трактовки критериев социально-экономической стратификации, вертикальной мобильности, типов экономической деятельности и проч.

В исламе деятельность, направленная на получение материальных благ и средств существования, регламентируется четырьмя нормами: (1) честный труд, (2) добросовестность в соблюдении обязательств, (3) неприкосновенность частной собственности, (4) выплата налогов.

Норма «честный труд» регламентирует экономически ориентированную социальную деятельность в аспекте её соответствия религиозным ценностям ислама. В шариате труд трактуется в качестве базовой ценности социальной деятельности. Этот вид деятельности есть способ реализации неотъемлемого права каждого мусульманина на приобретение материальных благ и средств существования. Трудовая деятельность в соответствии со специализацией, избранной в области религиозно-одобряемых профессиональных занятий, квалифицируется как добродетель истинного мусульманина. Кроме того, она имеет сакральное измерение в том случае, если её результаты пойдут во благо исламской общины.

С точки зрения исламской доктрины, добродетельной будет лишь та экономически ориентированная деятельность (Беккин, 2007, с. 79–89), которая регламентирована нормой «честный труд». В качестве честного квалифицируется труд, который соответствует трём критериям:

— по специализации, выбранной из перечня религиозно одобряемых профессиональных занятий;

- высококвалифицированный;
- учитывающий интересы исламской общины.

Иными словами, честный труженик-мусульманин — это актер, разворачивающий свою хозяйственно-экономическую активность и занимающий позицию в сфере общественного разделения труда только в тех нишах экономической деятельности, которые приемлемы с точки зрения исламской идеологии. Он должен располагать высокой профессиональной квалификацией, быть компетентным в понимании экономических интересов мировой уммы и, соответственно, развивать свою трудовую деятельность без ущерба для её интересов. Это, в свою очередь, означает, что подобный актер реализует в своей профессиональной деятельности ценностно-нормативные предписания мирского социорелигиозного статуса члена уммы.

Частое обращение к теме честного труда в коранических текстах нацеливает мусульман на активность в сфере профессиональных занятий. Религиозная норма «честный труд» регламентирует повседневную экономическую активность и описывает её трансцендентное измерение. Так, религиозно-нравственный смысл труда как формы повседневной деятельности состоит в обретении материального ресурса земного существования члена уммы. Трансцендентное измерение раскрывается в интерпретации честного труда в качестве одного из обязательных условий достижения предельной цели жизни праведного мусульманина — благого посмертия, или вступления в рай.

Честный труженик-мусульманин, деятельность которого оказывается экономически эффективной, получит вознаграждение и в земной жизни, и в посмертии. В повседневной реальности он обретает крепкий материальный ресурс и уважение членов исламской общины. Умножая собственную религиозную добродетель путём экономически эффективного честного труда, он прокладывает своей душе путь в рай. Кроме того, богатеет и локальная община за счёт возрастания той налогооблагаемой базы, которая создается благодаря честному труду её членов.

Вторая обязательная норма праведной трудовой деятельности мусульманина — это «добросовестность в соблюдении обязательств». Данная норма соотнесена с определёнными способами получения материальных благ и средств существования. К разряду религиозно одобряемых способов ведения экономической эффективной деятельности в шариате причислены следующие: наёмный труд, производство (промышленная и ручная переработка сырья), торгово-финансовые операции, земледелие (в том числе возделывание целинных и возрождение бесхозных залежных земель), добыча полезных ископаемых, извлечение кладов, ведение охоты и рыболовства с соблюдением природоохранных мер, исключаящих хищническое истребление фауны (Карадави, 2004, с. 58, 62–63, 65, 121–123).

Недобросовестное исполнение обязательств трактуется в шариате как несправедливое социальное взаимодействие, опосредованное нарушением норм. Нарушая договорённость, мусульманин совершает два религиозных прегреше-

ния — обман и лицемерие. Тяжесть наказания, налагаемого исламским судом за обман и лицемерие в трудовой и предпринимательской деятельности, зависит от деструктивности последствий этих прегрешений. Обман и лицемерие порождают недоверие и подозрительность партнёров по хозяйственно-экономической деятельности и разрушают солидарность членов исламской уммы. В пределе недобросовестное соблюдение обязательств влечёт за собой расшатывание единства мусульманской общины, презентирующей принцип монотеизма.

Отдельное внимание в аспекте нормативного регулирования экономической деятельности уделяется в исламской традиции трактовке торговли и посредничества в торговле. Исламская интерпретация этого вида хозяйственно-экономической деятельности осуществляется также сквозь призму нормы «добросовестное соблюдение обязательств» (аль-Хашими, 2007, с. 147–150).

Исламская регламентация торговли признаёт легитимность посреднических операций только в том случае, если без услуг посредника товар не может быть доставлен к месту его продажи, а, следовательно, становится недоступным потребителю. Во всех прочих случаях производители сами должны реализовать товар, поскольку необоснованное привлечение посредников трактуется как обман потребителей, то есть понуждение оплачивать операцию, нелегитимную с религиозной точки зрения.

В шариате содержатся конкретные предписания относительно противодействия «нечестной торговле» (недобросовестному предпринимательству) и получению дополнительной прибыли за счёт преднамеренного создания товарного дефицита. Производителям и участникам торгово-посреднических взаимодействий надлежит устанавливать сроки реализации товара, профилируя тем самым обман потребителей за счёт безосновательного роста цен на мнимо дефицитный товар.

В исламских доктринальных источниках выделены религиозно порицаемые и запрещённые виды предпринимательства, методы ведения бизнеса. Их перечень включает в себя ростовщичество; неопределённые сделки с повышенным риском (опционы и фьючерсы); сделки, связанные с неопределённостью (гарар); разновидности предпринимательской деятельности, поощряющей греховные склонности и провоцирующей совершение религиозных прегрешений (игорный бизнес, лотереи, содержание публичных домов); традиционное коммерческое страхование; производство и продажа товаров, запрещённых шариатом к потреблению (алкогольных напитков, наркотиков, табачных изделий, разновидностей порнопродукции); установление монополии; нерациональное использование природных ресурсов или препятствование их восстановлению; коррупция; коммерческий, финансовый и промышленный шпионаж, обман и дезинформация, разглашение тайн; мошенничество, выпуск фальшивых денег, воровство (Журавлев, 2004, с. 5-37).

Категорически осуждая ростовщичество и практику ссудного процента, шариат поощряет частную беспроцентную ссуду финансовых средств и

материальных ценностей. Такая ссуда необходима в целях последующего прямого инвестирования в развитие предприятия и производителя без привлечения финансово-кредитных учреждений (Беккин, 2002, с. 90). Практика приватной беспроцентной ссуды регламентирована религиозной нормой «добросовестного соблюдения обязательств» — наложением обязательства о пропорциональном разделе доходов, полученных от прямых инвестиций.

Третий нормативный принцип исламской регламентации экономической деятельности — это «неприкосновенность частной собственности». Приобретённые законным путём материальные ресурсы являются частной собственностью её владельца, частная собственность священна, права владельца защищены нормами шариата (Жданов, 1991, с. 291, 293, 295–296). Посягательство на частную собственность отдельного индивида квалифицировано в качестве деятельности в ущерб всем членам уммы, благополучие которой зависит от благополучия каждого её члена (Керимов, 2008, с. 197-201).

Четвёртая составляющая нормативного исламского регулирования хозяйственно-экономической деятельности — «выплата налогов» — имеет конкретное социально-экономическое измерение. В исламских странах арабского мира она трактуется как неукоснительное соблюдение налогового законодательства и формирование бюджета в целях экономической стабильности государства.

Анализ доктринальных источников ислама показывает, что в качестве законно приобретённых материальных ресурсов определяются лишь те, которые сопровождаются обязательной уплатой налогов, являющихся источником развития экономики, обеспечивающей социальную стабильность государства, а также способом справедливого перераспределения материальных ресурсов (Хамидуллах, 2008, с. 107-108).

Обязательным государственным налогом вплоть до XX в. являлся «закят» (Керимов, с. 244–245, 247, 260, 262), исчисляемый в размере 2,5% от величины полученного дохода за вычетом расходов, понесённых в ходе торговой, производственной и иной деятельности. В настоящее время «закят» и иные виды мусульманских налогов продолжают взиматься на регулярной основе в мусульманских странах, применяющих шариат в качестве нормативной основы регулирования государственной системы (Беккин, 2007, с. 42-47).

Ценностное измерение закята, одной из основных разновидностей нормы «выплата налогов», раскрыто в религиозных текстах, трактующих это экономическое действие как «очищение». Принципиально важно, что такого рода очищение затрагивает и личность мусульманина, и его имущество (Родионов, 2001, с. 89). Кроме того, закят есть материальное измерение преданности Аллаху и полноты исполнения личных обязательств перед ним.

Полученные закятные средства перераспределяются между «бедными и нищими», должниками и чужестранцами. В категорию «нищие» включены все те, которые не могут обеспечить себе пропитание в течение одного года. В категорию должников попадают те, кто уже не в состоянии самостоятельно

покрыть своих долгов. Среди чужестранцев помощь оказывают тем, кто оказался «на чужбине» без средств к существованию. Часть закятных средств уходит на религиозные нужды: строительство и содержание религиозных сооружений, заведений, училищ и проч. Одним из регулярных адресатов закята выступает государство. Денежные средства, полученные в результате уплаты закята, также направляют на осуществление мероприятий по продвижению идеологии ислама.

Наряду с закятом разновидностями нормы «выплата налогов» выступают добровольная милостыня и благотворительность. Средства, полученные в результате добровольных отчислений, как правило, способствуют продвижению социально значимых проектов. Добровольные пожертвования квалифицируются в исламе как акции искупления за греховное поведение и имеют обязательный характер. Мусульманин, производя добровольные отчисления, принимает участие в материальном обеспечении и поддержании благополучия уммы. Данный вид участия в жизни общины рассматривается как один из наиболее одобряемых Аллахом. Высокая степень одобрения связана с отнесением актов милостыни и благотворительности к «действиям повиновения», направленным на увеличение «дополнительных богоугодных деяний». «Те, кто тратит имущество своё во имя Аллаха, подобны зерну, из которого выросло семь колосьев, а в каждом колосе — сто зёрен: ведь воздаёт Творец сторицей, кому пожелает. Всеведущий Он, Всезнающий» (Коран 2:261).

Литература

Аль-Газали Абу Хамид Мухаммад Ат-Туси. Ихйа Улум Ад-Дин (Возрождение религиозных наук). Т. I. Первая четверть о видах поклонения. Ч. I / Абу Хамид Мухаммад аль-Газали Ат-Туси; пер. с араб. И.Р. Насыров, А.С. Ацаев. М., ИД «Нуруль Иршад», 2007. (Суфийская классика).

аль-Хашими Мухаммад Али. Личность мусульманина в том виде, который стремится придать ей ислам с помощью Корана и Сунны / пер. с араб. Абдулла Нирша. М., УММАН, 2007.

Аляутдинов Ш.Р. Мусульманское право: Первый и второй уровни: религ. учеб. изд. / канонич. ред. И. Аляутдинов. 2-е изд., доп. СПб., ДИЛЯ, 2009.

Бакиева Г.Т. Приходское духовенство у сибирских татар в XVIII — начале XX в. / Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2007. Вып. 7.

Барковская Е. Концепция власти в исламе (современные подходы к наследию раннеисламской государственности) // Власть. 2009. № 9.

Бартольд В.В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве // Сочинения, том VI. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М., 1966.

Батунский М.А. Ислам как тотальная система регуляции // Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия / под ред. Б.С. Ерасова. М., Аспект Пресс, 1998.

Беккин Р.И. Некоторые элементы исламской экономики // Проблемы современной экономики. 2002. № 1.

Беккин Р.И. Исламская экономическая модель в мусульманском мире: некоторые исторические факты // Проблемы современной экономики. 2004. № 4.

Бехруз Х. Формирование классической концепции государства и её современная интерпретация // Юридичний Вісник, 2012/1.

Вайсс Б.Дж. Дух мусульманского права / Пер. с англ. СПб., ДИЛЯ, 2008.

Денни Ф.М. Ислам и мусульманская община / пер. с англ. В.В. Федорина // Религиозные традиции мира. в 2-х томах. Т. 2. Ч. 6. М., КРОН-ПРЕСС, 1996.

Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. М., Международные отношения, 1991.

Журавлев А.Ю. Концептуальные начала исламской экономики // Исламские финансы в современном мире / Под ред. Р. И. Беккина. М., 2004.

Журавский А.В. Представление о человеке в Коране и Новом Завете // Труды по культурной антропологии: памяти Г.А. Ткаченко / сост. В.В. Глебкин. М., Вост. лит.; Муравей, 2002.

Иордаев М.В., Кузеев Р.Г., Червонная С.М. Ислам в Евразии: современные этические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. М., Прогресс-Традиция, 2001.

Карадави Ю. Дозволенное и запретное в исламе. Пер. с арабск. М. Саятхетдинова. М., Андалус, 2004.

Керимов Г.М. Шариат: Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности. СПб., ДИЛЯ, 2008.

Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья). М., 1987.

Крымский А.Е. История мусульманства / А.Е. Крымский; вступ. ст. Р.Ж. Баязитов., О.Л. Кузнецова, В.И. Шеремет. 3-е изд., перераб. и доп. М., Жуковский, Кучково поле, 2003.

Коран. Перевод с арабского и комментарий М.-Н.О. Османова. СПб., ДИЛЯ, 2012.

Максуд Р. Ислам / пер. с англ. В. Новикова. М., Фаир-Пресс, 1998.

Музаффар М.Р. Вопросы идеологии с точки зрения шиизма. Кум, Всемирная ассоциация «Ахль-аль-бейт», 1998.

Мухаметшин Р.М. Система образования // Мухаметшин Р.М. Татары и Ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). Казань: ФАН.

Мухаммад Ф.Р. Исламская культура. М., ИПЦ Андалус, 2006.

Наср С.Х. Молодой мусульманин в современном мире / пер. с перс. Д. Бибаева. М., Исток, 2010.

Набиев Р.А. Ислам и государство. Казань, 2002.

Основы вероучения Абу Хамида аль-Газали. Комментированный перевод с арабского С.М. Прозорова // Письменные памятники Востока. 2006. № 2 (5). С. 57–80.

Островская-мл. Е.А. Религиозная модель общества: Социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб., Издательство СПбГУ, 2005.

Резван Е.А. Умма // Ислам: Энциклопедический словарь. М., Наука, 1991.

Родионов М.А. Ислам классический. СПб., Петербургское Востоковедение, 2001.

Роузентал Ф. Торжество знания: концепция знания в средневековом исламе. М., Наука, 1978.

Сикоев Р.Р. Панисламизм. Истоки и современность. Джамалуддин Афгани и его религиозно-политические последователи XX — начала XXI века. М., Аспект Пресс, 2010.

Степанова Н.В. Межконфессиональный и межэтнический конфликты в Ираке // Конфликты на Востоке: Этнические и конфессиональные. Учебное пособие для студентов вузов / под ред. А.Д. Воскресенского. М., Аспект Пресс, 2008.

Сюкияйнен Л.Р. Концепция халифата и современное государственно-правовое развитие зарубежного Востока // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.

Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право в правовых системах стран Арабского Востока // Государство и право в развивающихся странах. М., Наука, 1976.

Сюкияйнен Л.Р. Концепция халифата и сравнительное государствоведение в странах Арабского Востока // Право и политика в развивающихся странах. М., 1991.

Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. М., 1997.

Сюкияйнен Л.Р. О соотношении шариата и фикха // Минарет. Российский журнал исламской доктрины. 2009. № 3–4 (21–22).

Туманян Т.Г. Религия и власть в социально-философской мысли ислама (эпоха средневековья) // автореф. дис... доктора философ. наук. СПбГУ, 2009.

Хамидуллах М. Ислам. Перевод с турецкого Азат Урманов, Салават Муталов. М., Издательская группа «Сад», 2008.

Хрестоматия по исламу / сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., Наука, 1994.

Якубенко К.Ю. Вопросы формирования арабо-исламской политической идеологии (VIII–IX вв.) // Сибирский юридический вестник. 2008. № 4(43).

Summary

E.A. Ostrovskaya, A.Th. Gorbacheva

Islam as a Traditional Religious Ideology

The article deals with the sociological analysis of Islam. In accordance with the theory of institutionalization of traditional religious ideologies the authors reveal the key components of the Islamic worldview — the category of «activity» and its system of values, and normative regulation. The research focuses on Islam as traditional religious ideology that has its own universal model of society. Sociological reconstruction of Islamic society model is aimed at identifying the basic institutional foundations of socio-cultural self-reproduction of Islam, a method of legitimizing political power and socio-economic stratification.

Key words: Islam, model of society, sociological research, Muslim institutes.

**Дискурс о Востоке и востоковедах:
персоналии, подходы,
проблематика**

Д.В. Возчиков

Религии Индии и Юго-Восточной Азии в отчёте венецианского путешественника Никколо Конти

В статье рассматриваются образы религиозной жизни обширного региона Южной и Юго-Восточной Азии, отразившиеся в отчёте Никколо Конти (ок. 1395–1469), венецианского купца, посетившего Индию, Индокитай и Нусантару в 1420–1430-е гг. Его рассказ о путешествии был записан папским секретарём и флорентийским гуманистом Поджо Браччолини. Гуманист сопоставлял данные Конти с описанием Индии у Плиния. Конти описал индийских и цейлонских брахманов, которых считал благородными философами, индуистские храмы, празднества и жертвоприношения, несторианскую общину в Индии, обычай охоты за головами у батаков, но не упомянул распространение ислама в регионе.

Ключевые слова: Никколо Конти, Поджо Браччолини, Венецианская республика, история Индии, брахманы, индуизм, Ренессанс, гуманизм, ориентализм, история Шри-Ланки, история Индонезии, история Таиланда.

К середине XV в. Венецианская республика давно пользовалась славой наиболее информированного о делах на Востоке европейского государства. Дипломат и путешественник из Венеции Иосафат Барбаро (1413–1494) однажды заметил: «Большая доля той малой части земли, которая обитаема, оставалась бы вовсе неведомой, если бы венецианская торговля и венецианское мореходство не открыли её» (Барбаро, 1971, с. 136). Одним из тех венецианцев, благодаря которым знания позднесредневекового Запада о народах Востока существенно расширились, был купец Никколо Конти (ок. 1395–1469). Конти провёл в торговых поездках по арабскому миру, Индии и Юго-Восточной Азии свыше двадцати лет. Рассказы венецианца об этих землях дошли до нас в изложении флорентийского гуманиста и секретаря папы Евгения IV Поджо Браччолини (1380–1459), включившего их в четвёртую книгу «Истории о превратностях судьбы» (Врассиолини, 1723), и кастильского путешественника Перо Тафура (Тафур, 2006).

Путешествия Никколо Конти до сих пор специально практически не исследовались в российской историографии. Из источников, связанных с Конти, до выхода русского перевода «Странствий и путешествий» Тафура отечественному читателю был доступен лишь перевод ряда отрывков из отчёта Поджо Браччолини в статье о Конти в четырёхтомнике Р. Хённига, немецкого историка географических открытий (Хённиг, 1963, т. 4, с. 44–53). Полностью «История

о превратностях судьбы» Браччолини с отчётом Конти на русский язык никогда не переводилась. Однако и в мировой историографии исследования, посвящённые Конти, немногочисленны. Из последних обзорных работ о путешествиях Конти следует отметить редакционную статью К. Бризила (Breazeale, 2004). Месту отчёта Конти в тексте Браччолини и первым его изданиям посвящена работа индийского филолога С. Чаудхури (Chaudhuri, 2009). Испанский исследователь Х.П. Рубиес в монографии о европейских путешествиях в Индию в эпоху Возрождения проявляет большой интерес к странствиям Никколо Конти, ставит проблему формирования образа индийской действительности в отчёте путешественника, однако не затрагивает освещение буддийского мира в отчёте Конти (Rubíes, 2000).

После возвращения в Италию Конти прибыл в 1439 г. (Breazeale, 2004, p. 100) во Флоренцию, где находился папа Евгений IV (Габриэле Кондольмер, венецианец), для того, чтобы получить прощение за отречение от веры в Египте. В качестве искупления за вынужденное принятие ислама на обратном пути Конти подробно рассказал о своих путешествиях папскому секретарю Поджо Браччолини. По признанию самого Конти, он вынужден был принять ислам не столько из-за угрозы своей жизни, сколько из-за страха за жизнь своей жены и детей (Bracciolini, 1723, p. 126). С Перо Тафуром Конти повстречался на Синае двумя годами ранее, в 1437 г. на обратном пути в Италию. В непринуждённой беседе с Тафуром Конти гораздо больше, чем в отчёте папскому секретарю, даёт волю воображению и часто рассказывает откровенно фантастические истории, в том числе о своём пребывании при дворе легендарного пресвитера Иоанна. Конти поведал кастильцу: «Когда я приехал в Индию, меня отвезли к пресвитеру Иоанну, который принял меня хорошо и оказал много милостей, женил меня на женщине, с которой я еду, и эти дети родились у меня там, и прожил я в Индии сорок лет, очень желая вернуться на родину» (Тафур, 2006, с. 89). Вполне возможно также, что Конти сознательно дезинформировал впечатлительного и доверчивого кастильца, стараясь не пустить в Индию никого, кто мог бы составить конкуренцию венецианским купцам. По словам самого Тафура, Конти, узнав, что его собеседник собирается отправиться в Индию, стал настойчиво отговаривать идальго от втягивания «в столь великое безумие, ибо дорога длинна, трудна и опасна, через земли чужих племён без царя, закона и господина» (там же, с. 89–91). Конти далее живописует жестокость и грубость жителей дальних стран, причём без конкретной локализации, и именует их «звероподобными людьми, над которыми не властен их разум» (там же, с. 91). Отношение к индийцам и сиадцам в отчёте Браччолини у Конти совсем иное, а столь пугающие характеристики встречаются в описании жителей Нусантары и Андаманских островов. В рассказе папскому секретарю Конти представил подробную историю своих путешествий и описания увиденных им стран и городов, религиозной жизни и повседневности Индии и Юго-Восточной Азии, и именно этот отчёт — основной источник для данного исследования.

Все земли, лежащие к востоку от Ирана, фигурируют в отчёте Конти под общим наименованием «Индии»: «Вся Индия разделена на три части: первая — от Персии до реки Инд, вторая — от Инда до Ганга, а третья — всё, что далее. [Третья часть — Д.В.] намного превосходит остальные в богатствах, человеческом достоинстве и роскоши, а по образу жизни и государственным обычаям равна нам» (Bracciolini, 1723, p. 139). Конти значительно меньше, чем, к примеру, Марко Поло, привлекали военные и событийные сюжеты. Особый интерес венецианец XV в. проявил к торговле, обычаям, нравам и верованиям далёких стран.

Очевидно, перед тем, как оказаться на страницах «О превратностях судьбы», сведения Конти вновь прошли отбор: гуманиста Поджо более всего интересовала духовная жизнь далёких стран, и он явно старался соотнести данные путешественника с хорошо известными ему античными источниками: в частности, комментируя пространный рассказ Конти про охоту на слонов у жителей страны Мацин, Браччолини замечает, что такой же способ охоты на этих зверей — приманка дикого самца с помощью прирученной самки — упоминается ещё Плинием (там же, p. 132). Описания религиозной жизни стран Южной и Юго-восточной Азии в передаче рассказа Конти у Поджо Браччолини примечательны тем, что характеризуют не только личные впечатления венецианского путешественника, но и попытку флорентийского гуманиста «приручить» вновь приобретённые знания. Браччолини пытался включить полученные им от путешественника сведения о общественной и духовной жизни Индии в собственное мировоззрение ренессансного мыслителя-гуманиста и почитателя античности. Большая часть того, что Браччолини знал об Индии до встречи с Конти, базировалась на античной традиции. Перед рассказом о путешествиях Конти, Браччолини утверждал, что Конти достиг земель, лежащих далеко за островом Тапробаной, «до которого, как известно из письменных свидетельств, не добирался никто из нас, кроме двоих: во-первых, командира флота Александра Великого, а во-вторых, римского гражданина во времена Тиберия Клавдия Цезаря» (Bracciolini, 1723, p. 127). Для гуманиста было важно подчеркнуть, что «мы» — это единая общность древних греков и римлян с его современниками, заново открывающими античную словесность. К разнообразным средневековым текстам, в которых Индия и Юго-Восточная Азия так или иначе нашли отражение, Браччолини не проявил заметного интереса. Он не обращался к таким энциклопедиям, как «Великое зеркало» доминиканца первой половины XIII в. Винченца из Бове, и игнорировал сведения европейских путешественников, сравнительно недавно бывавших значительно восточнее Тапробаны, которую Конти прямо отождествил с Суматрой, — гуманист не упомянул ни Одорико де Порденоне, посетившего в начале XIV в. Индию и Китай, ни даже Марко Поло (Chaudhuri, 2009, p. 270).

Напротив, Никколо Конти, вероятно, был хорошо знаком с книгой своего соотечественника Марко Поло и ещё до начала своего путешествия имел возможность почерпнуть из неё некоторые сведения об Индии и Юго-Восточной Азии.

В ряде описаний Конти прослеживается преемственность с «Книгой о разнообразии мира». К примеру, у Поло встречаются сведения о распространении в Индии астрономии и геомантии (Поло, 2012, с. 182), в отчёте Конти эти сферы знания описаны как прерогатива брахманов (Bracciolini, 1723, р. 142). В отчете Конти упоминаются два острова под названием Ява — Ява Большая и Ява Маленькая (Java Maior и Java Minor — вероятно, Ява и южная часть Суматры), отстоящие друг от друга на расстоянии 100 миль, окружности островов соответственно три и две тысячи миль (там же, р. 135). Практически те же самые данные о размерах Большой и Малой Явы сообщает Марко Поло: более трёх и более двух тысяч миль в окружности (Поло, 2012, с. 169, 172). В Китае Конти, очевидно, не был. Ещё в 1368 г. монгольская династия Юань была свергнута, но венецианский купец пребывал в уверенности, что Китаем до сих пор правят из города Камбалескья великие ханы (Bracciolini, 1723, р. 134). В описании китайской столицы у Конти можно проследить влияние рассказа Поло о Ханбалыке времён Хубилая.

Культурам Юго-Восточной Азии, как и Китаю, в отличие от Индии, заметного места в античной традиции не нашлось: сколько-нибудь достоверные сведения о них начали поступать в Европу лишь с XIII в. в сообщениях миссионеров, купцов и путешественников, главным образом благодаря появлению связующей разные концы Евразии Монгольской империи. Поэтому сведения о них для гуманиста Браччолини, по-видимому, мало интересовавшегося близкими ему по времени сочинениями о дальних странствиях, были определённым информационным вызовом. Однако, как мы увидим далее, страны, не отраженные в трудах античных писателей и географов, воспринимались Конти—Браччолини отнюдь не одинаково.

Один из ключевых элементов в образе Индии у Конти — это портрет брахманов. Индийские брахманы изображены у Конти—Браччолини образованными и добродетельными мудрецами: они прямо названы «родом/племенем философов» — «Philosophorum genus» (там же, р. 142). Примечательно, что у Плиния Старшего брахманы («Brahmanae») тоже именуется «племенем» (Pliny, 1961, vol. 2, р. 386). Конти отмечает праведность и мудрость брахманов, их познания в астрономии и геомантии и уверяет даже, что встречал философа, дожившего до трёхсотлетнего возраста (Bracciolini, 1723, р. 142). Под геомантией, скорее всего, Конти подразумевал индийское учение об организации пространства — вастувидья. Брахманы в отчёте венецианца изображаются также могущественными чародеями, способными вызывать и останавливать бурю (там же).

Цейлон представлялся венецианскому купцу республикой, которой правят знатные брахманы: «Острова управляются родом браммонов, которые считаются мудрее остальных людей. Браммоны — философы, посвятившие всю жизнь изучению астрологии и совершенствованию добродетельной жизни» (там же, р. 130). Конти подробно описывает царский двор империи Виджаянагар, но монархов на Цейлоне не упоминает, хотя, судя по всему, в образе брахманской

республики в его рассказе предстало тамильское индуистское царство Джафна на севере острова. Судя по описанию «государства философов» на Цейлоне, Конти весьма высоко оценивает способности брахманов к управлению. Известно, что костяк государственного аппарата Виджаянагара составляли именно брахманы. Ещё основатель державы Харихара I, проводя политику централизации, начал заменять наследственных глав округов назначаемыми из центра чиновниками (История Индии, 1968, с. 329).

На восприятие Цейлона как своеобразного государства философов у Конти, вероятно, повлияла государственная идеология Венецианской республики. В рассказе о Цейлоне Браччолини вряд ли искажает описание Конти, так как его собственные взгляды на благородство как черту, главным образом, нрава, а не крови противоречили принятым в Венеции воззрениям. Видный венецианский гуманист Лауро Квирина написал полемический трактат «О благородстве. Против Пождо Флорентийца» (O'Connell, 2004, p. 487). Склонность к созданию утопических картин Конти обнаружил и в беседах с Тафуром. Мифическое государство пресвитера Иоанна в Индии в его представлении — тоже олигархическая республика, в которой пресвитер Иоанн — не конкретный персонаж, а выборный магистрат, отдалённо напоминающий венецианского дожа. В рассказе Конти пресвитера выбирала коллегия из «двенадцати мужей, благородных по происхождению и добродетели» (Тафур, 2006, с. 91). Таким образом, в описаниях Конти отчётливо прослеживаются утопические мотивы, основанные на «венецианском мифе».

Брахманы в описании Конти—Браччолини не фигурируют как жрецы. В качестве индийских священнослужителей представлены «Vachali». Об этих жрецах сообщается, что они вегетарианцы и ограничиваются одной женой, которая после смерти мужа восходит на его погребальный костёр и, сгорая, никак не показывает свою боль (Bracciolini, 1723, p. 132). На восприятие Поджо Браччолини рассказов Конти о брахманах мог оказать влияние идеализированный образ индийских гимнософистов («нагих мудрецов») в античной литературе, в частности, в «Естественной истории» Плиния. Однако у Плиния брахманы упоминались лишь среди множества индийских «племён», покорённых Александром Македонским, а философами и подвижниками, способными постоянно смотреть на солнце, предстают другие — гимнософисты (Pliny, 1961, vol. 2, p. 520.), прообразом которых послужили, вероятно, джайны или адживики. Vachali в описании Конти противопоставляются брахманам, «племени философов» как «племя жрецов» (Bracciolini, 1723, p. 142). Если брахманы распространены по всей Индии, то Vachali у Никколо Конти — скорее локальная общность, связанная с городом Cambaitha (там же, p. 138). Под последним, по-видимому, Конти подразумевал важный торговый город Камбей в Гуджарате, современный Кхамбхат (Rubiy, 2000, p. 100).

Конти подробно рассказывал о повсеместно распространённой в Индии традиции самосожжения вдов — сати. Самосожжение вдов упоминается Конти

в описании столицы империи Виджаянагар: «В городе насчитывается 90 тысяч человек, способных носить оружие. Местные жители берут столько жён, сколько захотят, и те потом сжигаются вместе с [умершими — *Д.В.*] мужьями» (Bracciolini, 1723, р. 128). Далее купец говорил о многочисленных жёнах императора, их градации и участи, ожидающей вдов после смерти государя. «Их [виджаянагарцев — *Д.В.*] царь, — сообщал путешественник, — намного превосходит остальных. Он имеет двенадцать тысяч жен, из которых четыре тысячи следуют за ним повсюду пешком и заняты на кухне; столько же — в нарядах, украшенных богаче, ездят верхом. Остальные путешествуют в носилках, и из них две или три тысячи выбраны ему в жены, с условием того, что после смерти своего господина они добровольно бросятся в костёр, что считается для них великой честью» (там же, р. 129). По словам путешественника, жрец *Bachali* напутствует готовящуюся взойти на костёр вдову, призывая «презреть жизнь и смерть», и рассказывает об ожидающей её загробной жизни с мужем, полной неги и роскоши (там же, р. 141).

Сати у Конти — неотъемлемая часть образа жизни и рядовых горожан, и царского двора, и жрецов. В ярком описании сати в среде жрецов *Bachali* мы скорее видим восхищение мужеством и стойкостью жены, чем осуждение самоубийства, то есть Браччолини здесь, очевидно, более привержен античному идеалу добродетели, нежели типично христианскому. В таком восприятии *Bachali* у Конти—Браччолини прослеживается определённая симпатия. Поэтому причины различия между *Bachali* и брахманами-философами в данном источнике следует видеть в большом разнообразии жречества в зависимости от кастовой принадлежности, конкретной функции и региона. Разные роды брахманов классифицируются в зависимости от ранга каст, которым они служат в качестве домашних жрецов, причём выше всех в иерархии стоят учёные брахманы, которые вообще не служат (Дюмон, 2001, с. 95).

Сообщество с относительно схожим с бахали названием — это баккалы. В более поздних индийских источниках, в частности, эпохи Великих Моголов, баккалы — общее название купеческих каст (Ашрафян, 1987, с. 122). Гуджаратские банья, правда, относятся к варне не брахманов, а вайшьев. Возможно, под бахали Конти подразумевал именно их, учитывая такие особенности, как географическую привязку к Гуджарату и вегетарианство. С другой стороны, Конти нигде не называет бахали торговцами, они — *genus sacerdotum*. Вопрос об идентификации бахали остается открытым.

Особый интерес Никколо Конти проявил к праздникам, храмам и статуям богов. «По всей Индии почитаются боги, которым строят храмы, очень напоминающие наши, — рассказывает путешественник, — изнутри они расписаны разнообразными фигурами, а по торжественным дням украшаются цветами; в храмах стоят идолы — каменные, золотые, серебряные и из слоновой кости, некоторые из них достигают шести футов в высоту» (Bracciolini, 1723, р. 143). Конти прямо указывал на разнообразие молитв и жертвоприношений в Индии,

на подношения «по обычаю древних язычников» божествам угощений, которые после совершения ритуала раздавались беднякам (там же). Он оставил описание праздника колесниц в столице крупнейшей индуистской державы Юга: «В Виджаянагаре также в определённое время года устанавливают идола между двумя колесницами, в которых красиво наряженные девушки поют гимны богу, идола возят по городу в сопровождении множества людей. Многие, охваченные жаром своей веры, бросаются под колеса, чтобы быть раздавленными, что считается приятным богу» (там же, р. 144). За рассказом о празднике колесниц у Конти следует красочное описание праздника Холи, во время которого индийцы, громко смеясь, обливают шафрановой водой всех участников праздника, включая царя и царицу (там же, р. 144–145).

Кроме самоубийств на празднике колесниц в отчёте Конти упоминались и другие практики религиозного самоистязания. В городе Камбее, по свидетельству путешественника, жрецы перед идолами обращаются к народу с призывом оставить жизнь во имя богов. Один из распространённых способов культового самоубийства, после которого человека «считают святым», согласно Конти, — отсечение себе головы круглым железным предметом, закреплённым на шее и приводимым в движение ногами с помощью цепи после произнесения определённых слов (там же, р. 144).

Описывая сати или аскетические подвиги индуизма, Конти обычно не пытался дать оценку происходящему с точки зрения христианской морали, он старался указать, какой смысл им придавали сами индийцы. Конти проявил неподдельный интерес к индийской культуре, был открыт прекрасному в ней. Однажды венецианец был так заворожен «сладостным пением» индийской свирели, что индийцы, видя его восхищение, рассказали ему о том, что свирель подражает пению легендарной птицы *semenda*, способной возрождаться из пепла (там же, р. 147).

Может показаться странным, что Конти практически не говорил об индийских мусульманах, о могущественных мусульманских государствах, к примеру, о державе Бахманидов. В Индию Конти попал вместе с персидскими купцами. Он прекрасно знал арабский и персидский языки. Конти и его новые компаньоны дали друг другу клятву верности (там же, р. 128). Последнее говорит о том, что венецианец, очевидно, стал членом одной из персидских купеческих корпораций. Первым из индийских городов Конти посетил Камбей, находившийся под властью гуджаратских султанов из династии Музаффаридов. В то время Гуджаратским султанатом правил Ахмад-шах (1411–1443), основатель Ахмадабада — новой столицы государства и важного экономического центра (Алаев, 2003, с. 146). Правда, большая часть путешествий венецианца по Индии пришлась на южную её часть, где доминировала индуистская империя Виджаянагар, фигурирующая у Конти под названием *Bizenegalia* (Bracciolini, 1723, р. 128). Косвенно исламизация упоминалась в рассказе Конти о погребальных обычаях «передней Индии», которые резко контрастировали с кремацией, характерной для «центральной Индии» (по Конти, все территории между Индом

и Гангом). Конти описал величественные усыпальницы знати «передней Индии», над которыми сооружался роскошный павильон (там же, р. 141).

Конти упоминает индийских несториан, повествуя о своих путешествиях по империи Виджаянагар. О процветании этой христианской общины в данный период можно судить по сообщению Конти о несторианах в Майлапуре: «Еретики поклоняются телу Святого Фомы, которое с честью покоится в огромнейшей и красивейшей базилике. Они называются несторианами, и в этом городе их проживает до тысячи; они рассеяны по всей Индии так же, как евреи среди нас» (там же, р. 129).

Если нравы Индостана у Конти описаны с известной симпатией, то островной пояс Юго-Восточной Азии — Нусантара — изображен жестоким и неприветливым миром с изуверскими обычаями. Знакомство Никколо Конти с Нусантарой началось с Суматры (Sciamuthera). Венецианец отождествил с Тапробаной античных авторов именно её, а не Цейлон, фигурирующий под названием Saillana (там же, р. 130). Путешественник посетил здесь прославленный город-эмпорий, где провёл год, однако полагал, что на острове «мужи жестокие, а нравы грубые» (там же, р. 131). Путешественник пренебрежительно отозвался о внешнем виде горожан, утверждая, что и у мужчин, и у женщин огромные уши, оттянутые серьгами с драгоценными камнями. Жители Суматры носят льняные и шелковые одеяния до колен. В области Батех (очевидно, батаки) Конти отметил каннибализм и обычай охоты за головами: «В части острова, которую называют Батех, живут людоеды (Antroporphagi), которые постоянно воюют со своими соседями... Они обезглавливают пленных врагов, и, съев плоть, сохраняют их головы, используя их в качестве денег: если им нужно что-либо купить, то они расплачиваются одной или несколькими головами в зависимости от стоимости вещи. Тот, кто хранит дома много голов, считается богаче» (там же). На двух Явах, как утверждал Конти, жили «бесчеловечнейшие из всех и жесточайшие» люди на земле, для которых «убить человека — забава» («hominem occidere pro ludo est») (там же, р. 135). В рассказе путешественника о нравах яванцев содержится наиболее раннее свидетельство в западноевропейском источнике об амоке — сложном социально-психологическом феномене Нусантары.

Амок (амук) — состояние бешенства, необузданной ярости (Ревуненкова, 2008, с. 300), в источниках Нусантары он предстаёт в разных формах. Иногда — как чисто спонтанная вспышка агрессии, иногда — как процесс, до некоторой степени управляемый. Так, согласно хронике «Сулалат-ус-сулатин», сын министра Малаккского султаната тун Хусейн говорил своим противникам: «Если кто-нибудь оскорбит моего отца, я впаду в состояние амока» (там же, с. 372). Воображение Конти поразили обычай, согласно которому, несостоятельный должник, не желающий становиться рабом работодателя, выбегал на улицу с мечом, убивая всех встречных, пока сам не будет убит, после чего работодатель мог взыскать долг у убийцы должника (Bracciolini, 1723, р. 135). Очевидно, здесь мы имеем дело с ограниченно управляемой разновидностью амока, при которой

человек «запускает процесс» по собственной воле, но затем уже совершенно не в силах его остановить. Появляется закономерный вопрос: почему именно яванцы названы Конти бесчеловечнейшими, а не жители Виджаянагара или Гуджарата с обычаем сати и многочисленными самоубийствами на празднествах? Вероятно, здесь дело во многом в личных впечатлениях Конти, встретившего на Яве времён медленного упадка островной индуистской империи Маджапахит более воинственную, по сравнению с виденными им ранее, культуру. Немалую роль в негативном отношении венецианца к Яве с её культом меча (криса) могло сыграть то обстоятельство, что в самой Венеции ношение оружие было под запретом. Перо Тафур писал: «В этом городе никто никогда не носит оружия, под угрозой страшнейшего наказания, какие бы обстоятельства ни были, и ещё меньше дерзнул бы кто-нибудь прийти с оружием на совет» (Тафур, 2006, с. 159).

Для человека средневекового Запада стереотипным олицетворением насилия был мир ислама, тем более в период османской экспансии (Кардини, 2007, с. 150–151). Однако у Конти насилие не связывается с постепенным процессом исламизации Малайского архипелага, и это не отражено в его рассказах. Марко Поло, который посетил Суматру в 1292 г. и застал исламизацию Нусанатары в её начальной фазе, хотя и пишет о жителях Суматры, что «все они идолопоклонники», упоминает обращение в ислам «сарацинскими купцами» горожан царства Перлак на Суматре (Поло, 2012, с. 172). Поло чётко различает горожан и горцев (батаков). Последних Марко Поло уподобляет зверям, пишет о широко распространённом у них каннибализме, а религиозную жизнь суматранского горца характеризует не без доли иронии: «Как встанет утром, первое, что увидел, тому и молится» (там же, с. 173). Подобной дифференциации суматранцев по образу жизни и верованиям у соотечественника Поло через полтора столетия мы не встречаем. О религии жителей Суматры Конти лишь повторил скупую формулу, что они «все идолопоклонники» (Bracciolini, 1723, р. 131).

Несмотря на неоднократные характеристики народов Индии и Юго-Восточной Азии как идолопоклонников, в отчёте о путешествиях Конти видно стремление представить их носителями верований с определёнными чертами христианства. Уже упоминалось, что Конти находил индийские храмы очень похожими на европейские. Примечательно также утверждение Конти о сходстве домов и дворцов в городах Италии и Китая, жители которого, по мнению путешественника, «скромны, благовоспитанны и богаче жителей других стран» (там же, р. 134). Эта тенденция к поиску общего между странами «Индий» и Христианским миром ещё более заметна в описании страны Мацин. Царь Мацина, по свидетельству Никколо Конти, держал десять тысяч боевых слонов (там же, р. 132), и, скорее всего, Мацин Конти — это сиамское государство Аюттия. Попыток выявить различие между индуизмом и буддизмом в рассказах Конти—Браччолини не просматривается. Конти передаёт текст утренней молитвы жителей Мацина: «Бог тройственный и закон Его, храни нас» («Deus trinus et lex ejus eadem, nos tuere») (там же, р. 133). Скорее всего, христианскую Троицу

Конти напомнила буддийская формула трёх драгоценностей учения: «Будда, дхарма и сангха». За этим преобразованием трех сокровищ буддизма в Троицу в тексте Браччолини, очевидно, стоят не только трудности для Конти понимания чужих языка и верования, но и стремление папского секретаря к поиску в верованиях язычников с рафинированной культурой идей, хотя бы отдалённо напоминающих христианские и, следовательно, придающих этим верованиям интеллектуальную легитимность при включении сведений о них в гуманистический дискурс. Подобным образом итальянские гуманисты XIV—XV вв. стремились примирить и совместить вновь открытое наследие античной культуры с христианством. Флорентийский неоплатоник Марсилио Фичино (1433—1499) писал о мудрецах Греции и Рима: «Ибо что иное заключено в них, помимо поклонения единому Богу и предписаний нравственной жизни?» (Черняк, 2005, с. 266).

В отношении Никколо Конти и Поджо Браччолини к религиозной ситуации в обширном регионе Южной и Юго-Восточной Азии можно отчётливо проследить три основных тенденции. Во-первых, Индия воспринималась как страна, чьими чудесами восторгались античные авторы, — как некий живой и едва ли не вечный свидетель, заставший и переживший ушедшую греко-римскую культуру. Многобожие индийцев для Браччолини близко к язычеству древних греков и римлян, оно сопровождается добродетельной философией брахманов, искусством и изысканной архитектурой, а не «антропофагией» и охотой за головами, как у суматранских батаков. Во-вторых, поиск сходства увиденной экзотической действительности с Христианским миром: автор отчёта не только увидел в индуистских храмах сходство с христианскими, но и «нашёл» в буддийской молитвенной формуле подобие Троицы. В-третьих, городская культура, тончённость искусства и образа жизни являются в отчёте Конти основным критерием положительного отношения к Другому. Отсутствие упоминания о той или иной стране в греко-римской традиции все же не перекрывало ни у путешественника, ни у гуманиста интерес к ней. Собранные Конти данные о Востоке имели большое значение в деле приращения географического знания Запада на заре Великих географических открытий, оказали огромное влияние на формирование ренессансного дискурса о Востоке. Этому немало способствовали личные качества Конти: его купеческий прагматизм сочетался с открытостью другим культурам и желанием их понять.

Сокращения

SOAS — School of Oriental and African Studies.

Литература

- Алаев Л.Б. Средневековая Индия. СПб., 2003.
Ашрафян К.Э. Дели: история и культура. М., 1987.
Барбаро и Контарини о России. К истории итало-российских связей в XVI в. / Вступ. статья, подг. текста, пер. и комм. Е.Ч. Скржинской. Л., 1971.
Дюмон Л. Homo hierarchicus: опыт описания системы каст. СПб., 2001.

- История Востока. Т. 2: Восток в средние века. М., 1999.
- История Индии в средние века. М., 1968.
- Кардини Ф. Европа и ислам: история непонимания. СПб., 2007.
- Поло М. Книга Марко Поло / Предисл. В.В. Бартольда. М., 2012.
- Ревуненкова Е.В. Сулалат-ус-салатин: малайская рукопись Крузенштерна и её культурно-историческое значение. СПб., 2008.
- Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006.
- Тафур П. Странствия и путешествия. М., 2006.
- Хенниг Р. Неведомые земли. Т. 4. М., 1963.
- Черняк И.Х. Сотериология Фомы Аквинского и ренессансные представления о спасении праведных язычников // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени. Вып. 5 / Под ред. Г.Е. Лебедевой. СПб., 2005. С. 262–267.
- Bracciolini P. *Historiae de varietate fortunae libri quatuor*. Paris, 1723.
- Breazeale K. Editorail Introduction to Niccolò de' Conti's Account // SOAS Bulletin of Burma Research. 2004. Vol. 2. № 2. P. 100–109.
- Chaudhuri S. *India Recognita: The Travels of Nicolò de' Conti // Oriente e Occidente nel Rinascimento* / ed. Luisa Secchi Tarugi. Milan, 2009. P. 236–278.
- O'Connell M. The Venetian Patriciate in the Mediterranean: Legal Identity and Lineage in Fifteenth-Century Venetian Crete // *Renaissance Quarterly*. 2004. Vol. 57. № 2. P. 466–493.
- Peebles P. *The History of Sri Lanka*. London, 2006.
- Pliny the Elder. *Natural History* / with an English translation by H. Rackham. Vol. 2, Libri III–VII. London: 1961.
- Rubiés J.-P. *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250–1625*. Cambridge, 2000.

Summary

D.V. Vozchikov

Religions of India and Southeast Asia in Niccolò de' Conti's Account

This article observes the image of diverse religious life of the vast region of South and Southeast Asia in the account of Niccolò de' Conti (ca. 1395–1469), a Venetian merchant, who travelled to India, Indochina and Nusantara in 1420–1430s. The narrative about his voyage was recorded by the papal secretary and Florentine humanist Poggio Bracciolini, who also compared Conti's evidence with Pliny's description of India. Conti described the Indian and Ceylonese Brahmins, which he considered the noble philosophers, Hindu festivals and sacrifices, the Nestorian community in India, headhunting among the Bataks, but didn't mention the spread of Islam in the region.

Key words: Niccolò de' Conti, Poggio Bracciolini, the Republic of Venice, the history of India, the Brahmins, Hinduism, Renaissance, humanism, orientalism, the history of Sri Lanka, the history of Indonesia, the history of Thailand.

Д.В. Возчиков

Философы или жрецы? Брахманы в описании венецианского путешественника Никколо Конти

Статья освещает источники, отразившие сведения об Индии, полученные венецианским купцом Никколо Конти (ок. 1395—1465 гг.) посетившем Индию и страны Юго-Восточной Азии в 1420—30-е гг. В 1444 г. Конти доложил о своих странствиях папскому секретарю Поджо Браччолини. Он включил рассказ о путешествиях Конти в трактат «О превратностях судьбы». Установлено, что Конти определяет брахманов как философов («genus philosophorum») и чародеев и не упоминает за ними каких-либо жреческих функций. Венецианский путешественник приписывает роль жрецов другой группе — т.н. «бахали». В записи Поджо Браччолини они названы «genus sacerdotum». Приведены аргументы, характеризующие сообщение Конти как вежу не только в приращении географических знаний европейцев, но и в развитии ориенталистского дискурса.

Ключевые слова: Никколо Конти, Поджо Браччолини, Венецианская республика, история Индии, брахманы, Ренессанс, гуманизм, ориентализм, история Шри-Ланки.

Венецианский купец Никколо Конти (ок. 1395—1469 гг.) почти четверть века путешествовал по странам Востока. Конти удалось посетить арабский мир, Индию и ряд государств Юго-Восточной Азии. Рассказы путешественника о странствиях по Востоку дошли до нас в изложении флорентийского гуманиста и секретаря папы Евгения IV Поджо Браччолини, включившего их в четвёртую книгу «Истории о превратности судьбы» (Bracciolini, 1723), и идадьго из Кастилии Перо Тафура (Тафур, 2006).

Перед тем, как поведать читателю о приключениях венецианца на Востоке, Браччолини восторженно отмечает, что Конти достиг земель, лежащих далеко за островом Тапробаной, «до которого, как известно из письменных свидетельств, не добирался никто из нас, кроме двоих: во-первых, командира флота Александра Великого, а во-вторых, римского гражданина во времена Тиберия Клавдия Цезаря, причём и того, и другого к острову вынесла буря» (Bracciolini, 1723, р. 127). Тапробана античных авторов — название Шри Ланки, происходящее, очевидно, от местного Тамбапанни: «цвета медного листа» (Краснодембская, 2003, с. 7). История о римском гражданине — вольноотпущеннике некоего Анния Плокама, попавшем во время принципата Клавдия ко двору царя Тапробаны, приводится в «Естественной истории» Плиния Старшего (Pliny, 1961, v. 2, L. VI, p. 84). Плиний также упомянул тапробанское посольство

в Рим во главе с Рахией, снаряженное царём вскоре после встречи с вольноотпущенником, и включил в «Естественную историю» те сведения об острове, которые римляне получили благодаря этому посольству: в частности, Плиний представил Тапробану государством, в котором ни у кого нет рабов, а народ избирает царя «по старости и кротости» (там же, р. 89).

Конти гораздо меньше, чем, к примеру, Марко Поло, привлекали военные и политические сюжеты. Особый интерес венецианец XV в. проявил к торговле, обычаям, нравам и верованиям далёких стран и, в частности, к образу жизни индийских брахманов. Очевидно, перед тем как оказаться на страницах «О превратностях судьбы», сведения Конти вновь прошли отбор: гуманиста Поджо более всего интересовала духовная жизнь далёких стран, и он явно старался соотнести данные путешественника с античными источниками. Идеализированное описание брахманов («Brammones») в передаче рассказа Конти у Поджо Браччолини примечательно тем, что характеризует не только личные впечатления венецианского путешественника, но и попытку флорентийского гуманиста «приручить» вновь приобретенные знания. Браччолини пытался включить полученные им от Конти сведения об общественной и духовной жизни Индии в собственное мировоззрение ренессансного мыслителя-гуманиста и почитателя античности. Большая часть того, что Браччолини знал об Индии до встречи с Конти, базировалось именно на античной традиции. На восприятие Поджо Браччолини рассказов Конти о брахманах, очевидно, оказал влияние образ индийских гимнософистов («нагих мудрецов») в античной литературе, в частности, в «Естественной истории» Плиния, которого Поджо ещё не раз упомянет на страницах своего труда (Bracciolini, 1723, р. 23, 132).

Восприятие европейцами индийской цивилизации на разных этапах развития западного знания о ней, начиная с античности, сопровождалось разнообразными и весьма любопытными рассуждениями о социальной структуре Индии. Видный французский индолог Луи Дюмон отмечает, к примеру, что слово «casta», по-видимому, употреблялось испанцами в значении «раса», и по отношению к Индии применялось португальцами с середины XV в., а в английском и французском языках долгое время не различали касту и племя и смешивали кастовую систему с древним разделением индийского общества на четыре варны (Дюмон, 2001, с. 45–46).

Брахманы, члены высшей варны, изображаются у Конти—Браччолини образованными и добродетельными мудрецами: они прямо названы «родом/племенем философов» («Philosophorum genus») (Bracciolini, 1723, р. 142). Примечательно, что у Плиния брахманы («Brahmanae») также именуется «племенем» (Pliny, 1961, v. 2, L. VI, р. 64). Конти отмечает праведность и мудрость брахманов, их познания в астрономии и геомантии, и уверяет даже, что встречал философа, дожившего якобы до трёхсотлетнего возраста (Bracciolini, 1723, р. 142). Под геомантией, скорее всего, Конти подразумевал традиционное индийское учение об организации пространства — вастувидья. Брахманы в отчёте

венецианца предстают не только философами, но и могущественными чародеями, способными вызывать и останавливать бурю (там же).

В рассказах Конти прослеживаются мотивы социальной утопии. Общество Цейлона видится ему республикой, которой правят знатные брахманы: «Острова управляются родом браммонов, которые считаются мудрее остальных людей. Браммоны — философы, посвятившие всю жизнь изучению астрологии и совершенствованию добродетельной жизни» (там же, р. 130). Конти подробно описывает царский двор Виджаянагара, но монархов на Цейлоне он не упоминает, хотя именно в первой половине XV в. царь Паракрамабаху VI (1412—1467 гг.) сумел возродить единое сингальское государство. На подобное восприятие Цейлона у Конти, возможно, повлиял республиканский идеал венецианской олигархии. Подобного рода склонность к созданию идеализированных картин далёких стран, с ярко выраженными чертами политической утопии, Конти обнаружил в беседах с Перо Тафуром на обратном пути в 1436 г., за восемь лет до отчёта папскому секретарю. Легендарное государство пресвитера Иоанна в Индии в его представлении — тоже скорее олигархическая республика, в которой пресвитер Иоанн — титул правителя, избираемого коллегией из «двенадцати мужей, благородных по происхождению и добродетели» (Тафур, 2006, с. 99—100).

Какое из государственных образований Цейлона первой половины XV в. может быть отождествлено с описанным Конти государством брахманов? По всей видимости, «благороднейший остров» под властью брахманов у Конти — это тамильское индуистское государство Джафна, признававшее верховную власть Виджаянагара. Царство Джафна располагалось на одноимённом полуострове в северной части Шри Ланки, обладало мощным флотом и доминировало на острове до начала XV в. Брахманы не были коллективными властителями страны, как их изобразил Конти, однако они были влиятельны в Джафне и пользовались покровительством царской власти династии Арья Чакаравати (Peebles, 2006, р. 32). Сингальское буддийское государство Котте во главе с Паракрамабаху VI соперничало с Джафной за контроль над всем Цейлоном и в 1450 г. поглотило её. Отношения с Виджаянагаром, сюзереном Джафны, у Котте также были враждебными.

В рассказе о Цейлоне Браччолини вряд ли искажает описание Конти, так как его собственные взгляды на благородство как черту нравов, а не крови были полной противоположностью венецианской концепции. Показательно, что венецианский интеллектуал Лауро Квирины написал трактат «О благородстве. Против Поджо Флорентийца» (O'Connell, 2004, р. 487).

Характерно, что в описании Конти—Браччолини брахманы не фигурируют в качестве жрецов. В качестве индийских священнослужителей представлены «Vachali»: об этих жрецах сообщается, что они — вегетарианцы и ограничиваются одной женой, которая после смерти мужа восходит на его погребальный костёр и, сгорая, никак не показывает свою боль (Bracciolini, 1723, р. 132). У Плиния

брахманы, наоборот, упоминаются лишь среди множества индийских «племён», покорённых Александром Македонским, а философами и подвижниками, способными постоянно смотреть на солнце, предстают гимнософисты (Pliny, 1961, v. 2, L. VII, p. 22). «Bachali» в описании Конти противопоставляются брахманам, «племени философов», как «племя жрецов» (Bracciolini, 1723, p. 142). Если брахманы распространены по всей Индии, то «Bachali» у Никколо Конти — скорее локальная общность, связанная с городом Cambaitha (там же, p. 138). Под последним, по-видимому, Конти подразумевал важный торговый город Камбей в Гуджарате, современный Кхамбхат.

В чём же причина такого разрыва в рассматриваемом нами источнике брахманов от их главной функции в индийском социуме? Испанский исследователь Х.П. Рубиес полагает, что именно Поджо Браччолини пытался, вопреки подлинным рассказам Конти, отделить философов от жрецов «идолопоклоннических» культов (Rubiés, 2000, p. 106). Вероятно, описание ряда кровавых «идолопоклоннических» обрядов индийцев действительно могло, как казалось Браччолини, разрушить благостный образ добродетельных и мудрых философов. С этим образом слабо увязывалась картина пышного празднества в Виджаянагаре, на котором молящиеся бросались под колесницу «идола» (Bracciolini, 1723, p. 144).

Конти подробно рассказывает о повсеместно распространённом в Индии обычае самосожжения вдов — сати. По словам путешественника, жрец, именуемый «Bachali», напутствует готовящуюся взойти на костёр вдову, призывая женщину «презреть жизнь и смерть», и рассказывает об ожидающей её загробной жизни с мужем, полной наслаждений и роскоши (там же, p. 141).

Однако описание этого индийского обычая у Конти не увязывается с выводами Рубиеса. В ярком описании сати в среде самих «Bachali» мы скорее видим восхищение мужеством и стойкостью жены, чем осуждение самоубийства, то есть Браччолини здесь более привержен античному идеалу добродетели, нежели типично христианскому. В таком восприятии «Bachali» у Конти — Браччолини прослеживается определённая симпатия. В негативных, пугающих тонах Конти, а вслед за ним и Браччолини, изобразил яванцев с их культом меча (криса), амоком (Конти первым из европейцев описал амок на Яве, когда несостоятельный должник выбежал из дома с обнажённым крисом и устроил на улице резню) и кровавыми воинскими забавами (там же, p. 135), но отнюдь не индийских жрецов. Многобожие последних для Браччолини ближе к язычеству древних греков и римлян, оно сопровождается философией брахманов, а не «антропофагией» и охотой за головами, зафиксированными Никколо Конти у жителей области Батех на Суматре (очевидно, батаки) (там же, p. 131). Поэтому причины разрыва между «Bachali» и брахманами-философами в данном источнике следует видеть не только в некоторых устрашающих, на взгляд европейца, обрядах, но и в большом разнообразии жречества в зависимости от кастовой принадлежности, конкретной функции и региона. Роды брахманов классифи-

цируются в зависимости от ранга каст, которым они служат в качестве домашних жрецов, причём выше всех в иерархии стоят учёные брахманы, которые вообще не служат (Дюмон, 2001, с. 95). Учитывая сложность иерархической структуры индуистского общества, не удивительно, что высшие брахманы в описании Конти не связываются со жреческими обязанностями.

Сообщество с относительно схожим с «бахали» наименованием — баккалы. В более поздних индийских источниках, в частности, эпохи Великих Моголов, это общее название купеческих каст (Ашрафян, 1987, с. 122). Гуджаратские банья, правда, относятся к варне не брахманов, а вайшьев. Возможно, под «бахали» Конти подразумевал именно их, учитывая такие особенности, как географическую привязку к Гуджарату и вегетарианство. С другой стороны, Конти не называет «бахали» торговцами, они — *genus sacerdotium*. Вопрос об идентификации «бахали» остаётся открытым.

В записи Поджо Браччолини рассказов Конти об Индии брахманы — это идеализированный образ добродетельных философов, способных мудро управлять государством и наделённым сверхъестественным могуществом. Очевидно, немалую роль в формировании у собеседника этой утопической картины сыграл сам венецианский купец, который в своём рассказе перенёс на Цейлон политический идеал Венецианской республики.

Исследуя истоки европейского ориенталистского дискурса, Эдвард Саид писал: «Существуют некие очки, через которые воспринимают Восток, они задают язык, восприятие и форму общения между востоком и западом... Ситуации предстают уже ни как полностью новые, ни как абсолютно известные, появляется опосредующая категория — категория, позволяющая людям воспринимать новое (то, с чем они сталкиваются впервые) как версию известного прежде» (Саид, 2006, с. 92–93). Браччолини пытался «приручить» новую информацию об Индии, встроить её в своё представление о далёкой и экзотической восточной стране, базирующееся на античной традиции, которая хранила сведения об Индии, какой её воспринимали греки и римляне за почти полторы тысячи лет до путешествия Конти. Среди наиболее ярких образов Индии, отразившихся в античной традиции и воспринятых флорентийским гуманистом, были индийские «гимнософисты», подвижники и философы. Их чертами Браччолини старался наделить «браммонов» из рассказов венецианца об Индии, воспринимал сведения, полученные от Конти, не только как отчёт купца и путешественника, но и как встречу с «живыми свидетелями» мира, запечатлённого античной традицией. Со свойственной скрупулезностью и добросовестностью гуманист едва ли позволял себе искажения рассказа Конти, однако, пользуясь унаследованным от античности дискурсом об Индии, создавал весьма причудливую репрезентацию. Портрет брахманов у Конти—Браччолини — один из характерных образов, обозначающих итальянский гуманизм и Ренессанс как важный самостоятельный этап в формировании европейского ориентализма.

Литература

- Аирафян К.Э. Дели: история и культура. М., 1987.
- Дюмон Л. Homo hierarchicus: опыт описания системы каст. СПб., 2001.
- Краснодембская Н.Г. Будда, боги, люди и демоны. СПб., 2003.
- Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006.
- Тафур П. Странствия и путешествия. М., 2006.
- Bracciolini P. *Historiae de varietate fortunae libri quatuor*. Paris, 1723.
- O'Connell M. Venetian Patriciate in the Mediterranean: Legal Identity and Linage in Fifteenth-Century Venetian Crete // *Renaissance Quarterly*. 2004. Vol. 57. № 2. P. 463–489.
- Peebles P. *The History of Sri Lanka*. L., 2006.
- Pliny the Elder*. *Natural History* / with an English translation by H. Rackham. Vol. 2, Libri III–VII. L., 1961.
- Rubiés J.P. *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250–1625*. Cambridge, 2000.

Summary

D.V. Vozchikov

Philosophers or Priests? The Brahmins in Niccolò Conti's Description

Niccolò Conti (c. 1395–1465) was a Venetian merchant, who travelled to India and Southeast Asia in 1420–1430s. In 1444, Conti related his travels to the papal secretary Poggio Bracciolini. This narrative about Conti's voyages and adventures was included in Poggio's treatise «On the Vicissitudes of Fortune». In his description of the Brahmins, Conti defines them as philosophers («**genus philosophorum**») and sorcerers and doesn't mention any priestly functions of the Brahmins. The Venetian traveller ascribes the functions of the priests to another group, so-called **Bachali**. In Poggio's record they are called «**genus sacerdotum**». Conti's account was an important milestone not only for the increase of European geographical knowledge, but also for the development of the orientalist discourse.

Key words: Niccolò Conti, Poggio Bracciolini, the Republic of Venice, the history of India, the Brahmins, Renaissance, humanism, orientalism, the history of Sri Lanka.

Л.Б. Четырова

Имение князей Тюменей в межкультурном ландшафте (по материалам письменных источников)

В статье рассматривается вопрос об интеграции калмыцкой элиты в русскую культуру на примере княжеской семьи Тюменей, описывается история этой семьи, причины, побудившие их перейти к оседлому образу жизни. Основываясь на материалах архивных документов и других письменных источниках, автор анализирует культурную и хозяйственную деятельность князей.

Ключевые слов: калмыки, джунгары, князья Тюмени.

*«Имя князя Тюменева займёт некогда
почётное место в истории хозяйства
Калмыцкого народа»*

Путешественник, плывущий вниз по Волге на корабле, обратит внимание на высокую башню буддийского храма, стоящего на берегу реки километрах в семидесяти от Астрахани. До революции здесь располагалось имение калмыцких князей Тюменей, вошедших в историю России как герои Отечественной войны 1812 г. Сегодня здесь располагается село с ничего не говорящим названием Речное, в котором практически нет калмыков¹.

Князья Тюмени, сохраняя приверженность калмыцкой культуре и приобретая опыт знакомства с европейской культурой за время участия в заграничных походах русской армии, активно проводили политику интеграции в русскую культуру. Имение князей как нельзя лучше выражало феномен пограничного состояния калмыцкой элиты, стремящейся сохранить себя и свою идентичность в русском окружении. Экзотичность имения, а вместе с тем его имидж успешного опыта аккультурации, привлекала внимание всех путешественников, прибывавших в Астрахань. Астраханские власти направляли туда всех своих именитых гостей, таких как члены императорской семьи, военачальник А.В. Суворов-Рымникский, американец Сеймур Шиф, писатель Александра Дюма («Смерть и похороны нойона»).

Предыстория имения как оседлого поселения калмыцких владельцев достаточно любопытна, если рассматривать её в контексте русско-джунгарских, русско-

¹ В непосредственной близости от храма (хурула) располагаются дома потомков липован, вернувшихся в Россию в конце 1950-х гг. по программе репатриации соотечественников из Румынии. Сами липоване говорят, что калмыки никогда не строили свои дома вблизи храма.

китайских и русско-калмыцких отношений второй половины XVIII в. Основателем семьи был Тюмень Джиргалан, получивший своё имя по названию сибирского города, в котором он родился в семье джунгарского нойона Деджита, пришедшего в пределы России в период разгрома Джунгарского ханства. Воюя с джунгарами, летом 1756 г. маньчжурская армия вышла на линию русских пограничных крепостей, что вызвало озабоченность русских властей. Для того чтобы оценить ситуацию, властям необходима была информация, полученная из первых рук. У джунгар, ослабленных войной и внутренними раздорами, приведшими к гибели ханства, не было выбора, кроме как просить русского подданства. Часть джунгар и их подданных — южных алтайцев — обратились с прошением о русском подданстве, которое им было дано. Власти обусловили разрешение предоставить подданство необходимостью принять православие. Для этого новых подданных решено было направить в Ставрополь-на-Волге.

Среди перешедших в подданство Её императорского Величества были весьма влиятельные фигуры, такие как Норбо Данжин, двоюродный брат одного из последних правителей Джунгарии Амурсаны, нойон Деджит. Естественно, что прибытие видных фигур джунгарской элиты было обставлено соответствующим образом, согласно этикету того времени. Они получили воинские чины и были одарены деньгами, дорогими тканями (ГАОО. Ф. 3. Оп. 1, д. 4, л. 227). В секретном Указе Коллегии иностранных дел оренбургскому губернатору Тевкелеву говорится, что Норбо Данжин информировал русских о последних джунгарских событиях, о судьбе владельцев, рассказал о родословных джунгарских родов (ГАОО. Ф. 3. Оп. 1, д. 1, л. 197–205).

Интерес Коллегии иностранных дел к джунгарам состоял также в том, чтобы вернуть в русское подданство 15 тысяч семей *торгоутских* калмыков. Дело в том, что в 1701 г. произошел бунт сыновей Аюки хана против отца, уличённого в прелюбодеянии с невесткой. Один из сыновей Аюки Санжип под влиянием своей жены джунгарки увёл подвластных ему калмыков в Джунгарию, где хан Цеван-Рабтан отнял их, с позором отправив Санжипа назад к отцу. Заинтересованность Коллегии в возвращении калмыков была настолько великой, что чиновников не смущал вопрос о том, те ли это калмыки, что принадлежали Санжипу? Для того чтобы укрепить границы с Китаем, Коллегия решила принять в российское подданство всех калмыков, кочевавших вдоль неё. Китайцам было направлено уведомление, что «впредь *зенгорцы* будут приниматься в подданство» (ГАОО. Ф. 3. Оп. 1, д. 1, л. 199).

Часть джунгар, прибывших в Россию, направилась в Ставрополь-на-Волге, где они были крещены, другая часть откочевала в Астрахань. Среди них был нойон Деджит. Однако он вскоре умирает, и его вдову с разрешения хана Дондук-Даши берёт в жены хошеутовский нойон Замьян. Именно Замьян выразил желание поселиться оседло.

Каковы же были причины, пробудившие у Замьяна такой мотив — *жить на русском порядке*? Как это часто случалось в среде калмыцкой, да и вообще,

монгольской элиты, свою роль сыграли честолюбие и конкуренция между владельцами. Об этом писал Ю. Лыткин, анализируя *начатки оседлости* в среде калмыков, в качестве причин перехода Замьяна к оседлому образу жизни. Он выделял, во-первых, знакомство Замьяна с *удобствами оседлой жизни*, а также *зависть* этого хошеутовского владельца, который причислял себя к потомкам младшего брата Чингис-хана Хасара, к торгудским владельцам, потомкам Аюки-хана (Лыткин, 1862). Таковы причины субъективного характера.

В 1763 г. нойон Замьян по совету своего приятеля астраханского губернатора Бекетова едет в Санкт-Петербург и подаёт прошение, в котором выражает желание *жить на русском порядке* (Лыткин, 1862). Нойон Замьян едет в Москву вместе с женой и 9-летним пасынком Тюменем Джиргаланом. Их представляют императрице Екатерине II и по повелению последней оставляют на некоторое время жить в Санкт-Петербурге. Мальчик заболевает там оспой, императрица посылает к нему для лечения двух придворных врачей. По возвращении в Астрахань, выполняя пожелание императрицы, его отдают в русскую школу для обучения грамоте и письму (Сказание, 1969, с. 44–45).

Таким образом, основатель семьи князей Тюменей был грамотен, говорил по-русски и был знаком не только с русским бытом, но и с придворной жизнью русских государей.

К объективным причинам относится политика русского правительства в отношении кочевников-калмыков. В долгосрочной перспективе ставилась задача христианизации кочевников и их седиментация. Однако практическая реализация этой задачи осуществлялась с учётом конкретной политической и военной обстановки, в которой находилась молодая Российская империя. Калмыки вошли в состав российского государства в начале XVII в., столетием позже стали появляться поселения калмыков, обращённых в православие. Самым крупным поселением была крепость Ставрополь-на-Волге, основанная в 1737 г. Надо сказать, что в тот период русские власти не спешили с полным переводом калмыков на оседлость. Об этом можно заключить, читая решение администрации относительно прошения владельца Замьяна о поселении и строительстве для него дома.

Давая согласие, Коллегия иностранных дел в то же время подчёркивает «поселение целого калмыцкого народа совсем бесполезным» по причине «удобства калмыков к защите границ» (НАРК. Ф. 9. Оп. 4, д. 1521, л. 23). В качестве аргумента приводится, что калмыки «расположением своим по степям и переходением с места на место служат некоторым прикрытием здешним пограничным жилищам от соседних варварских народов, в том самом и собственную свою находят безопасность» (там же). Иначе говоря, на тот момент калмыки были нужны правительству в качестве пограничных иррегулярных войск.

Понимая это, калмыцкие владельцы довольно успешно стали участвовать в игре политических элит — российской и калмыцкой. Случай нойона Замьяна наглядно демонстрирует этот процесс.

В реализации своей практической политики в отношении кочевников имперская администрация проявляла гибкость, учитывая религиозный фактор. Привлекательность калмыков в глазах администрации состояла в том, что в отличие от других кочевников, исповедовавших ислам, калмыки были буддистами. Правительство, используя калмыков, стремилось не допустить соединения киргиз-кайсаков с «однозаконными кубанскими народами» (там же). Власти опасались, что ногайцы могут навсегда остаться в угодьях между Астраханью и Кизляром, так как перестанут опасаться калмыков, ставших оседлыми.

Иначе говоря, калмыцкий нутук был своего рода передвижной границей, одновременно и пограничной заставой, и самой границей. Калмыцкий улус был не только хозяйственной единицей, но и единицей войска, а каждый взрослый мужчина был не только главой семьи как хозяйственной единицы, но и воином.

Создавая империю *многочисленных народов разных вер и обыкновений* строители империи проявляли достаточно гибкости в своих отношениях с кочевниками — будущими подданными империи (там же, л. 28).

Власти рассматривают прошение Замьяна как начало эксперимента, который позволит «сделав первый опыт узнать, сколько и впредь в том успехов надеяться можно и продолжать ли сие намерение по ожидаемой из того пользе или буде противное из того окажется по легкомысленному состоянию сего народа, и совсем его оставить» (там же, л. 24).

Итак, Коллегия иностранных дел принимает решение о выделении земли и строительстве домов для владельца Замьяна и его людей. На строительство домов, заготовку дров, сена и другие расходы астраханскому губернатору выделялось из астраханских доходов по 3000 рублей в год» (там же, л. 27).

Так же, как в случае со ставропольскими калмыками, калмыки должны были селиться вместе с русскими, у которых они должны были учиться навыкам оседлой жизни — «приготовлению себе дров и сена и к заведению садов». Для этого в урочище Коровья Лука переводились 250 казаков из Астрахани (там же, л. 26—27). Так было положено начало строительству казачьих станиц Лебяжинской, Косикинской, Сероглазинской, Замьянской. Поселения создавались для совместного проживания калмыков и русских, как место аккультурации калмыков. Забегая вперёд, следует сказать, что отношения с русским населением у калмыков долго не складывались. Главная причина здесь заключалась в правах на землю. По мере заселения волжского Понизовья отношения оседлого русского, в основном казачьего населения с калмыками обострялись. Предметом вожделения казаков были калмыцкие земли. Последний генерал-губернатор Астрахани казачий генерал И.А. Бирюков, сам уроженец станицы Грачевской, писал в своей «Истории Астраханского казачьего войска»: «Станицы Косикинская, Михайловская, Копановская, Грачевская ожидали пополнения своих наделов из калмыцкой степи. Получить здесь весь свой дополнительный надел или хотя бы часть его, как мы уже знаем, составляло заветную мечту всех станиц от Черноярской

до Дурновской» (Бирюков, 1911, с. 677). Войсковая поземельная комиссия неоднократно поднимала вопрос об этом, но получила отказы от Министерства государственных имуществ в 1846 и 1855 гг. По словам И.А. Бирюкова, владельцы калмыцкого народа заявили решительный протест, так как калмыки владели землями на правах собственности (там же). По словам этнографа Ю. Лыткина, калмыки и казаки даже через сто лет *сообща не живут из-за столкновений между калмыками и казаками* (Лыткин, 1862).

Итак, честолюбие нойона Замьяна было удовлетворено, так как будучи в фаворе у астраханских властей, он стал владельцем Хошеутовского улуса. Произошло это после ухода большей части калмыков во главе с ханом Убаши в 1771 г. в Джунгарию. Замьян был одним из немногих, кто не захотел уходить и занял проправительственную позицию, информируя власти о планах хана.

Права на владение улусом он оставил в 1773 г. своей жене Эльзята Орошху и пасынку Тюменю Джиргалану. По данным академика Фалька, в 1770 г. в Сероглазинской станице находилось 30 кибиток крещёных калмыков. Фальк ещё застаёт в Замьянской станице вдову Замьяна Эльзята Орошху, мать князя Тюменя Джиргалана. Он характеризует её как женщину честолюбивую, умную, решительную (Записки, 1824, с. 143).

Так потомок хойтских нойонов Тюмень Джиргалан стал наследным владельцем Хошеутовского улуса. Став владельцем улуса, Тюмень Джиргалан перевёл ставку на левый берег Волги из-за того, что «необузданные казаки теснили калмыков и по-своему показывали им своё предводительство и вспоможение» (Бирюков, 1911, с. 48).

В рапорте Главного пристава калмыцкого народа от 5 января 1822 г. говорится о том, что у полковника Тюменя устроен «большой деревянный хурул и при оном 3-х этажный деревянный дом, в коем он зимует, и при нём образована из калмык европейская музыка. Последуя ему, некоторые из зайсангов устроили для себя деревянные дома... садами обзавелись, делают виноградные вина. Сверх того сеют горчицу, овёс, картофель и, по моему советованию, вознамерились завести суконную фабрику» (ГААО. Ф. 822. Оп. 1, д. 181, л. 2).

Имение стало центром культурной жизни астраханских калмыков. В ознаменование победы русского оружия над Наполеоном и в знак дружбы с русским народом полковник Сербеджаб Тюмень, командир Второго Астраханского Калмыцкого полка, участвовавшего не только в Отечественной войне 1812 г., но и зарубежных походах русской армии, и его брат Батур-Убаши, также участник войны, принимают решение построить буддийский храм. Автором проекта стал Батур-Убаши, а его консультантом буддийский монах Гаван-Джимбе. В своё время Батур-Убаши поразило композиционное решение Казанского собора в Санкт-Петербурге (арх. Воронихин). Колоннада собора напомнила ему родовую тамгу (знак) — натянутый лук и стрелу. Строительство храма было начато в 1814 г. Храм стал одним из крупнейших в Калмыцкой степи и единственно сохранившимся культовым буддийским сооружением XIX в. Интерьер храма

был зарисован в 1838 г. художниками Чернецовыми. Как отметил в своём отчёте известный востоковед А.М. Позднеев, предпринявший в начале XX в. путешествие в Калмыцкую степь, храм был украшен тханками, литыми бронзовыми фигурами будд. А.М. Позднеев писал, ссылаясь на слова буддийского монаха, что библиотека храма насчитывала прежде десятки тысяч старинных рукописных текстов (Борисенко, Мошуддаев, 1989).

Батур-Убаши Тюмень вошёл в историю как выдающийся калмыцкий литератор, переводчик, историк. Его перу принадлежит «Сказание о Дербен Ойратах», «История калмыцких ханов», он записывал также калмыцкий фольклор. Благодаря его исследовательской деятельности имение князей в Тюменевке стало центром не только религиозной, но и светской духовной жизни.

Тюмень, таким образом, подаёт пример для подвластных ему калмыков, ведя оседлый образ жизни.

Однако основной доход калмыки получали за счёт скотоводства, а не земледелия. В 1834 г. доход астраханских калмыков, включая калмыков Хошеутовского улуса, от продажи скота, сала, шерсти, кож, войлока составил 1,5 млн. рублей (Штупенберг, 1857, с. 46).

Таблица 1

Количество скота у астраханских калмыков²

№	Животные	Годы				
		1803	1809	1827	1837	1850
1	Верблюды	60 452	57 463	46 435	7 377	17 278
2	Лошади	238 330	230 106	160 900	19 024	57 444
3	Рогатый скот	166 628	157 562	124 690	33 308	138 557
4	Овцы	767 398	734 254	460 000	169 000	882 824
5	Козы	—	—	13 244	6 733	47 485

Таблица наглядно представляет не только размеры калмыцких стад, но и динамику роста и сокращения поголовья скота — главного источника доходов калмыков. Так, можно проследить резкое сокращение поголовья рогатого скота со 124 тысяч в 1827 г. до 33 тысяч в 1837 г. и вновь увеличение поголовья до 138 тысяч в 1850 г. Резкие перепады в количестве скота объясняются природными факторами, главным образом, снежной зимой, когда скот не может добыть себе прокорм из-под снега. Скот калмыки содержали главным образом на подножном корме.

² Таблица взята из работы И. Штупенберга. См.: Штупенберг И. Статистические труды. Статья IV. Описание Астраханской губернии. Пер. с нем. СПб., 1857.

Количество скота в Хошеутовском улусе не было очень большим. По данным инспектора Шениана, владелец имел около 6 тысяч голов скота, а подвластные ему калмыки — около 32 тысяч голов (Шениан, 1842, с. 126–127).

Таблица 2

Количество скота в Хошеутовском улусе за 1841 г.³

№	Животные	Владельческий скот	Скот остальных калмыков
1	Лошади	1396	9024
2	Верблюды	54	646
3	Рогатый скот	375	6805
4	Овцы	5354	12718
5	Козы	447	1715
6	Свиньи	20	281
	Всего:	5646	31194

После жестокой зимы 1839–40 гг. калмыки лишились почти половины своего скота. При этом в улусе было много калмыков, вовсе не имевших скота (Шениан, 1842, с. 123–133). Одна из причин этого была в том, что, как уже говорилось, часть населения улуса составляли выходцы из Джунгарии, получившие российское подданство после разгрома Джунгарского ханства цинским Китаем. Передвигаясь с территории Алтая до Средней и Нижней Волги, калмыки и алтайцы потеряли в дороге свой скот.

За пятьдесят лет в Хошеутовском улусе произошло сокращение верблюдов более, чем в три раза, лошадей — в четыре раза. Зато количество рогатого скота (коров) уменьшилось незначительно, вместе с тем увеличилось количество овец, и появился мелкий рогатый скот — козы. Помимо климатических причин сокращение поголовья скота у калмыков объясняется появлением русских поселений и связанного с этим увеличения посевных площадей, что привело к сокращению пастбищ, принадлежащих калмыкам.

Имея доход от скотоводства, Тюмени довольно успешно занимались земледелием, чем в глазах русской администрации выгодно отличались от владельцев других улусов. Как пишет помощник инспектора по сельскому хозяйству И. Шениан, кроме зерновых калмыки у Тюменя сеяли капусту, огурцы, морковь, табак, арбузы, дыни. Князь пригласил в качестве агронома немца-колониста из Саратова (Шениан, 1842, с. 123). Через несколько лет И. Шениан вновь

³ Таблица взята из работы Шениана И. См.: Шениан И. О сельском хозяйстве в имении князя Серебджаба Тюменева // Журнал Министерства государственных имуществ. 1842. Ч. VI, № 6.

посещает имение и вместе с тогдашним владельцем князем Церен-Норбо Тюменем осматривает владения.

Таблица 3

Посевы и урожай за 1826 г.⁴

№	Растения	Посеяно ⁵	Урожай (четверть)	Посевная площадь (десятина ⁶)
1	Озимая рожь	26 ² / ₃ чत्व.	415 ⁶ / ₈ чत्व.	70
2	Яровая пшеница	9 ³ / ₈ чत्व.	60 чत्व.	25
3	Просо	15 ¹ / ₈ чत्व.	628 ³ / ₈ чत्व.	338
4	Гречиха	1 ¹ / ₂ чत्व.	8 чत्व.	3
5	Ячмень	2 чत्व.	8 ³ / ₈ чत्व.	3
6	Горчица	1 ¹ / ₂ пуда	14 ⁷ / ₄₀ пуда	6
7	Лен	21 фунт	60 фунтов	3
8	Джунгра (хлебное просо)	1 ¹ / ₂ пуда	5 пуда	3

По данным немецкого статистика Штупенберга, в 1845 г. в Хошеутовском улусе «было посеяно ржи 24 четв., пшеницы 9 четв., проса 14 четв., картофеля 35 четв., маиса 7,5 четв. Жатва доставила: ржи 376 четв. Пшеницы 55 четв., проса 633 четв., картофеля 114 четв., маиса 66,5 четв.» (Штупенберг, 1857, с. 46).

Имеющихся у Тюменей земельных угодий было недостаточно для посева, поэтому они покупали земли у русских помещиков, а также арендовали землю у частных лиц (Нефедьев, 1834, с. 309). Н.А. Нефедьев, будучи астраханским губернским прокурором, по должности пресекал злоупотребления в управлении калмыцким народом и наряду с этим написал книгу по этнографии калмыков. Характеризуя в целом состояние калмыков как *полудикое*, он *утешается мыслью*, что время и общество заставят калмыков обратиться к оседлой жизни. Пользу от такого перехода калмыки могут увидеть на примере князя Тюменя,

⁴ Таблица взята из работы И. Шениана. Шениан И. О сельском хозяйстве в имении князя Серебджаба Тюменева // Журнал Министерства государственных имуществ. 1842. Ч. VI, № 6.

⁵ Четверть, мера для сыпучих продуктов (для сыпучих тел) равна 209,66 л (1835 г.). Один фунт равен 0,41 кг, один пуд равен к 16,4 кг.

⁶ Десятина — старая русская единица земельной площади, равная 1,0925 гектара, применялась в России до введения метрической системы.

который «заплатив долг Отечеству и приобретя чрез то полное право на уважение, постоянно проводит теперь дни в улусе своём, в превосходном доме, имеет из подвластных калмыков оркестр из хороших музыкантов, отличную прислугу и прекрасных поваров» (Нефедьев, 1834, с. 315—316).

В марте 1860 г. чиновник, состоящий при Хошеутовском улусе попечителем, отмечает, что улус выгодно отличается от других тем, что здешние калмыки ведут совсем иную жизнь, чем в кочевых улусах. Они занимались ремёслами, рыбным промыслом (НАРК. Ф. 9, Оп. 4, д. 96, л. 100—101).

Согласно ведомости, к 1859 г. в Хошеутовском улусе было 3 каменных хурула, пять деревянных храмов, семь субурганов, 188 деревянных домов, семь глинобитных, 297 турлушек, 2 мельницы, три кузницы, три бани, 88 амбаров, 740 плетневых загонов (НАРК. Ф. 9. Оп. 4, д. 96, л. 77). Однако не всё обстояло так гладко, калмыки часто бросали свои мазанки и дома, не желая заниматься земледелием, предпочитая этому занятию скотоводство и рыбную ловлю.

Князья Тюмени были и оставались калмыцкими нойонами, а значит, воспринимали лошадей как главный знак и символ кочевника. Тюменям принадлежал в середине XIX в. лучший в Астраханской области конный завод. Калмыки были признанными наездниками, и скачки являлись любимым видом развлечения независимо от благосостояния и знатности. Картину скачек во владениях князя Тюменя оставил нам один из очевидцев. Согласно его описанию, место скачки представляло собою пространство окружностью 4 версты 20 саженьей. Всадники должны были проехать 8 кругов. 50 скакунов преодолели первый круг за 8 с половиной минут, второй — за 9, далее с нарастающей скоростью. Последний, восьмой круг был преодолен за 5 минут и 45 секунд. Восемь кругов всадники преодолели за 65 минут. Первый и второй призы составляли — 2 верблюда и 2 лошади, третий — 1 верблюд и 2 лошади. Всего было 6 призов. Последний приз — 1 корова.

Автор отмечает, что хотя калмыцкие лошади не очень красивы, но обладают несомненными достоинствами. Главные из них — лёгкость и крепость сложения, необыкновенная быстрота. По его мнению, они более пригодны для верховой езды, чем к упряжи. (Нский, 1839).

Вместе с тем княжеская семья сохраняла калмыцкий порядок жизни. Сухие цифры статистических отчётов или документы инспекторов не дают возможности увидеть, как же всё-таки происходила интеграция семьи калмыцких владельцев в русскую культуру. Наглядную картинку такого опыта дают путевые записки Александра Дюма, посетившего в 1858 г. имение Тюменей. Встречал его князь Церен-Джаб Тюмень, племянник героев Отечественной войны 1812 г. Серебджаба и Батур-Убаши. Он был подполковником и командиром второго полка Астраханского казачьего войска, учился в Казанском университете. За свои заслуги получил награды — орден св. Анны, св. Станислава второй степени, а также был награждён персидским орденом Льва и Солнца второй степени со звездой (Смерть и похороны, 1862).

А. Дюма со свойственным ему юмором и наблюдательностью отметил, что княжеская семья, сохраняя приверженность своей культуре, стремилась в то же время продемонстрировать интегрированность в европейскую культуру. Однако, предметы, принадлежащие к иной культуре, были скорее знаками, символизирующими чужую культуру, принадлежность к которой следовало обозначить, чем вещами, которые используются в их жизненном мире. Дюма, которому хозяин предоставил свою спальню в доме, обнаруживает там китайские горшки и лохани, серебряный несессер — неперенные атрибуты личной гигиены в господских спальнях. Однако в горшках нет воды, а во флаконах несессера вместо одеколона и лосьонов спиртные напитки. «Несомненно, — пишет Дюма, — князь слышал, что в спальнях положено иметь горшки и лохани, подобно тому, как в салонах должно стоять пианино, а на пианино должны лежать альбомы.

Но, как и в отношении его пианино и альбома, ему нужен был случай, чтобы воспользоваться этими горшками и лоханями!» (Дюма, 1991, с. 178). Летнее время княжеская семья проживала в гере — калмыцкой кибитке, в которой, конечно, не было места этим предметам. Однако вряд ли можно согласиться с Дюма в его оценке степени цивилизованности князя Тюменя. Трудно поверить, что князь, учившийся в Казанском университете, живший по долгу службы в Астрахани, не имел представления о принятых в обществе способах и средствах личной гигиены. Скорее всего, он знал о предназначении лохани и горшков для воды, однако он предпочитал традиционные для калмыков способы личной гигиены. Дюма отметил, что князь предпочитал жить в кибитке, по крайней мере, в летнее время. Что касается его жены Учирал, красоту которой, своеобразную в глазах европейца, Дюма отметил в своих записках, то она говорила по-русски (Смерть и похороны, 1862).

Однако время шло, интеграция княжеской семьи в русскую культуру продолжалась успешно, и Тюмени постепенно русифицировались. В 1871 г. княгиня Тюмень была одета в модное европейское платье, правда голова её по-прежнему была покрыта калмыцкой шапкой — обычай укрывания волос сохранялся, и курила она не трубку, а папиросы (АЕВ. 1871, № 6). В 1871 г. сын Церен-Джаба, принимавшего Дюма, — Церен-Надмит — решил принять православие и был крещён Александром. Духовным отцом его стал император Александр Николаевич, которого представлял губернатор Н.Н. Биппен (АЕВ. 1871, № 8). Незамедлительно последовала реакция со стороны калмыков-простолюдинов, которые опасались, что их принудительно крестят. У слуги Тюменя украли и зарезали лошадь, вырезав мясо на груди. Русские говорили, что это произошло из-за слухов о предстоящем крещении князя Тюменя (там же). Позднее его дети также были крещены, дочь вышла замуж за русского.

О том, как шёл процесс интеграции, и как далеко ушла калмыцкая знать в цивилизации, свидетельствует финансовый отчёт о расходовании средств, выделяемых на образование наследницы нойона Хошеутовского (Александровского) улуса Немин-Делик Тюмень в 1912 г. Согласно отчёту было израсходовано:

за воспитание в Екатерининском институте — 400 руб.; обучение музыке — 60 руб.; обучение английскому языку — 14 руб. (НАРК. Ф. 9. Оп. 11, д. 260).

Её сводный брат Сереб-Джаб Батыкович Тюмень был избран калмыцким населением Астраханской и Ставропольской губерний членом Государственной Думы 2го созыва и состоял в этом звании до её роспуска (НАРК. Ф. 9. Оп. 1, д. 235, л. 18). В тот период ему было 25 лет. Обучался в Уральском реальном училище, не окончив которое вышел из 3-го класса.

Как видим, наследники Тюменей не все пошли по военной тропе и стали канцелярским служащими (НАРК. Ф. 9. Оп. 1, д. 235, л. 4–5).

Таким образом, семья князей Тюменей выделялась в среде калмыцких владельцев. Основатель семьи Тюмень Джиргалан, благодаря стараниям своего отчима нойона Замьяна, стал приверженцем оседлого стиля жизни. Четыре его сына, проживая совместно в ставке Хошеутовского улуса, каждый по-своему внёс лепту в политику седиментации. Два старших сына, будучи участниками зарубежных походов русской армии, познав европейскую культуру, устраивали свою жизнь в имении по европейскому образцу, сохраняя при этом приверженность калмыцкому стилю жизни. Младшие братья непосредственно руководили хозяйственной деятельностью в имении. Их наследники впоследствии успешно сочетали в имении земледельческую деятельность со скотоводческой, традиционной для калмыков. Архивные документы и материалы инспекций, проводимых чиновниками, наглядно демонстрируют результаты стараний князей в политике седиментации калмыков.

Список сокращений

АЕВ — Астраханские епархиальные ведомости.

АГВ — Астраханские губернские ведомости.

ГААО — Государственный архив Астраханской области.

ГАОО — Государственный архив Оренбургской области.

НАРК — Национальный архив Республики Калмыкия.

Литература

Бирюков И.А. История Астраханского казачьего войска (История Астраханского казачьего войска) (в 3-х томах). Саратов, типо-лит. П.С. Феокритова, 1911.

Борисенко И., Мошудлаев Б. Хошеутовский хурул. Элиста, Калм. кн. изд-во, 1989.

Дело о службе канцелярского чиновника Сереб-Джаба Тюменя // НАРК. Ф. 9. Оп. 1, д. 235.

Дюма А. От Парижа до Астрахани // Волга. 1991, № 11.

Записки путешествия академика Фалька // Полное собрание учёных путешествий по России, издаваемое Императорскою Академией наук. Т. 6. СПб., 1824.

Лыткин Ю. Начатки оседлой домовитости у приволжских ойратов Хошоутовского улуса // Волга. 1862. № 45.

Несколько дней пребывания моего в Тюменевке // АЕВ. 1871. № 6. (6/а).

Нефедьев Н.А. Подробные сведения о волжских калмыках // Журнал Министерства внутренних дел. 1834. Т. 12. № 5, 6.

Нский. Конская скачка в сельце Тюменевке, принадлежащей полковнику князю Сербе-Джабу Тюменю с братьями // АГВ. 1839. № 38.

О крещении владельца Хошеутовского улуса Церен-Надмита Тюменя // АЕВ. 1871. № 8.

Отчёт о приходе и расходах денежных сумм наследницы умершего нойона Александровского улуса Батыка Тюменя Немин-Делик за 1912 // НАРК. Ф. 9. Оп. 11, д. 260.

Рапорт главного пристава калмыцкого народа // ГААО. Ф. 822. Оп. 1, д. 181, л. 2.

Сведения о заселении земель в Енотаевском уезде, купленным владельцем Хошеутовского улуса С.Д. Тюменем // НАРК. Ф. 9. Оп. 4, д. 96.

Сказание о дербен-ойратах, составленное нойоном Батур-Убаши Тюменем // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969.

Смерть и похороны нойона Церен-Чжаба Тюменя // Волга. 1862. № 43.

Указ Коллегии иностранных дел в Оренбургскую губернскую канцелярию о наградах зюнгорским калмыкам, поступающим в Ставропольское войско. 1758, 17 сентября // ГАОО. Ф. 3. Оп. 1, д. 4, л. 227–228.

Указ Коллегии иностранных дел Оренбургскому губернатору А.И. Тевкелёву и советнику губернского правления П.А. Рычкову о показаниях владельца Норбо Данжина по поводу обстановки в Джунгарии. 1758 // ГАОО. Ф. 3. Оп. 1, д. 1, л. 197–205.

Указ Коллегии иностранных дел астраханскому губернатору // НАРК. Ф. 9. Оп. 4, д. 1521.

Шениан И. О сельском хозяйстве в имении князя Серебджаба Тюменева // Журнал Министерства государственных имуществ. 1842. Ч. VI, № 6.

Шениан И. Хозяйство и опыты чл.-корр. учёного комитета князя Серебджаба Тюменева за 1846 // Журнал Министерства государственных имуществ. 1847.

Штупенберг И.Ф. Статистические труды. Статья IV. Описание Астраханской губернии. Пер. с нем. СПб., 1857.

Symmary

L.B. Chetyrova

The Princes Tyumen's Manor in the Intercultural Landscape (By Archival and Written Sources)

This article is focused on integrating Kalmyk elite in the Russian culture. The case of the princes Tyumen's family is analyzed. The article presents family's history and shows the reasons which led to the sedentary lifestyle. Based on the archival documents and other written sources author is analyzing the economic and cultural activities of the princes Tyumen.

Key words: Kalmyks, Jungars, Princes Tyumen.

С.Д. Серебряный

О.О. Розенберг и судьбы российских японистов его поколения

Статья содержит краткие «сравнительные жизнеописания» О.О. Розенберга и нескольких других отечественных японистов прошлого столетия. О.О. Розенберг (1888–1919) был одним из плеяды блестящих российских японистов, появившейся во втором десятилетии XX в. Он был старшим в этой плеяде, и умер первым. Судьбы его коллег и друзей сложились по-разному.

Вторым по старшинству был Сергей Григорьевич Елисеев (1889–1975), первый европеец — выпускник Токийского университета. В 1920 г. он с семьёй бежал из России, жил во Франции, затем в США. Его называют основателем современной западной японистики.

Биографии Н.И. Конрада (1891–1970), Е.Д. Поливанова (1891–1938) и Н.А. Невского (1892–1937) более или менее известны, хотя ещё и не описаны должным образом.

Ровесник Невского Орест Викторович Плетнер (1892–1970) с 1917 г. работал в Японии. В начале 1930-х гг. тоже думал вернуться в Россию, но передумал и прожил в Японии долгую, плодотворную и, очевидно, достаточно благополучную жизнь университетского профессора. Он умер в один год с Конрадом и похоронен в городе Кобе, рядом со своей женой-японкой.

Владимир Михайлович Константинов (1903–1967), ученик Конрада, провёл в заключении «стандартные» восемнадцать лет (1937–1956), но в последние десять лет жизни всё же успел проявить себя в науке.

По сравнению с этими биографиями ранняя смерть О.О. Розенберга, может быть, не самая худшая доля.

Ключевые слова: российская японистика, русская эмиграция, О.О. Розенберг, С.Г. Елисеев, Н.И. Конрад, Е.Д. Поливанов, Н.А. Невский, О.В. Плетнер, В.М. Константинов.

Осенью 2011 г. меня пригласили участвовать в русско-французской конференции на тему «Транснациональная история компаративизма: сравнительно о сравнительном литературоведении». Я легкомысленно предложил тему для своего выступления: «Фантомная компаративистика: теория “Возрождения на Востоке” Н.И. Конрада». Для двадцатиминутного выступления материала у меня было предостаточно, потому что «Возрождение на Востоке» было почти частью моей собственной биографии. Но превратить то устное выступление в статью, предназначенную для печати, оказалось задачей гораздо более сложной, чем

я мог предполагать. Во-первых, относящихся к делу материалов выявилося гораздо больше, чем я ожидал. Во-вторых, выступал я на конференции почти с шутливым отношением к теме: вот, мол, было такое недоразумение, которое теперь можно вспомнить с улыбкой. Но чем больше я углублялся в тему, тем мучительней понимал, что здесь уместней не улыбка, а слёзы.

В нашем постсоветском настоящем мы можем подолгу не вспоминать о нашем советском прошлом — постольку, поскольку оно не вмещивается прямо в нашу сегодняшнюю жизнь. Но обращение к этому прошлому — с научными или с какими-либо иными целями — нередко оборачивается сильным эмоциональным потрясением («шоком», как теперь любят говорить). Казалось бы, мы уже узнали столько ужасного про это прошлое, что нас уже трудно чем-либо поразить. Однако мой опыт работы над той статьёй лишний раз показал мне, что «шоковый потенциал» советского прошлого ещё далеко не исчерпан.

От «марксистского» образования в моей памяти остались, среди прочего, две фразы Карла Маркса. Одна — из «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта» (1852): «Традиции всех мёртвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых» (Маркс, 1957, с. 119) («Die Tradition aller todten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden») (Marx, 1972, s. 115). Вторая — из введения к «К критике Гегелевской философии права» (1848): «Почему таков ход истории? Это нужно для того, чтобы человечество *весело* [в другом переводе — *смеясь*] расставалось со своим прошлым» (Маркс, 1955, с. 418) («Warum dieser Gang der Geschichte? Damit die Menschheit *heiter von ihrer Vergangenheit scheidet*») (Marx, 1976, s. 382). Мы бы и рады расстаться со своим советским прошлым весело и смеясь, но, похоже, мы ещё не оплакали его должным образом, и поэтому оно поистине «тяготеет, как кошмар» над нашими умами.

История российской японистики в XX в. — это, насколько я могу судить, часть нашего кошмарного советского прошлого, причём такая часть, которая ещё толком не описана.

Насколько мне известно, даже подробная биография Николая Иосифовича Конрада (1891—1970), едва ли не самого известного япониста советской эпохи, ещё не написана. (Впрочем, кто из наших учёных-гуманитариев, даже самых выдающихся, удостоился подробного биографического исследования?) А жизнь этого человека несомненно заслуживает подробного исследования и описания, потому что Н.И. Конрад был, бесспорно, и выдающимся учёным и незаурядным человеком. Помимо всего прочего, его научная деятельность, начавшаяся ещё до рокового 1917 г., продолжалась до последних десятилетий советского времени и отразила в себе все (во всяком случае — многие) изгибы и перегибы этого исторического периода. Биографии Н.И. Конрада и его коллег — важная часть той страшной истории «советской власти», которую историки только начинают расследовать и которая должна быть написана как ужасное назидание и предостережение потомству.

Н.И. Конрад принадлежал к той возрастной группе россиян, которые родились от начала 1880-х гг. (в отдельных случаях — в конце 1870-х гг.) до начала (середины?) 1890-х гг. Люди этих поколений успели вырасти, получить высшее образование и сложиться как личности ещё до 1917 (или даже до 1914) г., так что полученный «запас прочности» позволил многим из них (тем, кто не сломался и не погиб или не уехал в эмиграцию) выжить и даже ярко проявить себя в советские годы. Неслучайно именно эти поколения дали величайшие имена в русской поэзии XX в.: Александр Блок (1880–1921), Андрей Белый (1880–1934), Велимир Хлебников (1885–1922), Николай Гумилев (1886–1921), Владислав Ходасевич (1886–1939), Анна Ахматова (1889–1966), Борис Пастернак (1890–1960), Осип Мандельштам (1891–1938 — ровесник Н.И. Конрада!), Марина Цветаева (1892–1941), Владимир Маяковский (1893–1930), Георгий Иванов (1894–1958), Сергей Есенин (1895–1925). Из прозаиков достаточно вспомнить Михаила Бугакова (1891–1940 — ещё одного ровесника Н.И.Конрада!) и Исаака Бабеля (1894–1940).

Именно к этой возрастной группе принадлежит и плеяда «корифеев советского востоковедения»: В.А. Гордлевский (1876–1956), С.Е. Малов (1880–1936), А.Н. Самойлович (1880–1938), В.М. Алексеев (1881–1951), И.Ю. Крачковский (1883–1951), Б.Я. Владимирцов (1884–1931), В.В. Струве (1889–1965), Е.Э. Бертельс (1890–1957)... К той же возрастной группе относились и такие известные учёные-гуманитарии, как Виктор Максимович Жирмунский (1891–1971), ещё один ровесник Н.И. Конрада, и Виктор Владимирович Виноградов (1894/1895–1969). Эти учёные, как правило, успели до 1917 г. поучиться в Московском или в Петербургском университетах, востоковеды успели даже побывать в изучаемых странах (до того как «клетка закрылась»).

Н.И. Конрад был самым младшим из плеяды «корифеев советского востоковедения». Он дожил до хрущёвской «оттепели» и даже до начала брежневского «застоя» и лично донёс до иных поколений (хотя порой и в искажённом виде) некоторые традиции дореволюционного востоковедения и вообще дореволюционной культуры.

Работая над статьей о «Восточном Возрождении», я осознал, что Н.И. Конрад, помимо прочего, оказался единственным выжившим на родине из блестящей плеяды японистов, появившейся в России как раз перед самой катастрофой 1917-го г. После злосчастной русской-японской войны 1904–1905 гг. в России резко возросли интерес к Японии и — что ещё важнее — уважение к этой стране и её культуре. Именно в это время начала складываться в нашей стране профессиональная академическая японистика. Кроме Конрада, можно назвать ещё по крайней мере пять человек, его сверстников и знакомых (если не друзей), которые стали заниматься Японией в начале 1910-х гг.

И первым по старшинству следует назвать именно Оттона Оттоновича Розенберга (1888–1919), прибалтийского немца, ученика С.Ф. Ольденбурга

и Ф.И. Щербатского¹. Получив разностороннее востоковедное образование на Восточном факультете Санкт-Петербургского университета (1906—1911), он затем четыре года (1912—1916) провёл в Японии аспирантом Токийского университета. Вернувшись на родину, О.О. Розенберг 6 октября 1918 г. защитил магистерскую диссертацию по своей (ныне признанной классической) работе «Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам»² и стал первым в Петербургском (тогда уже Петроградском) университете доктором японского языка и литературы. В советское время обстоятельства смерти Розенберга были окружены туманом — наверное, умышленно. Но теперь мы знаем, как и где он умер. В конце октября 1919 г. Павловск, где жил Розенберг, был занят частями армии генерала Юденича. Уйдя вместе с отступавшими белыми, Розенберг (вместе с женой) добрался до Таллина — и умер там 26 ноября 1919 г. (см.: Ляэнеметс, 2006). Увы, значительная часть его научного архива погибла.

Вторым по старшинству следует назвать Сергея Григорьевича Елисеева (1889—1975), внука русского крестьянина и сына знаменитого хозяина «Елисеевских магазинов» в двух столицах³. В 1906 г. С.Г. Елисеев по совету С.Ф. Ольденбурга отправляется в Берлинский университет, чтобы заниматься Японией. Но уже в 1908 г. (опять-таки с помощью рекомендаций Ольденбурга) он поступает в Токийский университет, где учится до 1914 г. С.Г. Елисеев был первым европейцем — выпускником Токийского университета. По возвращении в Санкт-Петербург он преподаёт в университете, работает переводчиком в МИДе, готовит диссертацию по творчеству Басё. В 1920 г. выходит едва ли не единственная публикация С.Г. Елисеева на русском языке: краткий очерк истории японской литературы⁴. По свидетельству Людмилы Михайловны Ермаковой, эта работа, не слишком популярная в советское время, предопределила понимание истории японской литературы в России (и, может быть, не только в России) на весь XX в.⁵ В 1920 г. С.Г. Елисеева арестовали, но, к счастью, отпустили. Очевидно, решив не искушать более судьбу, он вместе с семьёй бежит

¹ Об О.О. Розенберге, его жизни и трудах см.: Игнатович, 1991; Ермакова, 2011; см. также страницы (на трёх языках) в Википедии: http://ru.wikipedia.org/wiki/Розенберг,_Оттон_Оттонович

² См. первое издание: Розенберг, 1918 — и переиздание: Розенберг, 1991.

³ См. о нём: С.Г. Елисеев и мировое японоведение, 2000; Алпатов, 2000; Ермакова, 2005, с. 104—132; а также страницы в Википедии на семи языках: http://ru.wikipedia.org/wiki/Елисеев_Сергей_Григорьевич

⁴ См.: Елисеев, 1920.

⁵ См.: Ермакова, 2005, с. 128—146. «...Идеи и обобщения, представленные в этом давнишнем... труде, проникли в самый фундамент российского и западного японоведения, во многом став чем-то естественным и самоочевидным, словно заложенным в природе вещей» (там же, с. 130).

за границу. Живёт и работает сначала во Франции, потом, в начале 1930-х гг., перебирается в США, где многие годы преподаёт японский язык и литературу в Гарварде. Как пишет та же Людмила Михайловна Ермакова, «по его учебникам японского языка занималось несколько поколений американских студентов. Он воспитал многих выдающихся современных японоведов Запада...» (Ермакова, 2005, с. 129). Одним из учеников С.Г. Елисеева был знаменитый востоковед Эдвин Рейшауэр (Edwin O. Reischauer, 1910–1990), в 1961–1966 гг. — посол США в Японии. В статье, посвященной учителю, Э. Рейшауэр называет его основателем западной японистики (см. Reischauer, 1957. Ермакова, 2005, с. 128). Два сына С.Г. Елисеева: Никита (1915–1997) и Вадим (1918–2002) также стали видными (французскими) востоковедами, первый — арабистом, второй — специалистом по истории стран Дальнего Востока (см. Мнухин и др., 2008).

Ровесником Н.И. Конрада и личностью экстраординарной (отчасти, очевидно, и патологической⁶) был Евгений Дмитриевич Поливанов (1891–1938)⁷. О нём написано уже довольно много. Здесь можно ограничиться выпиской из Википедии:

Евгений Дмитриевич Поливанов (1891, Смоленск — 1938, Московская область) — русский и советский лингвист, востоковед и литературовед. Один из основателей ОПОЯЗа, участник Гражданской войны, в конце 1917 — начале 1918 гг. — заведующий Восточным отделом Наркомата иностранных дел РСФСР и один из двух заместителей Л.Д. Троцкого, сотрудник Коминтерна, профессор ряда университетов, активный критик марризма. Один из основоположников советской социолингвистики и исторической фонологии, создатель оригинальной теории языковой эволюции, автор множества работ по языкам Востока (в частности, создатель используемой ныне русской транскрипции для японского языка) и Средней Азии, разработчик методик обучения русскому языку нерусских, участник языкового строительства. Был арестован 1 августа 1937 г. по обвинению в шпионаже в пользу Японии. На суде виновным себя не признал. 25 января 1938 г. был расстрелян и похоронен на полигоне «Коммунарка». Реабилитирован 3 апреля 1963 г.⁸

К этому стоит ещё добавить, что в 1914, 1915 и, возможно, в 1916 гг. Е.Д. Поливанов ездил в Японию, где занимался сбором сведений о различных

⁶ Помимо всего прочего, Е.Д. Поливанов был, по свидетельству Виктора Шкловского, достаточно близко его знавшего, наркоманом. См.: Из следственного дела Е.Д. Поливанова, 1997, с. 137–138 (в интернете: <http://www.ihst.ru/projects/sohist/papers/vostok/1997/5/124-142.pdf>).

⁷ О нём см.: Леонтьев А.А., 1983; Ларцев, 1988; Алпатов, 2012, с. 71–93, а также страницы в Википедии на девяти языках: http://ru.wikipedia.org/wiki/Поливанов,_Евгений_Дмитриевич

⁸ См.: Из следственного дела Е.Д. Поливанова, 1997, с. 124–142.

японских диалектах и, помимо всего прочего, встречался с О.О. Розенбергом и Н.И. Конрадом.

Годы жизни и смерти Е.Д. Поливанова совпадают с годами жизни и смерти О.Э. Мандельштама.

Другом и почти ровесником Конрада был ещё один выдающийся лингвист — Николай Александрович Невский (1892—1937)⁹. Окончив в 1914 г. Санкт-Петербургский университет, он в 1915 г. был послан на стажировку в Японию (где некоторое время жил в одном доме с О.О. Розенбергом и Н.И. Конрадом; встречался с Е.Д. Поливановым). Срок его стажировки истек 1 декабря 1917 г. Но из Петрограда пришло письмо от учителя, будущего академика В.М. Алексеева (1881—1951), датированное 2/15 ноября: «Не ездите в позорную страну до окончания её судеб... Каждый чувствует себя как бы накануне своей гибели. Россия перестала быть государством. Здесь чёрт знает что происходит. Кроме насилия, ничего. Жду бесславной, глупой смерти от солдата-хулигана и махнул рукой на работу... Вы — лучший из моих учеников. В Вас горит энтузиазм и свет науки. Вам принадлежит будущее... Если больше не увидимся, обнимаю Вас крепко и желаю Вашей жизни большего смысла и большего успеха, чем выпало на долю мне, но я счастлив был и остаюсь тем, что Вы были моим учеником» (Алпатов, 2012, с. 124). Невский остался в Японии, успешно там преподавал и занимался научно-исследовательской работой (в самой Японии, а также в Китае и на Тайване), в 1922 г. женился на японке, у него родилась дочь Елена. Но в 1929 г., поддавшись уговорам друзей и коллег, в том числе и Н.И. Конрада, Невский вернулся в Ленинград (жене и дочери разрешили приехать лишь в 1933 г.). В Ленинграде Невский много преподавал и занимался научной работой, в частности, разбирал фонд тангутских документов. Но в начале октября 1937 г. учёный был арестован и вскоре расстрелян как японский шпион. Расстреляли и жену-японку. Дочь Елену сначала взял на воспитание Конрад, потом — родственники Невского. В 1957 г. Невского и всех его подельников реабилитировали. В 1960 г. вышла в свет книга «Тангутская филология», за которую Невскому в 1962 г. посмертно была присуждена Ленинская премия. Всё это происходило, как пишет В.М. Алпатов, «при активном участии Конрада» (к тому времени — академика): «Вероятно, он чувствовал свою косвенную вину в гибели друга, которого уговорил вернуться на родину, и хотел хоть чем-то её [то есть вину — С.Д.С.] загладить» (там же, с. 134).

Судьба ещё одного друга и коллеги Конрада, Ореста Викторовича Плетнера (1892—1970), сложилась более счастливо¹⁰. Он тоже учился на Восточном факультете Санкт-Петербургского университета и в 1916 г., ещё будучи студен-

⁹ О нём см. Громковская, Кычанов, 1978; На стёклах вечности..., 1996, с. 239—560; Алпатов, 1996; 2012, с. 121—136, а также страницы в Википедии на трёх языках (русском, английском и японском): http://ru.wikipedia.org/wiki/Невский,_Николай_Александрович

¹⁰ О нём см. Ермакова, 2005, с. 219—269.

том, поехал в Токио в качестве переводчика-практиканта при российском посольстве. Летом 1917 г. он приехал в Петроград, сдал выпускные экзамены на звание магистра и сразу снова отправился в Японию, получив там должность атташе посольства. На родину он уже никогда не вернулся. До 1922 г., то есть до признания Японией новой власти в России, Плетнер состоял в бывшем посольстве. После недолгой поездки в Западную Европу он с 1923 г. стал преподавать разные лингвистические дисциплины в японских университетах. Но с родиной связи до поры до времени сохранялись. «В 1935 г. в антологии “Литература Китая и Японии” был опубликован выполненный Плетнером первый перевод одного из выдающихся произведений японской классики — “Путевые записки из Тоса” («Тоса никки») Ки-но Цураюки. По безупречной филологической точности, продуманности, по остроумию и изяществу прозы перевод этот до сих пор можно считать непревзойденным» (Санович, 2006, с. 282. См. Ки-но Цураюки, 1935. См. также: Горегляд, 1983). В начале 1930-х гг. Конрад в письмах убеждал Плетнера вернуться на родину и даже устроил ему приглашение. Но после переговоров в советском консульстве в г. Кобе в 1933 г. Плетнер, к счастью, раздумал репатриироваться. В лучшем случае он оказался бы в тюрьме и/или лагере, как Конрад. В худшем, как Невский и Поливанов, получил бы пулю в затылок. А в Японии прожил долгую, плодотворную и, очевидно, достаточно благополучную жизнь университетского профессора и умер в один год с Конрадом¹¹. Похоронен Орест Плетнер в городе Кобе, где он многие годы жил и преподавал, рядом со своей женой-японкой (Ермакова, 2005, с. 129)¹².

По сравнению с пятью судьбами его друзей и коллег-японистов какой следует считать жизнь Н.И. Конрада?¹³ Наверное, сравнительно удачной. В 1912 г. он окончил Санкт-Петербургский университет и в 1914—1917 гг. учился в Токийском университете. В Петроград он вернулся в июле 1917 г. На улицах стреляли, и молодой учёный счёл за лучшее уехать к родителям в Орёл. В 1918 г. он снова в Петрограде, и Е.Д. Поливанов привлекает его к работе в НКВД и Коминтерне.

¹¹ Среди эмигрантов из России в XX веке востоковеды составляют, вероятно, лишь относительно небольшой процент. Однако абсолютное число востоковедов-эмигрантов довольно значительно. См., например: Российское научное зарубежье, 2010.

¹² См. также в интернете: http://www.rusconsul.jp/hp/ru/community/tombs/persons/Kobe/19700129_Pletner.htm

¹³ Уже в советское время о Конраде было написано немало. См., например: Брагинский, 1967; [Редколлегия], 1974; Иванов, 1973. Публикации советского времени полны характерных умолчаний и полуправд. Так, даже в некрологе Вяч.Вс. Иванова обойдены молчанием арест и отсидка Конрада. И постсоветская литература о Конраде уже довольно обширна. См., например: Николай Иосифович Конрад, 1994; Милибанд, 1995, с. 588—590; Алпатов, 1996; Сорокина, 1995; Джарылгасинова и Сорокина, 1999; Люди и судьбы, 2003 (О Конраде: <http://memory.pvost.org/pages/konrad.html>). Алпатов, 2012. В Википедии о Конраде есть страницы на трёх языках: русском, японском и эстонском (!): http://ru.wikipedia.org/wiki/Конрад,_Николай_Иосифович

Но Конрад в отличие от своего друга в те годы явно предпочитал держать дистанцию от «советской власти». Он снова уезжает в Орёл и становится там ректором местного университета. В единственном выпуске «Записок» университета Конрад публикует свой перевод с японского «Записок из кельи» («Ходзёки») Камо-но Тёмэя, автора XIII века. В 1922 г. Конрад возвращается в Петроград, живет и работает в этом городе вплоть до ареста в 1938 г.

«К моменту возвращения Н.И. В Петроград, — пишет В.М. Алпатов не без скрытой иронии, — там почти не осталось японистов: кто умер, как О.О. Розенберг, кто оказался за границей, как Н.А. Невский и С.Г. Елисеев, кто жил далеко, как Е.Д. Поливанов, заброшенный судьбой в Ташкент. Конрад сразу же занимает главное место в этой дисциплине... В 1934 г. он первым среди японистов стал членом-корреспондентом АН СССР» (Алпатов, 2012, с. 102). А вот отрывок из статьи В.С. Сановича: «В силу разных причин, как научных, так и вненаучных, а именно из-за той трагедии, через которую прошла наша культура после октябрьского переворота (в японоведении это началось с гибели... О.О. Розенберга и вынужденной эмиграции С.Г. Елисеева, запечатлевшего свое имя в истории науки трёх стран), в центре петербургского этапа японоведения оказались личность и труды Н.И. Конрада» (Санович, 2008, с. 247–248).

В 1927 г. Конрад ещё раз (последний) побывал в Японии — вместе с молодой женой, тоже японисткой, Наталией Исаевной Фельдман (1903–1975). В 1927 г., наверное, могло казаться, что «советская власть» постепенно превращается в нечто более приличное. «Леваков» Троцкого, Зиновьева и Каменева отстранили от власти «умеренные» и «крепкие хозяйственники» Сталин и Бухарин. Наверное, поэтому Конрад, будучи в Японии в 1927 г., уговаривал своего друга Невского вернуться на родину. Труднее понять, как мог Конрад в 1933 г. уговаривать вернуться Ореста Плетнера. Сам Конрад, по-видимому, полагал, что он вполне вписался в новую систему. Как уже сказано, в 1934 г. он стал членом-корреспондентом АН. Но вскоре стало ясно, что система легко уничтожала не только «чужих», но и тех, кто причислял себя к «своим» («нашим»). Летом 1938 года дошел черёд и до Конрада. Разумеется, его обвинили в том, что он — японский шпион. В статье о Конраде в книге «Люди и судьбы. Биобиблиографический словарь востоковедов — жертв политического террора в советский период (1917–1991)» читаем: «Ведшие дело К[онрада] зам. нач. отдела УНКВД ЛО Голуб, следователь Трухин, нач. отдела Соловьев, сотр. Гаркавенко, Слепнев и др. систематически избивали его, держали по несколько часов в “стойке”. К. дважды отказывался от данных под пытками показаний» (Люди и судьбы. 2003, с. ???)¹⁴. Однако одна из составителей этой книги, М.Ю. Сорокина, в личном письме сообщила мне, что приведенные сведения взяты из устного предания и пока не имеют документального подтверждения, поскольку след-

¹⁴ См. электронную версию статьи о Конраде в интернете: <http://memory.pvost.org/pages/konrad.html>

ственное дело Конрада еще не изучено. Так или иначе, Конрад был осужден на пять лет лагерей (пик террора уже был позади) и отправлен в лагерь около города Канска в Красноярском крае. В отличие от других «сидельцев», Конрад не оставил личных воспоминаний о своей лагерной жизни и, по-видимому, вообще не любил вспоминать об этом.

В лагере Конрад провёл «всего лишь» несколько месяцев. Жену его к счастью, не арестовали, и она нашла влиятельных заступников. В начале 1940 г. Конрада перевели во Внутреннюю тюрьму НКВД на Лубянке, где его продержали без малого полтора года. В эти месяцы он переводил с японского и китайского «перехват», но много занимался и научной работой. В сентябре 1941 г. его и вовсе освободили. Практически сразу Конрад вернулся к преподаванию и науке, но уже не в Питере, а в Москве. После смерти Сталина (в 1958 г.) он даже стал академиком¹⁵.

В этом ряду биографий стоит вспомнить биографию ещё одного япониста — Владимира Михайловича Константинова (1903—1967), младшего современника О.О. Розенберга и Н.И. Конрада. Но Константинов представлял уже другое поколение и даже, по-видимому, другой социальный слой. Он успел поучаствовать в гражданской войне в 1921 г. и даже стал членом РКП(б). В 1923—1927 гг. Константинов учился в Московском институте востоковедения. Одним из его учителей был Н.И. Конрад. В 1927—1933 гг. Константинов работал в советском посольстве в Токио и какое-то время посещал занятия в университете Васэда. В 1938 г., уже в Москве, Константинов был арестован как «японский шпион». К счастью, его не расстреляли, но его несвобода длилась 18 лет. Правда, большую часть этого времени он провёл в «шарашках» в Чите и Хабаровске, расшифровывая японские военные секретные бумаги. И только в 1956 г. вернулся к семье. О судьбе Константинова я читал и раньше, но недавно познакомился с его сыном, Алексеем Владимировичем Постниковым, учёным-географом и президентом Международного Центра Рерихов. Алексей Владимирович родился в 1939 г., уже после ареста отца, и познакомился со своим отцом гораздо позже. А сам Константинов на свободе прожил ещё более десяти лет и, помимо всего прочего, в конце 1950-х гг. исследовал обнаруженную им в Ленинке японскую рукопись под названием «Сны о России» — и в 1960 г. защитил по этой работе докторскую диссертацию. Горько думать, сколько бы этот человек мог сделать, если бы не просидел в заключении 18 лет!

¹⁵ Столь причудливая судьба — не исключение в советской истории. Были и другие гуманитарии, которые в то или иное время сидели и/или ссылались (или по крайней мере арестовывались), а после ссылки или отсидки становились весьма видными фигурами в науке или успешно продолжали нучную деятельность, прерванную арестом. Вот ещё лишь несколько наиболее известных имён: В.М. Жирмунский (1891—1971), В.В. Виноградов (1894/1895—1969), М.М. Бахтин (1895—1975), Л.Е. Пинский (1906—1981), Д.С. Лихачев (1906—1999), Е.М. Мелетинский (1918—2005). В области естественных наук и техники достаточно вспомнить создателя ракет С.П. Королева (1906/1907—1966).

Литература

Алпатов В.М. «Колоссальный продуктор» // Русское подвижничество. К 90-летию Д.С. Лихачева. М., Наука, 1996.

Алпатов В.М. Предисловие // Николай Конрад. Неопубликованные работы. Письма / Составители М.Ю. Сорокина, А.О. Тамазишвили. Ответственные редакторы В.М. Алпатов, А.И. Клибанов. М., «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1996а.

Алпатов В.М. Сергей Григорьевич Елисеев // С.Г. Елисеев и мировое японоведение: Материалы международной научной конференции. М., 2000, с. 12–24.

Алпатов В.М. Языковеды, востоковеды, историки. М., Языки славянских культур. 2012.

Брагинский И.С. Более полувека в научном строю // Историко-филологические исследования. Сб. статей к семидесятипятилетию академика Н.И. Конрада. М., Наука (ГРВЛ), 1967, с. 3–9.

Горегляд В.Н. Ки-но Цураюки. М., Наука (ГРВЛ), 1983 (Серия «Писатели и ученые Востока»).

Громковская Л.Л., Кычанов Е.И. Николай Александрович Невский. М., Наука (ГРВЛ), 1978.

Джарылгасинова Р.Ш., Сорокина М.Ю. Академик Н.И. Конрад. Неизвестные страницы биографии и творческой деятельности // Репрессированные этнографы. Вып. 1. М., Изд. Фирма «Вост. Лит-ра», 1999, с. 99–234.

Елисеев С.Г. Японская литература // Литература Востока. Вып. 2. Петроград, 1920.

С.Г. Елисеев и мировое японоведение: Материалы международной научной конференции. М., 2000.

Ермакова Л.М. Вести о Япан-острове в стародавней России и другое. М., Языки славянской культуры, 2005.

Ермакова Т.В. О.О. Розенберг о диалоге культур Европы и Азии // Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Доклады, статьи, публикации документов. СПб., 2011, с. 14–26.

Иванов В.В. Памяти Николая Иосифовича Конрада [Некролог] // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 313. Труды по востоковедению. II. Tartu, 1973, с. 496–499.

Игнатович А.Н. О.О. Розенберг и его труды по буддизму // Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., Наука (ГРВЛ), 1991.

Из следственного дела Е.Д. Поливанова / Предисловие, публикация и комментарии Ф.Д. Ашнина и В.М. Алпатова // Восток. 1997, № 5, с. 137–138 (в Интернете: <http://www.ihst.ru/projects/sohist/papers/vostok/1997/5/124-142.pdf>).

Ки-но Цураюки. Путевые записки из Тоса (Японский дневник X века) / Пер. с яп., вступ. ст. и прим. О.В. Плетнера // Восток. Сб. 1. Литература Китая и Японии / Ред и вступ. ст. Н.И. Конрада. Academia, 1935.

Ларцев В.Г. Евгений Дмитриевич Поливанов. Страницы жизни и деятельности. М., Наука, 1988.

Леонтьев А.А. Евгений Дмитриевич Поливанов и его вклад в общее языкознание. М., Наука, 1983.

Люди и судьбы. Библиографический словарь востоковедов — жертв политического террора в советский период (1917–1991) / Изд. подготовили Я.В. Васильков, М.Ю. Сорокина. СПб., Петербургское востоковедение, 2003.

Ляэнеметс М. Буддолог Оттон Оттонович Розенберг и Эстония // Таннберг Т., Раун О. TUNA. Спецвыпуск по истории Эстонии с 17 по 20 век. Таллинн, Национальный архив Тарту-Таллинн. 2006. С. 92–103. (в интернете: http://www.eha.ee/raamatud/Tuna/lk92-103%20Laanemets%20Tuna_vene.pdf).

Маркс К. Восемнадцатое Брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. т. 8. М., Издательство политической литературы, 1957. (Напечатано в виде первого выпуска журнала «Die Revolution», New-York, 1852). См. электронную версию в интернете: <http://www.esperanto.mv.ru/Marksismo/18br/18br-01.html>

Маркс К. К критике Гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. т. 1. М., Издательство политической литературы, 1955. См. электронную версию в интернете: <http://dparchives.narod.ru/marx/tom01.htm#s014>

Милибанд С.Д. Библиографический словарь отечественных востоковедов с 1917 г. 2е изд. Книга 1. М., Наука, 1995.

Мнухин Л. и др. Российское зарубежье во Франции 1919–2000. М., Наука, 2008.

На стёклах вечности... Николай Невский. Переводы, исследования, материалы к биографии // Петербургское востоковедение. Выпуск 8. СПб., Центр «Петербургское востоковедение», 1996. С. 239–560.

Николай Иосифович Конрад, 1891–1970 / Сост. Р.И. Кузьменко, вступ. ст. И.А. Боронина. Материалы к библиографии ученых. РАН, Серия Литературы и языка. М., Наука, 1994.

[Редколлегия] Выдающийся учёный Н.И. Конрад // Историко-филологические исследования. Сб. статей памяти академика Н.И. Конрада. М., Наука (ГРВЛ), 1974, с. 3–11.

Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. 2. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., Наука (ГРВЛ), 1991.

Российское научное зарубежье: Материалы для библиографического словаря. Вып. 3. Востоковедение: XIX — первая половина XX в. / Авт.-сост. М.Ю. Сорокина. М., Дом Русского Зарубежья им. Александра Солженицына, 2010.

Санович В.С. Из истории русских переводов японской художественной литературы // Восточная классика в русских переводах: обзоры, анализ, критика. М., Восточная литература, 2008.

Сорокина М.Ю. Николай Конрад: жизнь между Западом и Востоком // Трагические судьбы: репрессированные учёные Академии наук СССР. М., Наука, 1995, с. 128–143.

Маркс К. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte // Karl Marx/Friedrich Engels. Werke, Band 8. Berlin/DDR, Dietz Verlag, 1972. S. 115–123. См. электронную версию в интернете: http://www.mlwerke.de/me/me08/me08_115.htm

Маркс К. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung // Karl Marx/Friedrich Engels. Werke. Band 1. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1976. S. 378–391. См. электронную версию в интернете: http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_378.htm

Reischauer E.O. Serge Elisséeff // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1957. Vol. 20. № 1/2. P. 1–35.

Summary

S.D. Serebriany

O.O. Rosenberg and the Fates of Russian Japanologists of His Generation

The paper contains short «parallel lives» of O.O. Rosenberg and some other Russian Japanologists of the past century. O.O. Rosenberg (1888–1919) was one of the stars in the brilliant galaxy of Japanologists which appeared in Russia in the second decade of the 20th century. He was the eldest in the group, but was the first to die. The lives of his colleagues and friends followed various courses.

Next in age was Sergei Grigorievich Elissëeff (1889–1975), the first European to graduate from Tokyo Imperial University (in 1914). In 1920 he fled from Russia together with his family, lived for some time in France, then moved to the USA. He is considered the founder of modern Japanese studies in the West.

The biographies of Nikolai Iosifovich Konrad (1891–1970), Yevgeny Dmitrievich Polivanov (1891–1938), and Nikolai Aleksandrovich Nevsky (1892–1937) are more or less known, even though they have not yet been properly described.

Nevsky's peer Orest Viktorovich Pletner (1892–1970) worked in Japan since 1917. In the early 1930-s he also (like N.A.Nevsky) considered the possibility of returning to Russia, but changed his mind and lived in Japan a long, fruitful and, evidently, quite happy life of a university professor. He died, like Konrad, in 1970 and was buried in the city of Kobe, close to his Japanese wife.

Vladimir Mikhailovich Konstantinov (1903–1967), a pupil of Konrad, spent in prison the «standard» eighteen years (1937–1956), but during the last ten years of his life managed to do a lot as a Japanologist.

In comparison with these lives, the early death of O.O. Rosenberg was, perhaps, not the worst fate.

Key words: Japan studies in Russia, Russian émigrés after 1917, O.O. Rosenberg, S.G. Elissëeff, N.I. Konrad, Ye.D. Polivanov, N.A. Nevsky, O.V.Pletner, V.M. Konstantinov.

А.С. Колесников, Ю.Н. Стрижак

Проблемы власти и политики в воззрениях кн. Э.Э. Ухтомского

Статья посвящена политическим воззрениям Э.Э. Ухтомского и их отражению в его публицистике. В источниковую базу исследования включены библиографические раритеты — газетные публикации 1900-х гг. В целом взгляды Ухтомского характеризуются авторами как протоевразийские, что демонстрируется его позицией в выстраивании дальневосточного вектора российской политики на рубеже XIX—XX вв.

Ключевые слова: Э.Э. Ухтомский, Восток-Запад, Россия и Восток, российская дипломатия на Дальнем Востоке XIX в.

Князь Э.Э. Ухтомский квалифицирован немецким философом Вальтером Шубартом как русский публицист и поэт, изучавший жизнь буддистов в поездках по Сибири. Однако его чисто религиозные интересы вскоре приобрели уже явно политический оттенок в контексте англо-русского соперничества за господство на азиатском континенте, о чём открыто говорил один из крупнейших ориенталистов того времени академик С.Ф. Ольденбург. Академик отражал взгляды немногочисленной, но довольно влиятельной группы лиц — своего рода «тибетского лобби» в околоправительственных кругах, объединявшего великих князей Николая Михайловича и Константина Константиновича, востокофила кн. Э.Э. Ухтомского, врача тибетской медицины П.А. Бадмаева и профессиональных востоковедов П.П. Семенова-Тян-Шанского, А.В. Григорьева, А.М. Позднеева, Ф.И. Щербатского и др., как и путешественников в Центральную Азию, многие из которых были кадровыми офицерами русской армии, таких как Н.М. Пржевальский, В.И. Роборовский, М.В. Певцов, П.К. Козлов. Эти люди стремились не только привлечь внимание к буддийскому Тибету, открыто тяготевшему к России, но и активно занимались этнографическими и географическими исследованиями, изучением буддизма. Особая роль здесь выпала кн. Э.Э. Ухтомскому, который способствовал встрече тибетского дипломата, официального представителя Далай Ламы Агвана Доржиева с Николаем II в 1896 г. и знакомствам в великосветских кругах и среди столичных учёных. Ухтомский же обосновал мысль о том, что Россия не должна была входить в антикитайский блок, поскольку имеет больше интересов и симпатий с азиатами, нежели с колонизаторами Запада. Вальтер Шубарт работы Э. Ухтомского назвал «симптомами становления» евразийства, и говорит о намётках паназиатского движения (Шубарт, 1997, с. 361, 275, 274). Мессианский дух, по мнению философа, веет и в политических судьбах России.

«У русских дух и дело, идея и политика стремятся соединиться в одно целое», — пишет Шубарт (там же, с. 70).

России предстояло выбрать вектор развития на фоне международных противоречий на Дальнем Востоке, обозначившихся ещё в середине 80-х гг. XIX в. и в 90х гг. обостривших борьбу великих держав за господство в Китае и Корее. Россия и ранее проявляла дипломатическую активность в этом регионе, примером чего является Айгунский трактат с Китаем 1858 г. «Недвижный Китай» с середины XIX в. сотрясился внутренними взрывами. «На берегах Жёлтого моря гремели пушки: маленькая Япония, усвоившая европейскую технику, одерживала свои первые победы над огромным, но ещё недвижным Китаем» (Ольденбург, 1939, с. 13). Начатое в 1892 г. строительство Великого Сибирского железнодорожного пути, введившего Россию, по определению Б.А. Романова, «в сферу международного экономического и политического соперничества в Тихом океане», получило значение «прямой угрозы резко изменить соотношение сил на Дальнем Востоке в её пользу». Японо-китайская война — попытка Японии «поспеть на место первой» — окончательно включила Дальний Восток «в круг вопросов мировой политики европейских держав» (Романов, 1928, с. 4, 9, 10). Россия не была заинтересована в разделе Китая и с 1895 г. (Симоносекский договор) взяла курс на дружбу с Китаем. Более близкие отношения установились и с Кореей (после событий 1896 г., когда король, сбежав из японского плена, укрылся в русской миссии). Странники китайской дружбы, и среди них князь Э.Э. Ухтомский, предлагали выжидать и поддерживать Китай в пассивном сопротивлении. Через несколько лет, когда Сибирская дорога будет готова, такая политика принесёт свои плоды. Подобная точка зрения была и у министра финансов С.Ю. Витте.

В это время Ухтомский и выступает как дипломат. В начале 1893 г. Витте через Э.Э. Ухтомского, тогда издателя «Санкт-Петербургских ведомостей», познакомился с доктором тибетской медицины и предпринимателем П.А. Бадмаевым. В феврале того же года Бадмаев составил записку о положении и задачах России на азиатском Востоке и просил министра поддержать её перед царём. Смысл авантюристических предложений Бадмаева состоял в том, чтобы продлить Сибирскую железную дорогу от Байкала не только к Владивостоку, но и на юг, в глубь Китая, а затем, используя личные связи и деятельность возглавленного им частного общества, создать в провинции Ганьсу предпосылки для организации восстания тибетского, монгольского и китайского населения против маньчжурской династии. Предполагалось, что после свержения власти маньчжур эти народы будут просить «белого царя» принять их в своё подданство (Игнатьев, 1989, с. 29).

Императору Александру III этот проект показался фантастическим. Витте в сопроводительном докладе писал о «серьёзных взглядах» Бадмаева, высказывавшего «новую точку зрения в практических вопросах политики», особенно злободневную в связи с сооружением Сибирского пути. Он подозревал Европу

в намерении натравить Китай на Россию для захвата восточного участка новой дороги и русского Приморья.

Заметим, что не только евразийцы, но ранее и протоевразийцы, «восточники», говорили о формировании имперского пространства России, придерживаясь идеи «Континента-океана», предполагающей «естественность» имперского расширения национальной цельности на определенной ступени её развития ради удовлетворения своих возросших потребностей. «Россия вращалась в Азию, раздвигая свои пределы. Это был органический рост, увеличения русской территории, а не завоевание далёких чужих земель». Россия завладела «Каймой Азии» и должна была найти своё решение для основного вопроса в Азии — китайского вопроса (Ольденбург, 1939, с. 112). При этом империя понималась не только формой политического контроля над огромной территорией, не только сферой экономического давления, которое может разворачиваться только на больших пространствах, но и формой культурного миссионерства. При этом была высказана Ухтомским и идея «братства народов Евразии», средством осуществления которого могут быть объединение России, Китая и Индии.

Заметим, что социальный универсализм в русской историософии имел различные идейно-концептуальные формы: утопического социализма, панславизма, всеединства, свободной теократии, космизма, монголизма, евразийства, христианского социализма и проявлялся в принципах социокультурного синтеза, интегративных политических проектах (геософия культуры) по созданию федерации славян с Индией и Китаем и т. д. Э.Ухтомский и был представителем этого универсализма в форме протоевразийства, или восточничества. Заметим, что Ухтомский намного раньше Н.А. Бердяева наделял русскую цивилизацию мессианским значением, как носителя универсалистской христианской идеи. Эту идею он и пытался реализовать.

Картину публичной стороны внешнеполитических событий дополняют материалы периодической печати, в которых раскрывается отношение разных социальных групп к официальному правительственному курсу и влияние отдельных органов печати на выработку правительственного курса (Рыбаченок, 1988, с. 125—146). В 1894—98 гг. — от японо-китайской войны до занятия Россией Порт-Артура и русско-японского соглашения о Корее — в правящих кругах не было единства взглядов на дальневосточную политику государства. Так, газета «Гражданин» служила «безусловному консерватизму», что определялось личностью её редактора-издателя В.П. Мещерского, близко знакомого с Александром III и Николаем II. Оба читали её, и первый находился с издателем в переписке, а второй был с ним на «ты».

При императоре Николае II азиатская «миссия» России отчётливо была выдвинута на первый план, что проявилось и в постройке Сибирской железной дороги. Князь Э.Э. Ухтомский, знаток и любитель буддийского Востока, собиратель ценных коллекций предметов восточного искусства, «не играл, правда, решающей роли в русской внешней политике; но он, несомненно, оставался близок

Государю, которому его мнения были хорошо известны». Идеи, выражавшиеся в печати кн. Э.Э. Ухтомского, сыграли свою роль в событиях на Дальнем Востоке (Ольденбург, 1939, с. 113). Кн. Ухтомский исходил из представления о глубоком духовном сродстве России и Азии. Между Западной Европой и Азиатскими народами лежит глубокая пропасть. Иные говорят: «К чему нам это? Уже и так земли много». Кн. Ухтомский отвечал: «Для Всероссийской державы нет другого исхода — или стать тем, чем она от века призвана быть (мировой силой, сочетающей Запад с Востоком), или бесславно и незаметно пойти по пути падения... а не нами пробуждённые азиатские народы будут ещё опаснее, чем западные иноплеменники».

Но на Азию был и другой взгляд, имевший не менее влиятельных сторонников. Это «жёлтая опасность» (Панов, 1906) — оберегайте своё священное достоинство от буддийского идола (Император Вильгельм II¹ в 1895 г. прислал Государю символичную картину, в которой это было выражено) (Ольдебург, 1939, с. 113). Та же мысль тревожила Вл. Соловьёва. В стихотворении «Панмонголизм» (1900) и в «Краткой повести об Антихристе» (1899) он вполне явно обращается к идее азиатского нашествия на Россию и Европу. Ухтомский утверждал, что не придавал значения идеям В.С. Соловьёва о панмонголизме и поддержке их философом Е. Трубецким. «Для меня нет и не было панмонголизма, «Азии для азиатов», Японии, действительно способной направить пробуждающийся Восток против Европы» (там же, с. 7). И, тем не менее, В.С. Соловьёв оказал на Ухтомского большое влияние, так же как и Н.В. Федоров, с которым он познакомился во время учёбы в Санкт-Петербурге. Его мнение не так чётко определено, как он хотел бы это представить: Ухтомский был человеком своего времени и разделял общеевропейское настроение, интерпретировавшее происходившее как пробуждение Азии. Он был обеспокоен действиями Японии и возникновением идеи паназиатизма. Он полагал, что «расовая война между Востоком и Западом [...] грозит стать признаком XX века» (Ухтомский, 1904, с. 25), но при этом не помещал Россию ни в один из лагерей. Он фактически отказывался выбирать между союзом с Китаем или союзом с Японией: Россия обложена миссией защиты Китая и Кореи от японского вмешательства, но одновременно — возможно заключить союз с Японией, в большей степени в надежде на господство, чем во имя какой-либо культурной близости (Перхин, 2003).

Восприняв стереотипы своего времени, Ухтомский размышлял о Китае в исторических и культурных терминах (древнее государство, рафинированная культура, симбиоз религий и т. д.), а о Японии — в расовых. Он также верил в существование жёлтой расы, которую определял при помощи готовых формул, часто позитивных, но вместе с тем двусмысленных: крепость, упорство,

¹ Германский император Вильгельм II, российский царь Николай II и король Великобритании Георг V были внуками английской королевы Виктории, у которой было 9 детей.

воинственное высокомерие и т. д. В России, как и во всей Европе, Китай вызывал к жизни размышления о культуре, тогда как вооружившаяся Япония провоцировала высказывания о расе. Азия «великих цивилизаций» создавала образ скорее благоприятный, но несла на себе печать культурных стереотипов эпохи, а именно, представлений о кочевом мире, что всегда умаляло её значение.

Став редактором-издателем ежедневной газеты «Санкт-Петербургские ведомости» (СПВ), Э.Э. Ухтомский выступил с консервативных позиций (там же). Меццерский писал, что «по убеждениям политическим» у него «за последние годы не обнаружилось ни единого разномыслия даже в мелочах» с Ухтомским («Гражданин», 1895, 24 октября). Свои идейные позиции СПВ сформулировали в первом же номере — верность коренным основам государственного и церковного строя, выработанным 1000-летией историей России (СПВ, 1896, 1 января). Ранее, в 1894—95 гг., «Гражданин» постоянно публиковал внешнеполитические статьи Ухтомского². Ближайшей целью русской дипломатии на Дальнем Востоке в середине 1890-х гг. до окончания строительства Сибирской железной дороги было: помешать усилению там других держав, поддерживать мирные отношения с Китаем и Японией, а главное — не допустить утраты независимости Кореи ввиду неподготовленности к утверждению в этой стране своего преобладающего влияния. Всё это требовало и идеологического обоснования.

До японо-китайской войны вопросы дальневосточной политики сравнительно мало привлекали внимание печати. Начавшаяся в июле 1894 г. война резко изменила положение. Позиция правой печати была такова — укрепление Японии в Корее явится прямым нарушением интересов России, особенно если Япония послужит опорой для действий какой-либо европейской державы; Россия не потерпит укрепления Англии вблизи русской границы на Тихом океане; интересы России требуют, чтобы Корея по-прежнему оставалась «почти независимым государством» (СПВ, 1894, 6 августа, передовая). В начале войны царизм занимал осторожную позицию, с другой стороны, по словам СПВ, «наилучшим средством для восстановления равновесия на Востоке» было «привлечение европейских государств, особенно же нашей союзницы Франции, к вмешательству в японо-китайскую распрю» (1894, 6 авг. «События на Востоке и отношение к ним России»). В октябре СПВ выдвинули предложение о сосредоточении русской эскадры в водах восточной Азии для лучшего «сохранения независимости Кореи» (7 окт. «Россия и война в Корее»). Выдвинутая тогда же в английской прессе идея сближения с Россией была резко отрицательно встречена правым лагерем. Ставился вопрос о важности приобретения Россией незамерзающего порта на берегах Тихого океана (строить ли новый, или усовершенствовать Владивосток), но при этом не допустить японцев в Манчжурию.

² Тиражи были невелики — Тираж «Гражданина» чуть больше 3 тысяч, а «СПб. ведомостей» — 6 тысяч.

Обсуждалась и необходимость применения вооруженной силы в случае провала дипломатических действий.

«Московские ведомости» воинственно писали: «Пора сознать и открыто заявить, что Азии мы нужны ради её собственной пользы, что горе тому, кто там станет на дороге мирного развития России» (МВ, 1895. 6 апреля, 12 апреля, «Руки прочь»). «Гражданин», МВ и СПВ открыто высказываются за необходимость коллективного воздействия России, Франции и Германии на Японию с целью заставить её пересмотреть подписанный договор с Китаем. Антианглийские выступления становятся всё резче. Статья Ухтомского «Будет ли Китай второй Индией» вызвала беспокойство в Лондоне и вынудила русского посла Е.Е. Стаала давать разъяснения, что Э. Ухтомский выражает своё личное мнение (Нарочницкий, 1956, с. 708).

СПВ печатают сообщения собственных корреспондентов, информацию иностранных телеграфных агентств, комментарии, переводы статей из зарубежных газет и журналов, специальные тематические статьи по вопросам торговли, финансов, экономики Японии, Китая и Кореи. По объёму информации и её целенаправленности с 1896 г. газета становится лидером среди периодических изданий. Публикуются многочисленные материалы географического и этнографического характера (СПВ, 1896 №№ 36, 37, 42, 44, 83 — серия статей «Самосознание современного китайца»; №№ 38, 82, 99, 101 и др. — серия статей «Из истории пробуждения Китая и Японии»; 1897 № 313 — «Происхождение японцев»; № 57 и 164 — «Путешествие через центральную Маньчжурию» и др.). Газета пишет о развитии русско-китайских и русско-монгольских торговых отношений и по другим вопросам (СПВ, 1896 №№ 79, 98, 107, 118, 130, 145, 155, 163, 237; 1897 № 262, 292; статьи кроме Г.Е. Грумм-Гржимайло, Ухтомского и других авторов).

Особенно активно обсуждался вопрос о строительстве Сибирской железной дороги, Китайской восточной (или Маньчжурской) железной дороги и вариантах её ответвлений. Высказывались мнения о поиске незамерзающего порта на берегах Тихого океана, расширения Владивостокского порта, вообще о строительстве и состоянии морского флота России, как и Японии, Англии, Германии и Франции, их сравнительной мощи. Конечно, обсуждалась система противостояний на Дальнем Востоке: русско-японском в Корею и русско-английском в Китае. Идеологическое обоснование проводимого царизмом политического курса выполняют статьи программного характера, многие из которых написаны Ухтомским.

Историк И.С. Рыбаченок выделяет три принципиальных, тесно связанных между собой положения, которые лежат в фундаменте этого обоснования: 1) девиз «о национальном идеале» внешней политики, 2) утверждение о миролюбивом её характере, 3) тезис о «цивилизаторской», «высококультурной» миссии России на Востоке (Рыбаченок, 1988, с. 135).

Суть первого из них сформулировали «Московские ведомости»: «твёрдая и достойная охрана русских интересов для мирного развития и укрепления могу-

щества России» (МВ, 1898, 17 марта, «Изменилась ли внешняя политика России?») Опровергая толки о «новом направлении» внешней политики России в связи с занятием Порт-Артура и «изменой» покровительственной христианам политике на Ближнем Востоке, газета указывает, что поворот был совершён 12 лет назад, когда при Александре III были сброшены «путы» союза с Австро-Венгрией и Германией (МВ, 1897, 21 декабря, 1898 — 17 марта; СПВ, 1898, 23 марта). Так формировалась и направлялась политика «национальных интересов». В раскрытии этого тезиса находит отражение и основная идея правых — о единении царя и народа. С наибольшей полнотой это сделано в передовой статье СПВ, посвящённой занятию Порт-Артура (СПВ, 1898, 23 марта «Россия на берегах Жёлтого моря (историческая справка)'). Автор её — Ухтомский — рассматривал этот акт как естественное завершение объективного хода исторического развития и роста территории государства и шедшего параллельно с ним русского переселенческого движения. В равнодействующей двух сил («народной» колонизации и юридического оформления её правительством) он видел основной смысл и характер поступательного движения на Восток. Приобретение незамерзающего порта связано, конечно, с «экономическим ростом Сибири, а с ним и всего русского государства». «Остаётся лишь желать, чтобы ничто больше не мешало мирному развитию наших духовных и материальных сил в пределах намеченного круга» (там же).

Второй пункт — «Россия не намерена посягать на независимость соседних стран и довольствуется на Востоке строго необходимым для её естественного развития» (СПВ, 11 марта 1896, «На распутье»). В этой же статье говорится, что надо идти на жертвы ради того, чтобы сибирская магистраль имела «естественный выход к океану». Тезис о «миролюбивом» характере политики раскрывается, прежде всего, на примере поддержки Россией независимости Кореи и Китая. «Санкт-Петербургские ведомости» пишут, что «для правильного развития Востока» необходимы: 1) фактическая независимость Кореи и 2) приобретение Россией открытого порта вне Японского моря (СПВ, 1896, 11 февраля). Спустя два года, в апреле 1898 г., проиграв Японии в Корее, царизм был вынужден отступить от занятых рубежей. В дальнейшем Россия посылала инструкторов и советников, действуя не только в собственных интересах, а в интересах Кореи, по просьбе корейского правительства, — декларируют и МВ, и СПВ.

Третий тезис раскрывается, прежде всего, на материалах строительства Сибирской железной дороги и её Маньчжурской ветви, причём на первый план выдвигается её торгово-экономическое значение, роль мирового пути, связывающего Европу с Азией. (СПВ, 1896, 8 марта, 17 октября, 1897, 20 февраля, 19 марта и др.). Железнодорожное строительство «открывает» Китай для «европейской цивилизации и промышленности» (МВ, 1896, 14, 15 декабря), и даёт ему возможность «пользоваться благами этого нового цивилизаторского пути» (МВ, 1897, 13 января).

Наглядную иллюстрацию тезис получил в описании корреспондентом газеты СПВ приёма в Китае миссии Ухтомского, прибывшего к богдыхану с дарами от русского царя в мае 1897 г. Стену зала, в котором происходил торжественный обед по случаю открытия Пекинского отделения Русско-Китайского банка, украшала аллегорическая картина. Несущийся в облаках Меркурий осеняет стоящие внизу фигурки русского и китайца; около китайца — ящик с чаем, около русского — бочка с сахаром; позади китайца — караван верблюдов и русская тройка, с трудом тащащая по песку тарантас, за фигуркой русского — железнодорожный поезд, несущийся на всех парах. (СПВ, 1897, 9 июля). Этот образ — «русский паровоз — символ европейско-азиатского единения» — используют «Московские ведомости», пропагандируя русско-китайское соглашение в марте 1898 г. об аренде Порт-Артура (МВ, 1898, 3 марта) (Рыбаченок, 1988, с. 138).

На страницах газет нашёл отражение тесно связанный с принципами идеологического обоснования задач и характера дальневосточной политики России вопрос о методах её осуществления: дипломатических, военных, финансовых и культурных. Просматривалась антианглийская направленность, в качестве противовеса — франко-русско-германское сотрудничество, что было впервые продемонстрировано в начале мая 1895 г. после понуждения Японии к отказу от части её притязаний. В марте 1897 г. в связи с обострением русско-английских противоречий тезис о создании тройственного союза, направленного против Англии, озвучивает газета «Санкт-Петербургские ведомости» (1897, 4 марта). В правящих кругах идея континентального союза была выдвинута С.Ю. Витте, который предполагал, что её реализация сможет на время предотвратить политические осложнения в Европе, пока царизм укрепит свои позиции на Дальнем Востоке.

Ставший приближённым к Николаю II после его путешествия по Востоку, Ухтомский оказался втянут в дальнейшее в политическую, дипломатическую и экономическую политику царизма на Дальнем Востоке. Одним из важнейших звеньев в цепи дипломатических усилий царизма реализовать свои планы на Дальнем Востоке после японо-китайской войны стало стремление достичь соглашения с Китаем. Предстоящая торжественная коронация новой царствующей четы 14 мая 1896 г. в Москве предполагала присутствие высокопоставленных представителей зарубежных государств. Правительство богдыхана в знак уважения к дружественной России направило одного из своих главных сановников — первого канцлера Ли Хунчжана. Помимо России он должен был посетить ряд западноевропейских стран и выяснить возможности получения Китаем финансовой и политической помощи. Витте решил воспользоваться пребыванием Ли Хунчжана, чтобы закрепить русско-китайское сближение и, в частности, разрешить вопрос о строительстве железной дороги через Манчжурию.

По указанию из Петербурга посланник в Пекине А.П. Кассини и директор пекинского отделения Русско-Китайского банка, агент Министерства финансов в Китае Д.Д. Покотилов убедили канцлера начать европейскую поездку

не с Франции, как тот первоначально намечал, а с России. Витте послал за Ли Хунчжаном в Порт-Саид специальный пароход, который доставил его прямым рейсом в Одессу. Навстречу высокопоставленному сановнику в Порт-Саид был, по докладу Витте, направлен член правления Русско-Китайского банка востоковед и журналист кн. Э.Э. Ухтомский, выступавший в качестве личного представителя царя. На Ухтомского возлагалась задача следить за организацией поездки канцлера и вступить с ним в предварительный обмен мнениями о развитии русско-китайских отношений. Миссия Ухтомского носила совершенно секретный характер. О ней знали только Николай II и Витте, который руководил всеми действиями царского представителя: дал ему подробные инструкции накануне отъезда, а в дальнейшем сносился с ним по телеграфу специальным шифром (ЦГИА. Ф. 1622. Оп. 1, Д. 936. Л. 39—43об.). По согласованию между Витте и Ухтомским всё на русском пароходе было устроено так, чтобы понравилось восточному гостю. В Одессе, как и во время других остановок канцлера, ему оказывались воинские почести. Демонстрировалось традиционное русское гостеприимство. Во всём этом нетрудно увидеть стремление Витте расположить китайского сановника к России.

Ли Хунчжан прибыл в Петербург 18 апреля — за три недели до коронации, которые министр финансов использовал для переговоров. Перед их началом канцлер вручил Витте знаки отличия мандарина и другие подарки от богдыхана, видимо, в благодарность за содействие при заключении займа. Ответный подарок Ли Хунчжан выбрал сам. Это был изумруд, выставленный на Нижегородской всероссийской выставке, которым он пополнил свою коллекцию драгоценностей. Несмотря на эти жесты дружеского расположения, переговоры протекали не просто. Для подкупа китайских сановников был специально создан фонд, связанный с выдачей концессии на КВЖД, «лихунчжанский» фонд (Романов, 1928, с. 49—50, 115—117). При этом Витте напомнил о недавних услугах России и подчеркнул, что Китай не сможет противостоять претензиям других держав без российской поддержки. В целях давления была организована беседа китайского канцлера с царём.

Переговоры продолжались в Москве, где проходили коронационные торжества. Успеху переговоров помогло заключение 22 мая 1896 г. русско-китайского оборонительного союза, направленного против японской агрессии на Дальнем Востоке. Сыграл свою роль и подкуп в виде обещания 3 млн. за удачное осуществление плана строительства железной дороги. В результате Ли Хунчжан согласился на сооружение железнодорожной линии через Северную Маньчжурию до Владивостока, что официально аргументировалось необходимостью облегчить русским войскам выполнение союзных обязательств. Постройка и эксплуатация железной дороги предоставлялась Русско-Китайскому банку, членом правления которого был Э. Ухтомский. Ухтомский, учитывая секретный характер переговоров, ограничился оценкой договора как «нелепого слуха». Это было проявление нежелания правящих кругов России афишировать договор. Витте также в своих

«Воспоминаниях» говорил о секретном характере этого соглашения (Витте, 1960, с. 65). Особо не афишировалась и деятельность Русско-Китайского банка, членом правления которого состоял Ухтомский и при желании мог бы донести сведения до своих читателей СПВ (СПВ, 1897 6 июля, 17 октября, 1897, 19 марта).

Вслед за союзным договором была разработана специальная конвенция о сооружении дороги, названной по желанию канцлера Китайско-Восточной железной дорогой (КВЖД). Эта конвенция стала основой проекта концессии, который сначала подвергся обсуждению в Пекине, а затем уточнялся в ходе переговоров Ухтомского, представлявшего Русско-Китайский банк, и чиновника Министерства финансов с китайским посланником при берлинском и петербургском дворах Сюй Цзюньчэном. Витте руководил действиями русских делегатов по телеграфу. После одобрения Петербургом и Пекином окончательной редакции концессионный договор был подписан 27 августа 1896 г. Он обеспечил России немаловажные выгоды и преимущества, притом администрация железной дороги будет целиком находиться в руках общества КВЖД, что позволяло организовать вдоль линии свою охранную стражу. Сюй Цзюньчэн, отозванный с заграничного поста в Пекин, был избран номинальным председателем правления Общества КВЖД, которому поручалось отстаивать его интересы перед китайским правительством (Игнатьев, 1989, с. 48).

Позднее у царского правительства возник соблазн укрепить свои позиции в Сеуле. Корейское правительство просило Петербург о присылке русских военных и финансовых советников, а также о предоставлении ему займа для расчётов с Японией. В июне 1896 г. Корею был дан в основном положительный ответ. Витте, однако, не спешил с выполнением обещаний, касавшихся его ведомства. Он не без оснований опасался осложнений с Японией и Англией. Русская политика в Корею не имела реальной экономической опоры. Кроме того, для Витте пока оставался нерешённым вопрос, где следует добиваться выхода КВЖД к незамерзающему порту — в Корею или Маньчжурии.

Для выяснения позиции Пекина он направил туда уже директора Русско-Китайского банка князя Э.Э. Ухтомского, который должен был провести переговоры с Ли Хунчжаном. Используя известный «особый фонд», Ухтомскому предстояло добиваться разрешения на проведение КВЖД по более южному направлению и выяснить, как отнесется китайское правительство к строительству русской ветки, которая соединила бы КВЖД с проектируемой китайской дорогой от Тяньцзиня до Цзиньчжоу, а также не согласится ли Китай на сооружение ветки от КВЖД до одного из портов Кореи. Но миссия посланца Витте не принесла ожидаемых результатов (Романов, 1928, с. 23–24; см. также Романов, 1955). В дальнейшем Витте принял решение избрать в качестве незамерзающего порта для КВЖД Ичжу (сейчас — Синейджу) в устье Ялуцзяна (Корея). Однако этому закреплению в Корею помешало убийство двух германских миссионеров в ноябре 1897 г., которое Германия использовала как предлог для захвата бухты Цзяочжоувань на Шаньдунском полуострове (Романов, 1928, с. 48, 64).

Последовательно и целенаправленно СПВ отстаивают и пропагандируют идею усиления военно-морского флота России как орудия в борьбе за преобладание на берегах Тихого океана. «Одна из главнейших и самых существенных наших задач — упрочение нашего могущества и влияния на Дальнем Востоке, куда мы направляем уже второй год все наши морские вооружённые силы» (СПВ, 1896, 20 октября). Поэтому сообщение Правительства о занятии Россией Порт-Артура газета приветствовала как «отважный шаг в область предначертанного Россией на Дальнем Востоке возрастающего с каждым днём величия» (СПВ, 1898, 22 марта).

Российские суда вошли в 1897 г. в Порт-Артур. Началась сложная дипломатическая игра. Новое русско-китайское соглашение 15(27) марта 1898 г. подтвердило неизменность русско-китайской дружбы и предоставление России на 25 лет портов Артур и Даляньвань и соединение их с сибирской магистралью. Занятие Ляодунского полуострова было сочтено естественным и неизбежным в Западной Европе и значительной частью русского общества. В беседе с германским публицистом Рорбахом кн. Э. Ухтомский осенью 1898 г. говорил: «Я сейчас в оппозиции нашему министру иностранных дел. Я против занятия Порт-Артура. Я осуждаю занятие немцами Киао-Чао. Мы должны делать всё возможное для укрепления престижа Пекинского правительства. Если в Китае разразятся беспорядки, маньчжурская династия будет свергнута, и ей на смену явится и фанатичная национальная реакция. В сущности, в Пекине уже нет правительства. При таких условиях можно без сопротивления добиться заключения на бумаге любых договоров. Но когда династия падёт — иностранцев вырежут». (Ухтомский предвидел реальные события, ибо знал Китай; О «жёлтой опасности» заговорили повсеместно.) К этому времени Сибирская дорога открыла сплошное движение только до Байкала. Русское общество сравнительно слабо откликнулось на китайские события, не сочувствуя ни Вл. Соловьеву, ни кн. Э. Ухтомскому. «От прогрессирующей беспечности и некультурности нашего живущего миражами интеллигентного слоя мы теряем политическое чутьё в восточных делах», — писал кн. Ухтомский в брошюре «К событиям в Китае» (Ухтомский, 1900, с. 117, 119, 126).

Русское железнодорожное строительство в Маньчжурии и деятельность Русско-Китайского банка мешали экспансионистским планам других держав. Обстановка в Китае накалялась. Восстание ихэтуаней («отрядов справедливости и согласия») цинские власти постарались использовать в своих целях, обратив весь гнев крестьян против иностранцев. Тайпинское восстание, восстание боксёров весной 1900 г., сопровождалось резней иностранцев из миссий. В самом конце мая — начале июня 1900 г. восставшие вступили в Пекин и осадили иностранные миссии. Это послужило поводом для открытой интервенции, в которой приняли участие Англия, Германия, Австро-Венгрия, Франция, Япония, Соединённые Штаты, царская Россия и Италия.

Витте считал, что Россия должна продолжать в Китае свою политику, отличную от других держав. Он стремился войти в контакт с представителями цинской династии. 15 июня он телеграфировал Ли Хунчжану, занимавшего в то время пост наместника двух южных китайских провинций, и просил его использовать все средства, чтобы предотвратить разрушительные действия в отношении железной дороги, создаваемой по дружескому соглашению двух стран, и предупреждал о возможных отрицательных последствиях таких действий для русско-китайских отношений. В середине июля Витте получил от Ли Хунчжана письмо, в котором тот сообщал, что вызван в Пекин и надеется склонить императрицу к принятию решительных мер против смуты, но не знает, как добраться до столицы. Он также ходатайствовал о присылке к нему для переговоров Э.Э. Ухтомского и просил, чтобы русское правительство договорилось с другими державами не начинать военных действий против Китая. Витте ответил, что Россия не только не объявит Китаю войны, но и окажет всяческое содействие сохранению независимости этой страны. Он приветствовал выдвижение Ли Хунчжана на пост ближайшего советника императрицы и обещал ему полную поддержку России в расчёте на то, что Ли, со своей стороны, примет меры к охране русской миссии и русских подданных в Пекине. Витте советовал сановнику поспешить с отъездом в столицу, обещая доставить его из Шанхая в Таку на русском военном судне, соглашался на командирование Ухтомского. Он обещал также содействовать задержке похода на Пекин (Пролог русско-японской войны, 1916, с. 106).

Однако уже 22 июля 1900 г. иностранные войска выступили из Тяньцзиня на Пекин. Среди них преобладали японцы, а русские составляли не более пятой части. 25 июля Ли Хунчжан циркулярной телеграммой поручил китайским представителям за границей довести до сведения держав, что он назначен уполномоченным для ведения переговоров о мире. Витте в ответной телеграмме настоятельно советовал сановнику поспешить в Пекин. Но демарш Ли Хунчжана не остановил движение международного корпуса, ибо соперничающие с Россией державы отнеслись к переговорам отрицательно. Русский отряд под командованием генерала Ренненкампа прошёл Маньчжурию с севера на юг, почти не встречая сопротивления и уже 15 (2) августа русские войска под командованием генерала Линевича заняли столицу Китая и остановились. С кем вести переговоры? Русские войска заняли Маньчжурию от русской границы до Ляодунского полуострова. В начале августа войска интервентов заняли китайскую столицу, европейские мародеры подвергли город и дворцы запретного города грабежам и насилию. Особенно усердствовали при этом японцы и англичане. Китайское правительство бежало в неизвестном направлении (Романов, 1928, с. 130, 132, 133).

13 марта 1901 г. по договорённости с Витте Э. Ухтомский телеграфировал Ли Хунчжану и советовал не отказываться от соглашения, касающегося Маньчжурии в интересах мира и дружбы между двумя странами. Однако уже 23 марта

было опубликовано правительственное соглашение, говорившее о выжидательной политике, что знаменовало собой серьёзную неудачу царской дипломатии. На горизонте замаячил союз Англии и Японии. Витте увидел в этом пролог войны с Японией и попытался отстранить войну с Японией. Ли Хунчжан предложил возобновить переговоры о выводе русских войск из Маньчжурии. Однако скорострительная смерть Ли Хунчжана (1901) смешала все планы, поскольку его преемник Вэн Вэншао занял более жёсткую позицию и стал добиваться вывода войск в годичный срок, а не к лету 1903 года (там же, с. 140, 141). Сооружение Китайской Восточной железной дороги в 1900 г. вело к фактической оккупации Маньчжурии. Япония дипломатическим путём (и США, и Англия были ею убеждены) потребовала эвакуации военных с КВЖД к 8.X.1903 г. Дипломатического разрешения проблема не получила, и вспыхнула война — 27 января (8 февраля) 1904 г. Япония начала под Порт-Артуром военные действия. Эта война дала Англии случай отправить в Тибет военную экспедицию полковника Янгхасбенда, занявшую запретный город Лхасу. Далай-Лама бежал в Монголию. Англия заставила Тибет подписать договор, устанавливающий английский контроль над его внешними сношениями. Продолжилась дипломатическая война. 18 (31) августа 1907 г. подписано англо-русское соглашение. Англия отказывалась от Тибета; обе стороны признавали суверенитет Китая над страной.

Всё дело было в военно-политических устремлениях России. Русско-Китайский банк имел капитал 6 млн. руб. для производства торговых операций со странами Восточной Азии и финансирование КВЖД. Банк получил право совершать эмиссионные операции, чеканить монету с разрешения китайского правительства, совершать оплату по китайским займам, приобретать концессии на проведение железной дороги и телеграфных линий. Цель банка упорядочить отношения с Россией, поднять значение русского имени (Головачев, 1904, с. 159—160). Однако английский ввоз в Китай в 80 раз превышает русский и конкурировать с Гонконгом, Шанхаем, Индией, Австралией и Китаем Россия не могла. Общество КВЖД имело капитал всего 5 млн. руб. Всех расходов на строительство примерно 400 млн. руб. и при этом правовая неопределённость дороги — российская на китайской земле. Некоторые считали эту дорогу «разорительным» и «сомнительным предприятием» (там же, с. 161, 216).

Идеологические обоснования стремления России на Дальний Восток можно свести к двум группам. Немногочисленная часть полагает, что Россия «находится в духовном родстве с Востоком», связана с ним общностью традиций, и потому её провиденциальная задача состоит в том, чтобы оживить спящий Восток, быть посредницей в его сближении с Западом, внести туда европейскую культуру и просвещение. Этот взгляд является как бы дальнейшим развитием взглядов славянофилов и панславистов (там же, с. 7).

Безнадёжность осуществления панславистских идеалов в Европе сказалось в том, что «внимание людей с мистической складкой в области политических и социальных вопросов» обратилось с европейского Востока на азиатский, до тех

пор ещё недостаточно хорошо понятый и довольно мало известен. (Мнение Данилевского и Риккерта о полной противоположности между Европой и Россией было усвоено «некоторыми русскими публицистами и государственными людьми и не осталось без влияния на формирование их взглядов на отношения России к большому Востоку».) Последним и наиболее типичным представителем этих мистических политических взглядов объявляется кн. Э. Ухтомский. Полагая, что «Россия, строго говоря, та же Азия», Ухтомский приписывает России особое «исторически предвечное положение на границе противоположных культур». Азиатские народы уже чувствуют своё родство с Россией. Даже «для громадной небесной империи Россия — своя, близкая, родная, не хищница, вроде остальных, вдающихся в колониальную политику держав». Дряхлый Китай именно в «державном Севере» ищет для себя нравственной поддержки и материальной опоры... В Азии для рас в сущности нет и не может быть границ... в органичной связи со странами Азии — залог нашего будущего» (Ухтомский, 1904, с. 43 48, 49, 58, 70, 77, 10).

Однако доказательством положения, что «Россия — тот же Восток», являются главным образом аналогии и сравнения. Головачев констатирует пренебрежительное отношение Ухтомского к столетней науке сравнительного языковедения, которая «кропотливыми философскими умствованиями» пытается установить (не «братство»), а единство происхождения, родство «англо-саксонской расы с арийским элементом Индии». Не этот научный факт, а скорее, гипотезу автора можно назвать «сентиментальной фикцией». Принципиальный вопрос о возможности культурного воздействия России на Восток, о проникновении туда европейской цивилизации при её посредстве, можно считать лишь праздной игрой ума (Головачев, 1904, с. 13, 14, 15). И разве эти страны не могут воспринять европейскую культуру непосредственно с Запада, как это сделала Россия 200 лет назад, не прибегая к посредничеству Польши, родственной ближайшей соседке. Япония также обратилась к Западу. По Ухтомскому, пишет Головачев, Запад лишь «тускло отражается на нашей умственной поверхности», и тогда почему Восток должен предпочесть для своего обновления копию оригиналу? Наконец, в настоящее время западные народы сделали гораздо больше для возвращения на Восток своей культуры, чем Россия. Не говоря уже о торговле. Англичане, немцы не только строят железные дороги и фабрики, но и изучают с неослабеваемой энергией Восток и имеют специальные учреждения и с ними Россия не может конкурировать. По мнению Головачева, «фантастические идеи» не имели значения для активной политики России на Дальнем Востоке и беспристрастная история русско-японской войны, укажет долю их влияния в подготовке событий на Дальнем Востоке (там же, с. 17).

Представители второй категории, которую можно назвать политическо-(государственно-)экономической, имеют направляющее влияние. Суть их в том, что давние экономические задачи России на Дальнем Востоке заключаются в окончательном укреплении на тихоокеанском побережье, в расширении южно-

азиатской границы и её обеспечения, как от Китая, так и от Англии, и постановка вопроса о побережье Индийского океана. Присоединить Монголию, Восточный Туркестан и Маньчжурию к России, что как-то оправдывало бы расходы на армию там. Они рекомендовали новое приобретение территории, почти равной третьей части Сибири. «Магия пространства отождествляется здесь с политическим величием страны», а оккупация чужих земель — целью всей политики государства. Главное — интересы будущих поколений. «Вольно-народная колонизация» (заяние Сибири) прошла успешно, ибо правительство лишь осуществило планы, инстинктивно создаваемые «народным творчеством». Как откровенно писал гр. Муравьев-Амурский: для сохранения Сибири — надо сохранить Камчатку, Сахалин, Амур и приобрести прочное влияние на соседний Китай (там же, с. 17, 18, 30–31, 37).

В России этот страх перед Азией особенно явно проявился в высказываниях военного министра А.Н. Куропаткина (1848–1925), (Романов, 1928) который в качестве решения жёлтой опасности предлагал не экспансию, а, напротив, сдерживание (Ларюэль, 2004). Куропаткин воспользовался термином «жёлтая опасность» в работе «Россия для русских. Задачи русской армии» (1910) только несколько лет спустя после того, как сложил с себя полномочия военного министра (Куропаткин, 1910, с. 252). Вплоть до 1905 г. он довольствовался расплывчатыми фразами вроде «жёлтого наплыва» или «цунами» и разоблачением заговора династии Цин с целью мирного заселения Маньчжурии и Монголии.

Генерал А.Н. Куропаткин, сокрушаясь об ослаблении «русского племени», пишет о мерах по усилению военного положения России, которое включает и соглашения по делам Дальнего Востока. Бюрократизм в России к концу XIX века получил чрезмерное развитие и значение. Следует заменить национальную политику бюрократов — западников во внешних делах России и вести политику в соответствии с национальными нуждами русского племени. Он сокрушается о переходе богатств России в чужие руки: на Урале в руках англичан горнодобывающая и металлургическая промышленность, рыбный промысел в руках норвежцев, как и звериные промыслы; железоделательная промышленность в руках по преимуществу бельгийских капиталистов. На Дальнем Востоке японцы усиленно захватывают в свои руки рыбную ловлю на побережье Камчатки, в устьях Амура и т. д. Американский, французский капитал, крупная торговля Владивостока в руках американских и немецких фирм. Усиление во всех сферах производства поляков и немцев (там же, с. 61, 66–71). Внешнее положение России в конце XIX века стало угрожающим. Вот почему «России выгодно поддерживать господство англичан в Индии... при сознании общности интересов и неприкосновенности владений России в Приамурском крае». Роль России в готовящихся в XX веке событиях мирового значения огромна. Россия уже приняла на себя в XX столетии первый натиск жёлтой расы и не имела успеха: «Победа в Азии над русскими есть вообще победа азиата над европейцем». «Почувствовав свои силы, азиат будет их применять не только к русским

владениям, но вообще к азиатским владениям Англии, Франции, Германии». Куропаткин уверен: борьба только начинается. То, что произошло на полях Маньчжурии в 1904—1905 гг., был лишь авангардный бой. Для блага всей Европы, чтобы при новом напоре Японии или китайцев на Россию, силы Европы были с нею, а не против неё (там же, с. 110, 251, 254).

* * *

«Убеждённый сторонник самодержавия», «последовательный сторонник монархии», консерватор (но не реакционер), сторонник правопорядка и веротерпимости — таковы характеристики князя Э.Э. Ухтомского (Репников, 2007, с. 46; Схиммельпенник, 2009, с. 91). По мнению Ухтомского, именно самодержавие спасало Россию от давления Европы, которой «шутя, удалось бы расчленить и осилить нас, как это ей удалось относительно испытавших горькую участь западных славян» (Ухтомский, 1897, с. 33). Но ради спасения России в годы революции 1905—1907 гг. он готов был признать либеральные нововведения и ждал от них результатов. Деятельность Государственной думы привела Ухтомского к отказу от поддержки либерального курса правительства (Суворов, 2011, с. 137—139). В этом сказалась неоднозначность деятельности известного публициста, мыслителя, идеолога «восточничества». Заявляли даже о либеральных взглядах Ухтомского (Леонов, 1985, с. 115). Непоследовательность политической позиции Ухтомского нашла своё отражение и в его издательской деятельности в годы первой революции в России.

В СПВ он писал, что Россия должна оставаться «верна коренным основам своего государственного и церковного строя, выработанного всею её тысячелетней историей». Однако газета, отстаивая идеи веротерпимости и справедливости, переходила в оппозицию, за что её издание несколько раз приостанавливалось. В связи с событиями Кровавого воскресенья, «Санкт-Петербургские ведомости» печатали только правительственные сообщения и официальные сведения. Сам Ухтомский призывал к выполнению патриотического долга и единству противостоящих сил: «На непримиримые лагеря, на охваченные самым печальным разладом слои стала делиться русская, и без того столь малочисленная интеллигенция. Как бы нам сблизиться, как бы столкнуться?» (СПВ, 1905, № 7).

В следующем номере Ухтомский с горечью писал о столпотворении, охватившем «мыслящую Русь» и мешающем «дальше возводить в недостижимую вышину гордый, великий памятник — Россию, на сооружение которого уже десятки поколений отцов и дедов наших кладут все свои силы, напрягают всю свою жизнь, трудовым потом и кровью скрепив незыблемое основание... Внутри её закипает такая братоубийственная борьба, открылись такие раны, пылает такая злоба, что сердце каждого русского леденеет от ужаса, глаза сохнут от слёз, оцепенённая мысль ищет выхода из неправды и нестроения» (Ухтомский, 1905, с. 1). Причины трагических событий князь находит в ультрационализме,

в переоценке своих сил и идеализации ситуации, отсутствии какого-либо сомнения в «отрицательных и скорбных сторонах», которые «таит наша повседневная действительность». В результате, «в фимиаме сладких снов и парадоксальных суждений жизненная правда тонула и испарялась бесследно».

Он позитивно встретил начало работы Государственной думы: «От благоразумия и такта элементов оппозиции зависит, чтобы страна не впала в хаос анархии и репрессий, чтобы солнце добра и правды взошло, наконец, над исстрадавшейся страной». «Временные избранники земли» должны были «творческим советом озарить наши безмерные государственные немощи, уврачевать по силе возможности наши тяжкие, неисчислимые внутренние недуги». Верховная же власть, в реальном и символическом значении, должна была оставаться у монарха.

Однако ожиданиям Ухтомского не суждено было сбыться. Депутаты оказались «разбойниками, лишь по недоразумению облечёнными высоким званием депутатов», а «обесславленная и хиреющая Россия руками её собственных сыновей-убийц влечётся к новым мукам и гибели...» (Ухтомский, 1908). Лидера кадетов П.Н. Милюкова он характеризовал как «главного вождя заговорщиков, душу революции, пятнистую гиену». Ухтомский с радостью встретил роспуск Думы второго созыва и изменение положения о выборах от 3 июня 1907 г. На страницах «Санкт-Петербургских ведомостей» неоднократно выходили обличительные статьи о деятельности Государственной думы: «“Лучшие люди” первого и второго призыва оказались или демонами разрушителями, или пигмеями, которых пославшее их для творчества в Думу население одинаково должно стыдиться» (Ухтомский, 1907). Как видим, политические убеждения Ухтомского ближе к сторонникам «просвещённого» консерватизма, думающим о развитии страны и необходимых изменениях в её жизни.

Список сокращений

МВ — Московские ведомости.

СПВ — Санкт-Петербургские ведомости.

ЦГИА СПб. — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга.

Литература

Витте С.Ю. Воспоминания. М., 1960. Т. 2.

Головачев П. Россия на Дальнем Востоке. СПб., 1904.

Игнатьев А.В. С.Ю. Витте — дипломат. М., 1989.

Куропаткин А.Н. Задачи русской армии. Т. III. Задачи России и русской армии в XX столетии. СПб., 1910.

Леонов Г.А. Э.Э. Ухтомский. К истории ламаистского собрания государственного Эрмитажа // Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. Новосибирск, 1985.

Ларюэль М. «Жёлтая опасность» в работах русских националистов начала века. Русско-японская война. Взгляд через столетие. http://www.polit.ru/article/2004/10/11/laruelle/#_ftnref25. Обращение 13.10.2012

Нарочицкий А.Л. Колониальная политика капиталистических держав на Дальнем Востоке. 1860–1895. М., 1956.

Ольденбург С.С. Царствование Императора Николая II. Белград, 1939.

Панов А.А. Грядущее монгольское иго. СПб., 1906.

Перхин В.В. Э.Э. Ухтомский — редактор газеты «С.-Петербургские ведомости» в письмах (1897–1919) // Вестник МГУ. Серия 10. Журналистика — 2003 — № 5.

Пролог русско-японской войны. Материалы из архива графа С.Ю. Витте / Под ред. Б.Б. Глинского. — Петербург, 1916.

Репников А. Консервативные концепции переустройства России. М., 2007.

Романов Б.А. Россия в Маньчжурии (1892–1906). Очерки по истории внешней политики самодержавия в эпоху империализма. Л., 1928.

Романов Б.А. Очерк дипломатической истории русско-японской войны. 1895–1907. М., 1955.

Рыбаченок И.С. Дальневосточная политика России 90 годов XIX в. на страницах русских газет консервативного направления // Внешняя политика России и общественное мнение. Сборник научных трудов. М., Институт истории СССР АН СССР. 1988.

Суворов В. Князь Э.Э. Ухтомский о государственном устройстве России в период революции 1905–1907 гг. // Власть, 2011. № 1.

Схиммельпенник ван дер Ойе Д. Навстречу Восходящему солнцу: Как имперское мифотворчество привело Россию к войне с Японией. М., 2009.

Официальный отдел // С.-Петербургские ведомости, 15(28) янв. 1905, № 7.

Ухтомский Э. Путешествие на Восток Его Императорского Высочества Государя Наследника Цесаревича. 1890–1891. Лейпциг, 1897, т. 3, ч. 5,

Ухтомский Э.Э. К событиям в Китае. Об отношении России и Запада к Востоку. СПб., 1900.

Ухтомский Э.Э. Из китайских писем. СПб., 1901.

Ухтомский Э.Э. Перед грозным будущим. К русско-японскому столкновению. СПб., 1904.

Ухтомский Э. Воскресенье, 16 января // С.-Петербургские ведомости, 16(29) янв. 1905, № 8, с. 1.

Ухтомский Э. Лицом к лицу // С.-Петербургские ведомости, 27 апр. (10 мая) 1906, № 92.

Ухтомский Э. Занавес опустился // С.-Петербургские ведомости, 5(18) июня 1907, № 123.

ЦГИА СПб. Ф. 1622. Оп. 1. Д. 936. Л. 39–43об.

Шубарт В. Европа и душа Востока. М., Альманах Русская идея. (Вып. 3). 1997.

Summary

A.S. Kolesnikov, Yu.N. Strizhak

E.E. Uhtomsky's Views on Power and Politics

An article is devoted to E.E. Uhtomsky's views on the Russian power and politics, which were objectivated in his journalism. Authors demonstrated Uhtomsky as columnist on the base of very rare materials — newspapers 1900–1910th. So his position in the Russian Far Eastern policy was explicated. As a result his views were characterized as protoeurasism.

Key words: E.E. Uhtomsky, East-West, Russia and the East, Russian diplomacy at the Far East at XIX c.

П.И. Рысакова

Глобальное и локальное в восточно-азиатской социологии образования¹

Статья посвящена анализу современного состояния социологического изучения образования в странах АТР — Китае, Японии и Тайване. Рассматривается краткая история развития социологии образования в этих странах, выделены доминирующие теоретико-методологические подходы и основные направления эмпирических исследований образования.

Ключевые слова: социология образования, региональные традиции социологического изучения образования, локализация социологической теории.

Современные тенденции глобализации образования — процессы интеграции национальных образовательных систем, формирование «единого образовательного пространства», сложение глобального рынка образовательных услуг, усиление образовательной и трудовой миграции — ставят перед исследователями и практиками образования сходные вопросы и проблемы. Проведение международных конференций и осуществление совместных исследовательских проектов позволяют учёным из разных стран обмениваться опытом изучения образования и обнаруживать многочисленные точки соприкосновения. Всё чаще можно слышать призывы к консолидации усилий в исследовании актуальных проблем современного образования и содействию развития глобальной науки, не имеющей границ. Безусловно, учёных из разных стран объединяет единство принятых теоретических подходов, методология исследования и магистральные проблемы в изучении образования. Однако можем ли мы говорить о сложении так называемой глобальной социологии образования, не признающей национальных границ, или же следует признать существование локальных национальных/региональных школ социологии образования?

Необходимо отметить, что проблема выделения и анализа локальной специфики национальных школ актуальна не только применительно к социологии образования как частной отрасли социологического знания, но и для социологии в целом. Начиная с 1980—1990-х гг. и вплоть до настоящего времени в мировом социологическом дискурсе развёртывается активная дискуссия о проблеме универсальности социологического знания и его возможных локальных вариантах.

Обсуждение этой темы было инициировано и поддерживается в настоящее время различными международными организациями, в первую очередь Между-

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 12-06-90826-мол_рф_нр.

народной социологической ассоциацией (ISA) и Юнеско. В течение нескольких десятилетий под эгидой МСА был реализован ряд проектов, посвящённых анализу интернационализации социологии и формирования национальных социологических традиций (The ISA Handbook, 2010; Facing..., 2010; World..., 2010).

Несмотря на остроту дискуссии о перспективах развития национальных социологических школ и разнообразие представленных точек зрения, в мировом социологическом сообществе утвердилась достаточно определенная позиция по этому вопросу. Согласно ей, следует говорить о едином ядре социологической теории, обладающей высокой степенью универсальности, но допускающей локальные интерпретации в зависимости от конкретных условий отдельного национального сообщества. Наиболее перспективным для развития социологического знания видится признание «интернациональной социологии, признающей локальные варианты», нежели дискуссии об «одной социологии для одного мира», или «разных социологиях для одного мира» (Sztompka, 2010, p. 23—27).

Как показывает анализ подготовленных МСА тематических сборников, освещающих варианты локальных социологических традиций, для большинства исследователей критерием для выделения отдельной социологической школы выступает наличие национального государства, экономическая, политическая и идеологическая деятельность которого в конечном счёте определяет судьбы развития социологии в той или иной стране (Burawoy, 2010, p. 56—57).

Иными словами, проблема развития национальных социологических школ осмысливается по преимуществу с позиции локальной рецепции теоретического ядра западной социологии. Отметим, что представленные в разнообразных тематических сборниках обзоры национальных социологических школ по сути подтверждают данную перспективу рассмотрения. Освещение особенностей той или иной локальной школы, как правило, исчерпывается кратким очерком социально-экономических и политических, идеологических условий конкретной страны, экскурсом в историю освоения западных социологических концепций и развития научно-исследовательских и образовательных центров, перечислением центральных фигур социологов, признанных в данном сообществе, и наиболее актуальных направлений исследований.

В то же время следует отметить, что проблема локальных школ в мировой социологии вызывает отчётливый интерес в среде неевропейских социологов. И обсуждение этой проблемы разворачивается уже несколько в ином ключе. Начиная с 1960—1970-х гг. и по сути вплоть до настоящего времени одной из центральных тем в социологической дискуссии Латинской Америки, Южной и Восточной Азии выступает проблема так называемой «локализации» социологического знания. В фокусе внимания оказываются вопросы некритического восприятия теоретико-методологического инструментария западной социологии, ограниченность его адекватности и применимости для изучения конкретных специфических условий отдельных стран. Наибольшее обсуждение вызывает

проблема локализации собственно социологической теории, интерпретируемой весьма свободно как адаптация и уточнение теоретико-методологического инструментария западной социологии или как разработка принципиально иной, оригинальной социологической теории, выстраиваемой на философско-эпистемологических традициях того или иного общества.

Несомненно, дискуссия о локализации социологического знания выступает важной составляющей процесса институционализации социологии как исследовательской дисциплины в научном сообществе той или иной страны. Однако обращает на себя внимание тот факт, что эта на первый взгляд научная проблема зачастую обретает также и идеологическое звучание, будучи рассмотренной уже в перспективе реализации социально-экономических и политических проектов национального строительства. Ярким примером здесь может послужить специфика обсуждения перспективы развития национальной социологической школы среди восточно-азиатских ученых и их ближневосточных коллег. Так, в КНР и Иране общий контекст дискуссии задаётся признанием общемирового доминирования западной социологии и констатацией свойственного ей европоцентризма. Основной вектор развития социологической школы, по мысли исследователей, должен быть направлен на усиление её локального компонента — совершенствование теоретико-методологического инструментария, подходящего для изучения специфических условий данного общества. Проект локализации социологии такого рода направлен на решение не только сугубо научных проблем, но и идейно-политических — презентации самостоятельного творческого потенциала национальной социологической школы и её признания в международном научном сообществе, преодоление доминирования западной социологической теории (The ISA Handbook, 2010).

Иными словами, неевропейские социологи, отстаивая развитие региональных социологических школ, акцентируют возможность развития иной, неевропейской по своему происхождению, социологической теории. Это и позволит незападным социологическим школам претендовать на равное участие в мировом социологическом дискурсе. В этой связи обретает особую актуальность изучение современного состояния региональных социологических школ, что и позволит установить их локальную специфику и перспективы теоретического развития. Наше дальнейшее рассмотрение будет посвящено анализу восточноазиатских исследований в области социологии образования — одной из наиболее динамично развивающихся отраслей социального знания. Именно социологи образования в странах АТР наиболее часто обращаются к проблеме локализации западноевропейской социологической теории.

Изучение социологических исследований образования, реализуемых в восточно-азиатских странах — Китае, Японии, Тайване² — как единого направления

² Тайвань (Китайская республика на Тайване) — частично признанное государство в Восточной Азии, утратившее членство в ООН после вступления в организацию КНР

обусловлено общностью исторических судеб этих обществ, а также существующими между ними весьма активными культурно-научными связями. Китай, Япония, Тайвань представляют собой общества конфуцианского культурного ареала, традиционное социально-политическое устройство которых формировалось при идеологической опоре на учение конфуцианства. Конфуцианство оказало решающее влияние на сложение присущей этим обществам ценностно-нормативной системы.

Перечисленные выше страны объединяют также интенсивные культурные и научные контакты. И здесь необходимо сделать краткое пояснение. Безусловно, исторически именно Китай играл лидирующую роль в Азиатско-Тихоокеанском регионе, выступая центром распространения специфической духовной и материальной культуры — иероглифической формы письменности, учения конфуцианства и восточноазиатской ветви буддизма. Знакомство с западной культурой на протяжении длительного времени было весьма фрагментарным и ограничивалось преимущественно контактами с европейскими миссионерами. Целенаправленный интерес к изучению европейской культуры отчётливо обозначается в китайском обществе начиная со второй половины XIX в. Военные столкновения с европейскими странами, окончившиеся поражением китайского правительства, стимулировали достаточно активное обращение национальной интеллектуальной элиты к изучению социально-политического и экономического опыта развития западных стран, предопределившего их преимущество. Именно этот опыт и учитывался китайскими интеллектуалами при разработке проектов масштабных реформаторских преобразований второй половины XIX в.

И здесь следует отметить тот факт, что многие западные социально-политические и экономические концепции оказались доступными китайским интеллектуалам уже в переводах и интерпретациях, выполненных японскими мыслителями. Япония, осуществившая успешную модернизацию во второй половине XIX в., послужила для Китая примером успешной рецепции и адаптации европейского социального опыта в условиях восточного общества. Именно Япония стала впоследствии азиатским центром образовательной мобильности для китайской молодёжи, знакомившейся с западной общественно-политической мыслью уже в японских интерпретациях.

в 1971 г. Основание Китайской республики в 1911 г. знаменовало падение Маньчжурской империи и установление новой формы китайской государственности. Гражданская война середины XX в. между правящей Китайской Национальной народной партией Гоминьдан и Коммунистической партией Китая завершилась провозглашением КНР в 1949 г., поражением Гоминьдан и ее вытеснением на о. Тайвань. В настоящее время фактическая юрисдикция Китайской республики распространяется только на о. Тайвань и сопредельные острова. Тем не менее, Тайвань является одной из наиболее развитых экономик Восточной Азии, ведет активную неформальную внешнеполитическую деятельность. В последние годы существенное внимание уделяется нормализации отношений с материковым Китаем, активно развиваются экономические, научные, культурные связи.

Надо признать, что становление и развитие социально-гуманитарных исследований на Тайване также во многом связано с деятельностью японской администрации. На протяжении первой половины XIX в. Тайвань пребывал в статусе японской колонии, значимой для метрополии преимущественно своими природными ресурсами. Вместе с тем, именно усилиями японской колониальной администрации были заложены основы современной системы высшего образования на Тайване — созданы университеты, ставшие центрами образовательной и научной деятельности. Тогда же под руководством японских ученых стали осуществляться первые антропологические и социологические исследования тайваньского общества (Chang Mau-kuei, Chang Ying-hwa, Tang Chih-chieh, 2010, p. 158—192).

На современном этапе учёных Китая, Японии, Тайваня связывают интенсивные научные и образовательные контакты, совместные исследовательские проекты. Регулярно проводятся международные конференции. Активный образовательный и научный диалог между Китаем, Японией, Тайванем, существующий сегодня, а также длительная история культурно-исторических связей позволяет нам объединить социологические исследования образования в этих странах в единую восточно-азиатскую традицию.

Социология образования в современных восточно-азиатских странах представляет собой весьма динамично развивающуюся отрасль социогуманитарного знания. В Китае, Японии и на Тайване функционируют профильные научные сообщества, объединяющие социологов образования, выпускаются соответствующие научные журналы. Курсы по социологии образования прочно заняли своё место в рамках учебных планов ВУЗов.

Начало процесса институционализации социологии образования в Китае, Японии и Тайване датируется по-разному в силу особенностей социально-экономического и политического развития этих обществ. Так, в Китае первые шаги в направлении социологического изучения образования были сделаны ещё в первой трети XX в., то есть практически одновременно с аналогичными исследованиями в США и отдельных европейских странах. В Японии интерес к данной отрасли знания отчетливо обозначается в послевоенный период, уже в 1940—50-е гг., на Тайване — несколько позднее, в 1960—70-е гг. (Ли Чуньлин, Лю Чанг, 2012, с. 234, 249; Chang Jason C., Zhang Renjie, 2003, p. 211—231).

Несмотря на различия в периодизации, процесс становления социологии образования в этих странах объединяет несколько особенностей. Прежде всего надо отметить тот факт, что социология образования, как и другие отрасли социологии и современные социально-гуманитарные науки в целом, оказывается для восточно-азиатских исследователей преимущественно инокультурным знанием, привнесённым извне. Важнейшей составляющей процесса становления социологии образования в азиатских странах так или иначе оказывается изучение и рецепция западно-европейской традиции социологического изучения образования. И это неизбежно вызывает в локальном сообществе дискуссии

относительно перспектив применения заимствованных концепций и поиска собственного уникального облика национальной социологии образования.

Вместе с тем подчеркнутый интерес, который восточно-азиатские исследователи проявляют к социологии образования, представляется вовсе не случайным. Здесь мы имеем в виду то обстоятельство, что традиционная социально-политическая концепция конфуцианства, утвердившаяся в Китае и сопредельных странах, неизменно подчёркивала первостепенное значение подготовки образованных кадров для осуществления успешного управления. На протяжении столетий практически все крупные реформаторские проекты, предлагавшиеся китайскими интеллектуалами, включали в качестве своего неизменного компонента программу подготовки профильных кадров, которые и были призваны реализовать эти реформы. Уже в наше время одной из важнейших составляющих программ модернизации, реализованных в послевоенное время Японией и Тайванем, стала реформа образования, нацеленная на подготовку высококвалифицированных кадров, способных работать в наукоёмких отраслях. Пристальное внимание к расширению среднего и высшего образования позволило этим странам реализовать специфическую модель экономического развития, ориентированную на максимальное привлечение и использование интеллектуального потенциала человеческих ресурсов. Такая стратегия компенсировала нехватку природных ресурсов и превратила эти страны в ведущие азиатские и мировые экономики. В современном Китае традиционный приоритет образования обрёл воплощение в реализуемом коммунистическим правительством курсе «наука и образование возродят государство». Таким образом, наблюдаемые на современном этапе в восточно-азиатских странах активное изучение западных социологических концепций образования, развитие и расширение исследований образования оказываются во многом подготовленными спецификой локальной социально-политической культуры. Становление социологии образования в Восточной Азии осуществляется в контексте многолетней и масштабной социально-политической и культурно-научной модернизации азиатских обществ, нацеленной на обретение этими странами собственного статуса в международном сообществе, в том числе и в сфере научных исследований.

Сделанные нами предварительные замечания позволяют обратиться к более детальному рассмотрению современного состояния социологии образования в восточно-азиатских странах. Итак, начало становления социологии образования в Японии и на Тайване относится к послевоенному периоду. В Китае, несмотря на активное обращение китайских мыслителей в 20–30-х гг. XX в. к зарубежным — европейским и советским — педагогическим концепциям, а также западной традиции социологии образования, развитие этой отрасли знания было приостановлено в период коммунистического строительства 1950–1970-х гг. в силу наделения её статусом «буржуазной науки». Возрождение социологии образования в Китае на современном этапе относится уже к периоду 1970–80-х гг., когда китайское правительство стало проводить широкомасштабные

социально-экономические и образовательные реформы в рамках курса «реформ и открытости».

В Японии и на Тайване развитие социологии образования было во многом связано с расширением педагогического образования. Данная отрасль социологического знания рассматривалась как одна из основных дисциплин в курсе профессиональной подготовки педагогов. В силу этого преподавание этой дисциплины осуществляется преимущественно на базе педагогических вузов, где также были учреждены научные центры социологического изучения образования (там же). В этом отношении институционализация японской и тайваньской социологии образования обнаруживает сходство с большинством западно-европейских стран.

Напротив, в Китае центрами социологического изучения образования выступают не только педагогические ВУЗы. Важную роль в организации и осуществлении исследований играют многопрофильные университеты, например, Пекинский Университет, Университет Цинхуа, но также научно-исследовательские институты национальной Академии Наук и её региональных подразделений (Ли Чуньлин, Лю Чанг, 2012, с. 238)³. На наш взгляд, различия в локализации центров социологии образования — в структуре педагогических или социологических центров — определили специфику основных направлений исследований, осуществляемых в Японии, Китае и на Тайване.

Как мы отметили выше, становление социологии образования в азиатских странах было напрямую связано с процессом освоения и изучения западного, преимущественно американского опыта социологических исследований. Решающее влияние американской интеллектуальной традиции на становление этой научной отрасли в Японии и на Тайване во многом объясняется необычайно тесными военно-политическими и экономическими связями, установившимися между этими странами в послевоенный период. Интенсивное американо-азиатское сотрудничество разворачивалось также в сферах образования и науки. Так, учреждение центров социологии образования в японских послевоенных ВУЗах осуществлялось при непосредственном содействии американских специалистов (там же, с. 249). Многие тайваньские социологи образования осваивали азы специальности во время обучения в американских высших учебных заведениях (Тань Гуандин).

Несколько иная ситуация складывалась в социологии образования КНР. Китайские исследователи сконцентрировались на более широком изучении зарубежных традиций социологии образования, уделяя внимание не только американским и европейским исследованиям, но также и работам советских социологов. Так, в Китае вплоть до настоящего времени достаточно широкой

³ При учреждении Академии наук как формы организации научных исследований китайское правительство активно использовало опыт СССР.

известностью пользуется учебник «Социология образования» Филиппова Ф.Р. (Цянь Миньхуэй, 2003).

Так или иначе, ранний этап становления азиатской социологии образования был связан с активным освоением теоретико-методологического инструментария западной традиции исследования, знакомством с достижениями европейских, американских социологов, публикациями переводов ключевых текстов и хрестоматий.

Пристальное внимание к развитию зарубежной социологии образования имело результатом распространение и утверждение среди азиатских социологов тех же теоретико-методологических подходов, которые приняты и в западно-европейской традиции. Причём рецепция и применение этих подходов в исследованиях образования осуществлялась учёными из азиатских стран практически без временного отставания от их европейских коллег. На ранних этапах развития социологии образования в Восточной Азии в 1950–1960-е гг. наибольшее распространение получил структурно-функциональный анализ. Начиная с 1980-х гг. популярность стали обретать «новая» социология образования, неомарксистские теории образования П. Бурдьё, Б. Бернштейна, а также постмодернистские концепции американских теоретиков — М. Эппла, А. Жиру (Морикацу, 2012, с. 253, 264; Chang Jason C., Zhang Renjie, 2003).

Сегодня азиатская социология образования в целом характеризуется многообразием принятых теоретико-методологических подходов. Вместе с тем анализ современного состояния социологических исследований образования в Японии, Китае и на Тайване позволяет выявить те теории и концепции образования, которые оказываются наиболее востребованными азиатскими социологами. Основная причина неординарности востребованности тех или иных подходов видится нам в специфике процесса институционализации социологии образования, происходившей в конкретном социально-политическом и идеологическом контексте восточноазиатских обществ.

И здесь следует отметить тот факт, что в Японии, Китае и на Тайване процесс принятия теории и методологии западной социологии образования не был полностью свободен от идеологических ограничений. Приоритетная ориентация на англосаксонскую традицию социологических исследований образования, характерная для Японии и Тайваня, предопределила относительную невостребованность неомарксистских концепций, особенно тех, которые были разработаны с опорой на философскую и социологическую традицию европейского неомарксизма. Становление социологии образования на Тайване в 1960–80-е гг. осуществлялось в период действия военного положения (1949–1987 гг.), при котором правящая партия Гоминьдан жёстко регулировала политическую и социальную сферы жизни тайваньского общества. В условиях военно-политического и идеологического противостояния с коммунистическим Китаем и Советским Союзом интерес исследователей к неомарксистской социально-философской мысли пресекался. Социогуманитарные исследования могли опираться лишь на идеологически

приемлемые теоретико-методологические подходы (Chang Jason C., Zhang Renjie, 2003). Это обстоятельство, а также ориентация на США как основного внешнеполитического партнёра предопределили утверждение в тайваньской социологии образования структурно-функционального анализа, доминировавшего вплоть до конца 1980-х гг., когда началась либерализация политической и интеллектуальной жизни тайваньского общества.

Начиная с 1990-х гг. и вплоть до настоящего времени тайваньские социологи, как и их японские коллеги, уделяют приоритетное внимание изучению и применению в исследовательской практике неомарксистских и постмодернистских концепций образования, предложенных опять-таки американскими теоретиками. Наиболее известными и востребованными оказались концепции М. Эппла, А. Жиру, П. Мак-Ларена, причисляемых, как правило, к направлению «критическая педагогика», получившему высокую популярность в США (Линь Ючжэнь, 2002).

Востребованность «критической педагогики» среди тайваньских исследователей образования объясняется, на наш взгляд, спецификой приоритетных направлений исследований, а именно — изучение государственной образовательной политики, в частности, последствий реализуемой на современной этапе реформы среднего образования; анализ содержания учебных пособий, применяемых в начальной и средней школе; выявление «скрытого учебного плана»; исследование учительства как социальной группы; особенности взаимодействия между учениками и учителем; проблемы образовательных возможностей для аборигенного австронезийского населения.

Можно обнаружить, что приведённые выше направления исследований нацелены в большей степени на изучение «внутренних» проблемы образования. И это представляется неслучайным в виду того, что социологические исследования образования проводятся на Тайване преимущественно усилиями учёных, получивших базовое педагогическое образование и работающих в сфере образования. Такие исследования направлены на анализ специфики профессиональной деятельности педагогов, а также изучение самого педагогического сообщества.

Изучение образовательной политики оказывалось в фокусе внимания тайваньских исследователей уже на ранних этапах развития социологии образования по причине того, что становление этой отрасли знания происходило под патронажем тайваньского правительства — первопроходцы социологии образования совмещали исследовательскую деятельность с государственной службой на высоких постах в рамках министерства образования. Первоначально социологическое изучение образования было теснейшим образом связано с анализом государственной образовательной политики (Тань Гуандин).

Китайская социология образования развивается в несколько ином социально-культурном контексте. При сохранении за марксистской доктриной статуса официальной идеологии социологи КНР получили возможность использовать в своей исследовательской деятельности всё многообразие теоретико-методо-

логических подходов, предлагаемое западноевропейской социологией. Как указывают китайские авторы, наибольшее распространение получил структурно-функциональный анализ. В то же время многие учёные активно апеллируют к неомарксистским концепциям образования, причём обращаются к ним именно в перспективе осуществления критического анализа современных проблем в области образования (Ли Чуньлин, Лю Чанг, 2012, с. 242–244).

Активное освоение китайскими исследователями западной традиции социологии образования стимулировало бурную дискуссию относительно перспектив теоретико-методологического развития китайской социологии образования, а также её статуса в системе социогуманитарного знания. Следует отметить, что такого рода дискуссия ведётся китайскими социологами уже на протяжении многих лет и составляет, на наш взгляд, одну из специфических черт азиатской традиции социологии образования.

В фокусе данной дискуссии оказываются две центральные проблемы: дисциплинарная принадлежность социологии образования и локализация социологической теории. Относительно первой проблемы исследователи расходятся во мнениях, следует ли рассматривать социологию образования как частную отрасль социологии или педагогики, либо же она представляет собой междисциплинарную область исследований (Chang Jason C., Zhang Renjie, 2003; Zhang Renjie, 2001).

Проблема локализации западноевропейской социологической теории вызывает наиболее острые обсуждения. И здесь необходимо иметь в виду, что эта дискуссия разворачивается на фоне более широкого идеологического осмысления статуса китайской науки в мировом сообществе и перспективы развития неевропейской по своему происхождению традиции социогуманитарного знания. Применительно к социологии образования исследователи видят свою первоочередную задачу в адаптации теоретических положений западноевропейской социологии образования к исследованию локальных проблем, а в перспективе — разработку собственного теоретико-методологического подхода. По мысли китайских учёных, это должно способствовать не только решению чисто исследовательских задач, но также позволит национальной социологии образования обрести свой уникальный облик, выйти в авангард мировых исследований, а не быть лишь репликой западной социологической традиции (Zhang Renjie, Wang Hui, 2001; Li Lihua, Liu Liping, 2006).

Важной составляющей социологического изучения образования выступает, по мнению китайских специалистов, углубление историко-культурного анализа педагогической мысли и организационной структуры китайского образования на различных этапах эволюции китайского общества⁴. Такого рода исследования нацелены на выявление социокультурных особенностей функционирования

⁴ Отметим, что японские социологи образования также уделяют существенное внимание историческим исследованиям образования. См.: Глобальная социология образования, 2012, с. 263.

образования в китайском обществе и призваны стать основой для установления оригинального теоретико-методологического подхода.

В этой связи следует отметить, что в последние годы китайские специалисты действительно осуществляют масштабные проекты исторического изучения образования. Однако их социологическая интерпретация исчерпывается лишь поиском соответствий между тезисами классиков европейской социологии образования и отдельными положениями педагогических концепций китайских мыслителей (Цянь Миньхуэй, 2009). Иными словами, на настоящем этапе усилия китайских социологов скорее направлены на укрепление статуса национальной исследовательской традиции через апелляцию к европейскому знанию, нежели выработку оригинального социологического подхода. Установление собственного оригинального теоретико-методологического подхода рассматривается многими китайскими исследователями как задача будущего. На современном этапе социологи предлагают сконцентрироваться на проблеме адаптации теоретико-методологического инструментария западной социологии к изучению локальных условий функционирования образования (У Каннин, 2008).

Основные направления эмпирических исследований образования, осуществляемых социологами КНР, обусловлены преимущественно контекстом масштабных социально-экономических преобразований, которые претерпевает китайское общество на современном этапе. Проводимые в последние десятилетия рыночно-ориентированные реформы актуализировали такие проблемы, как социальное расслоение, интенсивная миграция населения из села в город, неравные темпы развития между городскими и сельскими районами, а также преуспевающими приморскими и отстающими внутренними районами страны. В этой связи усилия социологов образования сосредоточены на сравнительном анализе образовательных шансов детей из различных по уровню экономического развития районов страны, изучении доступности образования для социально незащищённых групп населения, к которым относят жителей недостаточно развитых сельских регионов, детей сельских мигрантов в городах, инвалидов.

Отдельную область исследования составляет изучение образовательной политики, ориентированной на национальные меньшинства, проживающие на территории Китая. Китай как многонациональное государство вынужден реализовывать гибкую национальную политику, нацеленную на сохранение этнокультурного своеобразия национальных меньшинств наряду с профилактикой развития сепаратистских настроений. В этой связи образование рассматривается в качестве механизма укрепления этнического самосознания и одновременно межкультурной интеграции (Ли Чуньлин, Лю Чанг, 2012, с. 239–241).

Весьма специфической темой исследований выступает изучение «экзаменационно-ориентированного» образования и его влияния на ценностные установки и образ жизни молодёжи. Дело в том, что исторически восточноазиатская система образования была нацелена на подготовку ученика к итоговому экзамену, от результатов которого зависели его дальнейшие жизненные шансы. В современной

образовательной системе переход из средней школы в высшую также опосредуется процедурой экзамена, по итогам которого выпускник зачисляется в тот или иной ВУЗ. Ориентация на успех на выпускном экзамене превращает годы обучения в средней школе в формализованное натаскивание, научение правильно выполнить тестовые задания⁵. Усиленная подготовка как в школе, так и различных группах дополнительного образования, боязнь провала негативно влияет на психоэмоциональное состояние учащихся и имеет в дальнейшем серьёзные последствия (там же, с. 241).

Следует отметить, что анализ последствий «экзаменационного ада» оказывается проблемой, объединяющей социологов образования в странах Восточной Азии. Японские исследователи рассматривали эту проблему в контексте изучения перехода из средней школы в колледжи и связанного с этим расслоения между престижными и непопулярными высшими учебными заведениями. Отрицательные оценки такого экзамена имели результатом отказ от процедуры выпускного экзамена, изменение условий зачисления в высшее учебное заведение (там же, с. 253). Однако впоследствии это привело к общему снижению качества образования и падению уровня академической успеваемости. Примечательно, что в Японии, в которой культивирование квалифицированных кадров выступает как основная стратегия компенсирования ограниченных природных ресурсов, снижение качества подготовки выпускников было расценено как проявление общественного кризиса.

В целом японские исследования образования, как и китайские, связаны с анализом процессов социального расслоения — выявление связи между социально-экономическим статусом семьи и образовательной траекторией учащегося, неравенство образовательных шансов, молодежная безработица, стратификация учебных заведений. Достаточно специфической проблемой выступает анализ последствий тенденции старения общества применительно к образованию и жизненным шансам молодежи. Преобладание в демографической структуре старших возрастных групп, продление периода их активной трудовой деятельности имеет своим результатом сокращение числа рабочих позиций, на которые потенциально могли бы претендовать выпускники учебных заведений. В условиях жёсткой конкуренции наибольшими шансами обладают те молодые люди, которые окончили более престижные ВУЗы. Проигрывающие в этой борьбе выпускники рядовых учебных заведений пополняют ряды новой для японской общества группы молодежи, преисполненной чувством безнадежности и разочарования в будущем, не стремящейся ни к продолжению учёбы, ни к трудовой деятельности (Морикацу, 2012, с. 251, 266).

Проделанный нами анализ позволяет заключить, что в современных странах Восточной Азии социология образования — это активно развивающаяся отрасль

⁵ В разговорной речи такое образование уподобляется «откармливанию утки на убой» (填鴨式教育).

знания, получившая признание со стороны научных кругов и пользующаяся приоритетным вниманием со стороны государства. Развитие социологии образования в восточноазиатских странах было во многом обусловлено не только развитием системы образования и становлением собственно корпуса профессиональных педагогов, но и реализацией проектов масштабных социально-экономических преобразований, в рамках которых образование рассматривалось как основной механизм неконфликтного изменения общества.

Становление восточноазиатской традиции социологии образования вряд ли было бы возможным без обращения к западноевропейской социологической теории. Однако процесс рецепции западноевропейских теорий был во многом обусловлен не подлинно научными задачами, а конкретными политическими и идеологическими условиями развития региона. Специфика геополитических реалий послевоенной Азии проявилась в том, что становление социологии образования как самостоятельной отрасли знания осуществлялось при доминирующем влиянии англосаксонской традиции, что во многом предопределило теорию и методологию исследования образования в этих странах. В Китае, на Тайване обращение к неомарксистскому направлению стало возможным лишь в последнее время в силу контролируемой идеологической либерализации.

Изучение локальных аспектов функционирования образования ставит перед социологами различных традиций вопрос о выборе адекватного теоретико-методологического инструмента исследования. Именно в этой связи представители региональных школ социологии обращаются к более широкой проблеме социокультурной специфики теоретических подходов европейской социологии образования, вопросам их рецепции и применения в условиях иных обществ. Важной составляющей этой проблемы становится осмысление локальной специфики региональной традиции социологии образования.

Освоение теоретических разработок западноевропейской социологии сопровождается весьма острыми дискуссиями относительно самобытности и уникальной специфики региональной традиции. Использование западной социологической теории зачастую расценивается как свидетельство вторичности и творческой несамостоятельности той или иной региональной школы, стимулируя теоретический поиск и разработку методологии исследования, наиболее адекватной для изучения конкретного региона и общества. Данная тенденция особенно ярко проявилась в случае с китайской социологией образования в силу специфики социально-политической и идеологической ситуации в современном китайском обществе.

Говоря об эмпирических исследованиях образования, следует отметить, что, на наш взгляд, их основные направления обусловлены не только конкретным социально-экономическим контекстом развития образования в той или иной стране, но и особенностями институционализации социологии образования. Здесь мы имеем в виду, насколько организационно и содержательно социологии образования удаётся сохранить связь общей теоретической и эмпирической социологией.

Утверждение социологии образования преимущественно в рамках педагогического образования имеет следствием приоритет микросоциологической проблематики исследований. Напротив, сохранение социологии образования в структуре общесоциологического образования и исследований имеет результатом преобладание тематик, связанных с анализом функционирования образования в обществе в целом. Яркими примерами, иллюстрирующими этот тезис, может послужить специфика развития социологии на Тайване и в Китае.

В целом, характеризуя современное состояние теории и методологии восточно-азиатской традиции социологии образования, приходится констатировать определённую незрелость отрасли, признаваемую также и социологами Китая, Японии, Тайваня. Так, среди азиатских социологов нет согласия относительно фундаментальных вопросов отрасли, таких как дисциплинарная принадлежность, предметная область, единство понятийно-терминологического аппарата. Таким образом, перед азиатскими социологами стоит амбициозная задача решения этих теоретико-методологических проблем, что и позволит азиатской социологии образования обрести собственный уникальный облик.

Литература

Глобальная социология образования. Под ред. Ивановой В.А., Осипова А.М. М., Великий Новгород, 2012.

Ли Чуньлин, Лю Чанг. Социология образования Китая: история и современность // Глобальная социология образования. Под ред. Ивановой В.А., Осипова А.М. М., Великий Новгород, 2012.

Морикацу Ушиоги. Социология образования в Японии // Глобальная социология образования. Под ред. Ивановой В.А., Осипова А.М. М., Великий Новгород, 2012.

Burawoy Michael. Forging Global Sociology from Below // The ISA Handbook of Diverse Sociological Traditions. Ed. by Sujata Patel. SAGE, 2010/ P. 158–192.

Chang Mau-kuei, Chang Ying-hwa, Tang Chih-chieh. Indigenization, Institutionalization and Internationalization: Tracing the Paths of the Development of Sociology in Taiwan // Facing an Unequal World: Challenges for a Global Sociology. Ed. by Burawoy M., Chang Mau-kuei, Hsieh Michelle Fei-yu. Vol. 2. Taipei, 2010.

Chang, Jason C., Zhang Renjie. Constructing the sociology of education as a unique discipline: The cases of mainland China and Taiwan // The international handbook on the sociology of education: An international assessment of new research and theory. Ed. by Torres C.A. and Antikainen A. Lanham, Maryland. Rowman & Littlefield, 2003. P. 211–231.

Facing an Unequal World: Challenges for a Global Sociology. Ed. by Burawoy M., Chang Mau-kuei, Hsieh Michelle Fei-yu. Vol. 1–3. Taipei, 2010.

The ISA Handbook of Diverse Sociological Traditions. Ed. by Sujata Patel. SAGE, 2010.

Li Lihua, Liu Liping. Review on the Internationalization and the Nationalization of Education Sociology // Journal of Hebei Polytechnic University (Social Science Edition). 2006. Vol. 6, № 4.

Sztompka P. One Sociology or Many? // The ISA Handbook of Diverse Sociological Traditions. Ed. by Sujata Patel, London, SAGE, 2010. P. 21–28.

World Social Science Report. Paris, UNESCO Publications, 2010.

Zhang Renjie. Twenty Years of Educational Sociology in Mainland China // Chinese Education and Society. 2001. Vol. 34, no. 6, November/December. P. 26–31.

Zhang Renjie, Wang Hui. Thoughts on Indigenous Research of Educational Sociology / Chinese Education and Society. 2001. Vol. 34, no. 6, November/December. P. 60–67.

Цянь Миньхуэй (钱民辉). Размышления о системе знания зарубежной социологии образования (对国外教育社会学知识体系的思考) // Вестник Пекинского университета. Серия «Философия и социология» (北京大学学报, 哲社版), 2003, № 1. (2003年第1期).

Линь Ючжэнь (林昱貞). Критическая педагогика на Тайване: развитие и препятствия. (批判教育學在臺灣: 發展與困境) // Альманах исследований образования (教育研究集刊), 2002. Т. 48, № 4. (民 91, 48 (4)).

Тань Гуандин (譚光鼎). Историко-социологический анализ развития социологии образования на Тайване (臺灣教育社會學發展之歷史社會學分析). <http://web.ed.ntnu.edu.tw/~chang/text/txt2/09.doc>

Summary

P.I. Rysakova

Global and local in East-Asian Sociology of Education

The article deals with the current state of sociology of education in East Asia region countries — China, Japan and Taiwan. The history of sociology of education in these counties is briefly outlined. The main theoretical approaches and directions of empirical research are analyzed.

Key words: sociology of education, regional traditions in sociological study of education, localization of sociological theory.

Е.А. Островская

Россия и Китай в Центральной Азии: в поисках консенсуса

Статья посвящена анализу констелляции проблем, возникших на постсоветском политическом и экономическом пространстве в связи с глобальными геополитическими трансформациями мира. Сотрудничество России и Китая, сложившееся в последние десятилетия по целому ряду направлений их региональной активности в Центральной Азии, может быть поставлено под вопрос в свете стремительно возрастающей международной конфронтации Ирана, попыток ЕС диверсифицировать свои доступы к энергоресурсам и неуклонно наращиваемого военного присутствия США на территориях новых государств Центральной Азии.

Ключевые слова: Центральная Азия, геополитика, новые государства постсоветского пространства.

В современных науках о политике термин «Центральная Азия» принято использовать для обозначения пяти государств, возникших после крушения СССР, Казахстана, Кыргызстана, Таджикистана, Узбекистана и Туркменистана. Если бы в реальности регион, именуемый Центральная Азия, включал в себя лишь названные страны, то едва ли следовало вообще говорить о какой-либо нагнетаемой извне напряжённости между РФ и КНР по вопросам их региональной политики. И здесь достаточным было бы указание на три международных организации, созданные при содействии этих крупных держав и включающие новые государства в качестве своих участников. Речь идёт об ЕврАзЭС, ОДКБ и ШОС. Однако геополитическое пространство Центральной Азии (далее ЦА) охватывает собой не только пять бывших советских республик, но и Западный Китай (Синьцзян-Уйгурский автономный район и Тибетское нагорье), север Афганистана, северо-восточный Иран, Монголию, северный Пакистан, северную часть Индии, Республику Тыву, сибирские районы РФ¹. Органически сформировавшееся объединение указанных стран в регион базируется не только на протяжённости границ, общности исторического прошлого, маркированного термином «Шелковый путь», но и реальностью настоящего. А в настоящем ЦА всё более актуализируются конфликтные контуры нового передела мира, в котором западные страны во главе с США стремятся к освоению энергоресурсов в формате стратегии военного гуманизма.

Военный гуманизм США и ЕС в ЦА. В терминологии демократического дискурса ЕС и США азиатские страны трактуются либо в качестве лояльных,

¹ См. карту: C:\Users\user\Documents\Центральная Азия\asia-map-center.gif

либо в качестве враждебных. Лояльность означает готовность принять гуманитарную помощь в деле построения демократических институций, доступность рынка энергоресурсов, открытость экономики для зарубежных инвестиций, наличие американских военных баз на суверенных территориях. Враждебность подразумевает стремление к автономности внешней политики, поиск других партнёров и союзников, непрозрачность экономики и недоступность общественного мнения для прямого идеологического воздействия. В последнем случае страну, как правило, объявляют неблагонадёжной как в аспекте ядерных проектов и программ, так и в идеологическом плане, особенно если речь идёт об исламской стране. Именно такая участь постигла Иран, в адрес которого в ближайшие месяцы вступят в силу жесточайшие экономические санкции, в числе которых и запрет на международные поставки иранской нефти. К такому положению дел в регионе ЦА США и ЕС готовились заблаговременно.

Подготовка США и ЕС была направлена преимущественно на скорейшее создание и умножение военного присутствия в ЦА. И здесь стратегия военного гуманизма оказалась как нельзя кстати. Так, события 11 сентября 2001 г. позволили США открыто артикулировать программу войны против исламской угрозы, частью которой стало создание военных баз на территориях новых государств ЦА Таджикистана, Кыргызстана, Узбекистане. Необходимость незамедлительного формирования военных авиационных баз «Манас» в Бишкеке и «Карши-Ханабад» в пятистах километрах от Ташкента легитимировалась Вашингтоном через апелляцию к борьбе с талибскими группировками Афганистана. Более того, эти базы трактовались в качестве транзитных центров, через которые американские войска попадут в Афганистан с целью проведения «гуманитарных и спасательных операций»². В 2001 г. власти Таджикистана также открыли воздушное пространство для самолетов НАТО, направляющихся в Афганистан, а гражданский аэропорт в Душанбе стал местом дислокации многочисленного французского военного контингента. Обещанный Б. Обамой в 2011 г. окончательный вывод войск НАТО с территории Афганистана обернулся на деле наращиванием американского военного контингента на таджикско-афганской границе.

Длжащееся уже второе десятилетие военное присутствие США/НАТО в самом сердце Ферганской долины чревато вовлечением конфликтного потенциала Узбекистана, Таджикистана и Кыргызстана в грядущее международное обсуждение иранской проблемы и путей её решения. Здесь следует помнить и о разногласиях этих республик относительно использования водного ресурса долины³, и о пролегающих по её территории спорных межгосударственных границах. В перспективе артикуляции своей позиции по вопросу нефтяного

² См.: <http://vz.ru/news/2012/3/27/571329.html>; <http://www.newizv.ru/world/2005-10-04/32818-kirgizskij-rezerv-pentagona.html>

³ Подробнее об этой проблеме см.: Игорь Томберг. Энергетика Центральной Азии: проблемы и перспективы // http://russiancouncil.ru/?id_4=324

эмбарго Ирана и России, и Китаю придётся учитывать фактор американского присутствия в этой части ЦА.

Кроме того, не следует думать, что стратегия военного гуманизма применима лишь к странам Ближнего и Среднего Востока. Там она была впервые апробирована, а использовать её предполагается везде, где демократии и правам человека угрожают исламский терроризм или этно-религиозные конфликты. И то, и другое может быть в любой момент актуализировано в Ферганской долине, где соприкасаются границы и интересы Узбекистана, Кыргызстана, Таджикистана и Туркменистана. А при учёте нестабильности в отношениях Афганистана и Пакистана, а также Пакистана и Индии вопрос о конфликтном потенциале государств ЦА заслуживает самого пристального внимания. В таком непростом контексте и Москва, и Пекин будут поставлены перед необходимостью предельно обнажить свои позиции в отношении военного гуманизма США и ЕС.

Китайские болевые точки. В последние десятилетия КНР приложила немалые силы и средства к образованию собственных автономных позиций в ЦА. Одна из ключевых болезненных составляющих выстраивания китайской внешней экономической политики — это настоятельная потребность в энергоресурсах. И здесь Китаю приходится быть весьма изворотливым в поиске и утверждении различных стратегий решения этой проблемы. К числу наиболее отчётливых стратегий, используемых Пекином в богатом энергоресурсами центрально-азиатском регионе, следует отнести балансирование между экономической колонизацией некоторых бывших республик СССР и планомерной отстройкой отношений добрососедства и сотрудничества с Россией.

Наибольший размах китайской экономической экспансии просматривается как раз в конфликтном районе Ферганской долины. Так, например, главным кредитором Таджикистана выступает КНР, заключившая с ним в январе 2012 г. договор о добрососедстве, дружбе и сотрудничестве. Однако дружба здесь весьма своеобразная, выразившаяся, в частности, в подписании договора 2011 г., согласно которому Таджикистан отдал Китаю 1,1 тысяч кв. км своей территории для решения вопроса о спорных китайско-таджикских границах в районе Восточного Памира.

КНР предоставляет долгосрочные кредиты и Казахстану, и Узбекистану, и Кыргызстану. Пристальный анализ позиции кредитора позволяет говорить о далеко идущих планах колонизации экономики этих республик. Развивая в регионе отношения «кредиты в обмен на ресурсы», Пекин как будто забывает о других своих болевых точках — «уйгурском вопросе»⁴ и «тибетской проблеме»⁵.

⁴ Об уйгурском вопросе в контексте внутренней и внешней политики КНР см.: Островская Е.А. Уйгурский проект // Вестник Аналитики, 40(2), 2010, http://www.isoa.ru/art-view.php?bc_tovar_id=721

⁵ См.: Островская Е.А. Разделенный Тибет: от риторики к реальности, http://russiancouncil.ru/?id_4=41

А гарантиями того, что вопрос и проблема будут оставаться на статусе «аспектов внутригосударственной политики КНР», выступают именно новые государства ЦА с их многочисленными уйгурскими анклавами и Россия с её буддийскими регионами.

Тема нарушения прав национальных меньшинств в Тибетском и Синьцзян-Уйгурском автономных районах (ТАР и СУАР) Китая чрезвычайно востребована в ситуации глобального геополитического взаимодействия КНР с демократическими странами Запада. В геополитическом соперничестве за Центральную Азию издержки введённой Пекином программы «экономической модернизации» СУАР и ТАР находятся под прицельным огнём критики международных правозащитных НГО. В пространстве глобальной публичности постоянно звучит тезис о «геноциде тибетской и уйгурской культур», проистекающем из приписываемого Пекину стремления «колонизировать» автономные районы, лишить их какой-либо самобытности и попросту утопить в ханьском плавильном котле. Этот тезис неизменно подкрепляется отчётами, регулярно публикуемыми западными правозащитными НГО, о нарушениях прав человека и национальных меньшинств в КНР — актах принудительной стерилизации, уголовных преследованиях инакомыслящих и жестоких расправах над участниками недавних волнений и межэтнических столкновений.

Инициированное Китаем создание Шанхайской организации сотрудничества в целях борьбы с экстремизмом, терроризмом и сепаратизмом значительно поспособствовало урегулированию уйгурской проблемы, уже начавшей было свою реализацию в ЦА по кровавому сценарию. Именно благодаря заинтересованному участию Казахстана, Кыргызии и Узбекистана не осуществилось планируемой консолидации радикально настроенных уйгурских НГО региона.

В свою очередь лояльное отношение другого участника ШОС — России — уже не раз страховало Китай от весьма неблагоприятных вариантов развёртки тибетской проблемы, сопряжённой с возможной консолидацией международных НГО борцов за политическое самоопределение Тибета и буддийских регионов РФ. А вот здесь уместно задаться вопросом, а каковы гарантии Пекина, что проявляемая странами-участницами ШОС толерантность в отношении уйгурского вопроса и тибетской проблемы не обернётся в нечто противоположное?

Консенсус возможен. Анализ характера взаимодействий РФ, КНР, ЕС и США вокруг энергоресурсной ЦА позволяет утверждать, что в ближайшее время будет поставлен вопрос о диспозициях этих стран в регионе. В такой перспективе и России, и Китаю придётся не только определить свою тактику в отношениях с государствами ЦА, но также, весьма вероятно, дать отчёт в своих предпочтениях в пользу Азии или Запада. Тактика ЕС и США в ЦА — это осмысленная идеологическая и экономическая интервенция, проявляющаяся в принятии и последовательной реализации программ освоения региона. Среди этих программ наиболее вызывающими представляются американский проект «Новый Шёлковый путь», нацеленный на создание единого экономического и

социокультурного пространства ЦА и Южной Азии, и проект, лоббируемый ЕС, строительства Транскаспийского трубопровода во имя диверсификации энергетических источников для стран Европы. В разъяснениях к проектам приведены пространные доказательства необходимости «открыть регион для Запада», вывести его из-под монополии России. И если у стран ЕС и США есть единство позиций, то у КНР и РФ подобного совсем не наблюдается. Очевидно, что реализация проекта Транскаспийского трубопровода, так же как и строительство дорог, которые соединят ЦА и Южную Азию, экономически не выгодны прежде всего для России. Однако политической дестабилизацией, этно-религиозными конфликтами, гражданской войной они чреваты именно для бывших республик СССР.

В контексте экспансии Запада в регион ЦА России и Китаю придётся пристальнее взглянуть в горизонты их коллективного сотрудничества с Индией, Пакистаном и Монголией, уже заявивших о своём стремлении обрести членство в ШОС. Азиатское направление стратегического сотрудничества со странами, границы которых пролегают в непосредственной близости от РФ и КНР, представляется куда более перспективным, нежели бессистемная сдача позиций в ЦА.

Санкт-Петербург, апрель 2012

Список сокращений

ЕврАзЭС — Евроазиатское экономическое сообщество.

ЕС — Европейский союз.

ОДКБ — Организация Договора о коллективной безопасности.

СУАР — Синьцзян-Уйгурский автономный район КНР.

ТАР — Тибетский автономный район КНР.

ЦА — Центральная Азия.

ШОС — Шанхайская организация сотрудничества.

Summary

E.A. Ostrovskaya

Russia and China at Central Asia: in Search for Consensus

The article analyzes the constellation of problems that have arisen at the post-Soviet political and economic area in relation to global geopolitical transformation of the world. Cooperation between Russia and China may be put into question in light of the rapidly growing international confrontation of Iran, EU attempts to diversify its access to energy, and steadily increased US military presence on the territory of new states Central Asia.

Key words: Central Asia, geopolitics, new independent states of the Former Soviet Union.

История востоковедения

С. Л. Бурмистров

Востоковедное наследие Генри Томаса Колбрука

Генри Томас Колбрук (1765—1837) был одним из первых европейских востоковедов, и с его именем связано становление современной научной индологии. Его перу принадлежат первые описания индийских философских систем, религиозных практик, правовой культуры, очерки естественных наук в древней и средневековой Индии. Индийскую культуру он анализировал в сопоставлении с европейской, что делает его одним из пионеров философской компаративистики.

Ключевые слова: философская компаративистика, история востоковедения, история философии, история математики, индийское право, Г. Т. Колбрук.

Г. Т. Колбрук (1765—1837) был представителем первого поколения европейских индологов, которые открывали для Запада Индию как страну древней и богатейшей культуры, породившей сложную и самобытную философию, богатую литературу и, что особенно важно, достигшую очень многого в естественных науках. Естественнонаучным наследием индийской культуры часто пренебрегают даже и до сих пор, хотя известно, насколько велики были индийские достижения, например, в медицине и математике. Фридрих Макс Мюллер в своей известной работе об Индии и индийской культуре писал, что пассивность и склонность к созерцанию, будучи естественными чертами любой человеческой личности, для культуры Индии стали ключевыми и ни в одной другой культуре не получили столь сильного развития (Max Müller, 2013). Однако склонность к медитации несколько не помешала индийцам разрабатывать сложные философские и математические проблемы, и труды Г. Т. Колбрука в значительной мере всё это подтверждают. Исключительных высот добилась Индия и в разработке юридической проблематики, что со всей очевидностью подтверждают многочисленные политико-правовые сочинения, такие как «Артхашастра», «Законы Ману», переведённые впервые ещё Уильямом Джонсом. Русский востоковед С. Ф. Ольденбург спустя сто лет после смерти Колбрука в одной из своих неопубликованных работ писал, что одной из серьёзных проблем современной ему востоковедной науки является слишком выраженная ориентация на сугубо филологические вопросы — исследование особенностей языка, стилистики текстов и проч., — в то время как анализ базисных (в том смысле, какой придавался этому понятию в марксизме) явлений — экономических отношений, правовых установлений, социальной структуры — оставался обычно за рамками исследования, что делало слишком многие востоковедные работы ограниченными и однобокими. Для того же, чтобы начертить достаточно полную картину развития древнеиндийской культуры, во внимание следует принять хозяйственную, правовую документацию и даже частные письма (Ольденбург, л. 1—2). Примеча-

тельно, что именно с анализа фундаментальных для индийской культуры правовых документов и началось научное изучение Индии в Европе, и лишь потом внимание сместилось к художественной литературе и религиозным текстам. У истоков же научной индологии стоял, наряду с Уильямом Джонсом и Чарльзом Уилкинсом, Генри Томас Колбрук.

* * *

Жизнь его не очень богата событиями. Родился он 15 июня 1765 г. в Лондоне, в семье баронета Джорджа Колбрука, который на протяжении многих лет возглавлял Британскую Ост-Индскую компанию¹. Таким образом, интерес Г.Т. Колбрука к Индии был предопределён, можно сказать, ещё до его рождения. Получив превосходное домашнее образование, в 1782 г. он был направлен в Бенгалию в качестве мелкого клерка. Уже тогда он планировал заняться систематическим изучением индийской культуры, чтобы получить хотя бы самое общее представление о ней, причём намерением его было изучать её в сопоставлении с классической культурой европейской античности. Познакомившись с Ч. Уилкинсом, Колбрук был поражён его широчайшей образованностью и в особенности его познаниями в индийской философии и санскрите; в одном из своих писем он пишет об Уилкинсе: «That gentleman was Sanscrit-mad». К политике Уоррена Гастингса — первого генерал-губернатора Индии — Колбрук относился крайне скептически, обращая внимание на невежество и алчность сотрудников колониальной администрации, которых в письмах к отцу прямо называл «гарпиями» (*harpies*). Работа писцом в колониальной администрации сначала в Калькутте, а потом в Тирхуте (северная часть совр. штата Бихар) позволила ему хорошо познакомиться с повседневной жизнью индийцев и завоевать определённое доверие представителей высших каст, хотя в письмах к отцу он жаловался порой, что индийская религия, история, искусство, традиции требуют для добросовестного изучения много свободного времени, которого не может быть у мелкого клерка. Его внимание привлекает, в частности, агротехническая культура Бенгалии, превосходно приспособленная к местным условиям и слишком мало знакомая представителям колониальной администрации — и по причине её своеобразия, и потому, что английские чиновники слишком невнимательно относятся к таким аспектам повседневной жизни индийцев, несправедливо полагая, что она не может способствовать укреплению власти англичан в Индии. Уже в Тирхуте, занимая небольшую должность в финансовом департаменте в городе Пурния (восток нынешнего Бихара), Колбрук сумел найти среди образованных индийцев людей, которые согласились обучить его санскриту; при этом интерес его был направлен тогда в основном на индийскую математику, и санскрит он начал изучать именно для того, чтобы перевести на английский язык трактаты

¹ Биографию Г.Т. Колбрука я излагаю по статье, написанной его сыном (Colebrooke T.E., 1839).

Брахмагупты и Бхаскары. Позднее (в 1793) он был переведён в другой регион — город Раджшахи на нижнем Ганге (западная часть современного Бангладеш), и там у него появилось больше свободного времени для изучения санскрита. В 1794 г., после смерти Уильяма Джонса, Колбрук взял на себя завершение той задачи, которую ставил перед собой Джонс, — полный перевод всего свода индийских законов. Понимая, что полная реализация этих планов ему не по плечу, он, тем не менее, изучает своды индийских законов (на санскрите, естественно) и исследует реальную судебную практику. Вместе с тем изучает он и памятники индийской религиозно-философской мысли, рассматривая, в частности, понимание бога в разных сектах и философских направлениях, среди которых выделяет следующие: *Cāpilas*, *Pātanjalas*, *Pāsūpatas*, *Saivas*, *Vaishnavas*, *Paurānicas*, *Yājñyikas*, *Sāugatas*, *Digambaras*, *Mimānsicas*, *Chāroācas*, *Naiyayikas* (Colebrooke T.E., 1839, p. 24–25)². При этом обращает на себя внимание, что под *Saugatas* он понимает последователей Джинны и Будды (followers of Jina and Buddha), отличая от них *Digambaras* (a sect of naked devotees). При этом Колбрук полагает, что все эти секты имеют теистический характер и отличаются друг от друга только тем, что *Saugatas* считают бога «всеведущим» (the omniscient), а *Digambaras* — «разоблачённым» (the unclothed being). Интересно, что и чарваки (*Chāroācas*, в современной транслитерации — *cārvāka*) тоже оказываются у него теистической религиозной сектой, только у них бог — это тот, кого признают богом все (he who is acknowledged by the universal consent of mankind). Таким образом, уже тогда, спустя 10–15 лет после прибытия в Индию, Колбрук намечает основные направления изучения индийской религиозной философии и определяет — хотя и предварительно — ведущие религиозные и философские течения Индии.

В 1799 г. Колбрук получает должность при посольстве в Нагпуре, что даёт ему возможность познакомиться с жизнью центральных регионов Индии. По возвращении в Калькутту он продолжает изучать санскрит и другие индийские языки и в 1808 г. публикует большой очерк о санскрите и пракритах в «Transactions of the Asiatic Society». В то же время он углублённо занимается индийской философией и математикой, работая над переводом *Līlāvātī* и *Bijagāṇita* Бхаскары и трудов алгебраиста Брахмагупты. В 1805 г. он получает должность профессора в Колледже Форт-Уильяма и остаётся на ней до самого отъезда в Англию в 1815 г. Однако и в Англии он не оставляет востоковедную работу и готовит к публикации переводы трудов индийских математиков, сопровождая их комментариями, в которых, в частности, сравнивает методы индийской математики с античной (Диофант и др.) и ставит вопрос об их относительной датировке. Занимается он и вопросами юриспруденции; его правовые

² Названия школ и другие слова из санскрита и других индийских языков даются не только в современной транслитерации, но и в той, которую использовал сам Колбрук.

воззрения изложены в сочинении «*Treatise on obligations and contracts*», изданном в 1818 г.

С 1829 г. здоровье Генри Томаса Колбрука, и без того не очень хорошее, заметно пошатнулось, и он не мог уже отдавать все силы научной работе, а в 1836—1837 гг. Англию охватила эпидемия (Колбрук-младший не уточняет, что это была за болезнь), которая не обошла стороной и семью «отца английской индологии» — к тому моменту признанного мировой наукой востоковеда, члена целого ряда научных обществ, в том числе и Императорской Санкт-Петербургской Академии наук. На борьбу с болезнью организм истратил последние силы, и 10 марта 1837 г. Генри Томас Колбрук скончался.

* * *

Результатом исследований индийской культуры стал у Колбрука ряд статей и докладов, в которых он освещал разные стороны жизни индийского общества того времени — в частности, особенности индийского права и судебную практику. Естественно, основное внимание его было направлено на судебную практику в тех регионах Индии, где формально сохранялась ещё власть индийских правителей. Это неудивительно, если учесть, что Колбрук занимал в Индии административные должности, требовавшие хорошего знания местных законов и судебной практики; «отец европейской индологии» судья У. Джонс, как известно, тоже начал именно с перевода «Законов Ману».

В первую очередь он отмечает градацию судов: верховный суд, в котором председательствует сам глава государства (*rājā*, в современной транслитерации — *rājā*), принимающий окончательное решение по рассматриваемому делу, причём в этом ему помогают учёные брахманы — знатоки правовых кодексов; суд средней инстанции, в котором председательствует *Dharmādhyacsha* (в современной транслитерации — *dharmādhyakṣa*, «надзирающий за [исполнением] закона») — судья, назначаемый непосредственно правителем государства и сопровождаемый помощниками, число которых не может превосходить семи (Колбрук не уточняет, связано ли такое ограничение числа помощников с какими-то указаниями дхармашастр или является результатом всего лишь неких устоявшихся, но нигде формально не прописанных правил); наконец, суд низшей инстанции, причём о назначении судей в него Колбрук пишет, что судья здесь «назначаются властью суверена» (*appointed by the sovereign's authority*), и не вполне ясно, назначаются ли эти судьи непосредственно правителем или же какими-то чиновниками, назначенными правителем. Соответственно этому и третейские суды тоже имеют три уровня: низший (*puga*, совр. *pūga*), состоящий, собственно, из всех жителей данной местности — горожан, селян, независимо от их племенной, кастовой, профессиональной принадлежности; средний (*śreṇi*, совр. *śreṇi*) — собрание ремесленников, торговцев, вообще представителей какой-то определенной профессиональной группы; высший (*cula*, совр. *kula*) — собрание кровных родственников (Colebrooke H.T., 1829, p. 167). Насколько

можно заметить, Колбрук здесь ещё не говорит о кастах, и основными социальными структурами, от которых зависит структура суда, являются территориальная община, профессиональная группа и кровнородственная группа. Трудно сказать, насколько полно он принимал во внимание кастовое деление индийского общества — по доступным текстам об этом невозможно судить однозначно, но, во всяком случае, обращает на себя внимание, что слово «caste» в первом томе свода индийских законов, переведённого Колбруком, используется всего два раза (A digest of Hindu law, 1864, p. 24, 69). Возможно, он просто не различал ещё касты и профессиональные группы (хотя, надо признать, это различие довольно тонко, и границу между тем и другим не всегда легко провести). Однако, безусловно, варны уже различались им вполне ясно и однозначно.

Судебная власть считалась одним из ключевых аспектов власти царя, однако это не значит, конечно, что царь мог судить подданных как ему угодно: его судебная власть ограничивалась определёнными правовыми установлениями и традициями подвластного ему общества (Colebrooke Н.Т., 1829, p. 168). Здесь Колбрук обращает внимание именно на традиции, которые в индийском обществе воспринимались как не менее важный источник права, чем древние установления. Но более глубоко вопрос об источниках индийского права в рассматриваемом очерке он не исследует и не уточняет, сколько вообще насчитывалось источников права в современной ему Индии и каково было здесь соотношение религиозных представлений как феномена, порождающего правовые нормы, правового обычая, прецедента и т.д. Ясно лишь, что исключительную роль играл обычай, однако Колбрук не уточняет, в каких случаях судье следовало руководствоваться по преимуществу прецедентными решениями, или указаниями древних юридических трактатов, или иными источниками. Можно допустить, что, поскольку этот вопрос, возможно, не имел какого-то однозначного решения даже для самих индийских правоведов, ключевую роль в судебной практике именно по этой причине играли учёные брахманы, которые могли для каждого конкретного случая воспользоваться обычаем, или религиозной догмой, или иными источниками права. Более того, Колбрук не ставит вопрос о самой природе царской власти в понимании современных ему индийцев. Если анализировать, например, «Артхашастру», то становится ясно, что для автора этого текста царская власть — не самоцель, а лишь инструмент, пользуясь которым, царь устанавливает и поддерживает не просто закон (*dharma*), но через посредство закона — мировой порядок (Самозванцев, 2009, с. 228). Колбрук, естественно, пока ещё не может поставить вопрос именно так и рассматривает главным образом те юридические практики, которые можно наблюдать непосредственно — на заседаниях индийских судов.

Вопрос об источниках права Колбрук исследует (насколько это было возможно в его время) в предисловии к «A digest of Hindu law...», где он обращает внимание на религиозные установления как основной, по его мнению, источник древнеиндийского права. Дхармашастры (*Dharma Śāstra*) понимаются им как

свод законов, освящённый религиозным авторитетом (*sacred code of law*), и отождествляются им со *смити* (*Smṛiti*), которое, как и *шрути*, основано, согласно Колбруку, на откровении, но, в отличие от *шрути*, только опосредованно (Colebrooke Н.Т., 1864, pp. xii—xiii). При этом для анализа правовой системы древней Индии им привлекаются сочинения Шанкары (насколько они вообще были известны Колбруку), пураны, древние и средневековые трактаты о государственном управлении (он называет имена Халаюдхи, Лакшмидхары и некоторых других авторов), однако, насколько можно судить по этому предисловию, вряд ли он был знаком с их сочинениями в той степени, в какой это было необходимо, чтобы с полным основанием судить об особенностях индийской правовой культуры.

Интересной особенностью тогдашнего индийского судопроизводства, подмеченной Колбруком, было то, что вайшьи и шудры не могли сами представлять своё дело в судах (по крайней мере, в судах высшей инстанции) и должны были для этого обращаться за помощью к брахманам и кшатриям: считалось, что вайшьи и тем более — шудра не могут сами разобраться в хитросплетениях законодательства и тонкостях обычного права. При этом, однако, Колбрук отмечает, что в этом отношении мнения комментаторов расходятся и некоторые авторы полагают, что представлять своё дело в суде самостоятельно может каждый независимо от варновой принадлежности (Colebrooke Н.Т., 1829, p. 169). Здесь, как видим, Колбрук обращается то к реальной практике, то к авторитетным индийским трактатам, не усматривая между ними разницы. Можно предположить, что он воспринимал реальную правоприменительную практику как реальное осуществление того, что написано в дхармашастрах и комментариях к ним. Конечно, то, что писалось в правовых или политических трактатах, далеко не всегда соответствовало действительности, а предписания их даже не всегда бывали выполнимыми. «Дхармашастры — обычно произведения пропагандистского толка, выдающие пожелания, рекомендации их составителей за реальность. По сути дела, они в значительной мере ориентированы на то, чтобы сделать эти пожелания реальностью» (Самозванцев, 1978, с. 5), и то же самое можно сказать и про «Артхашастру» (Самозванцев, 2009, с. 266). Но Колбрук не ставит вопроса о расхождении между реальной практикой и тем идеальным образом государства и общества, который отражён в дхармашастрах. Сложно сказать однозначно, что было причиной такого взгляда на индийскую правовую культуру, и на этот счёт можно только строить предположения. Возможно, на такое восприятие Колбруком индийского права повлияли установки европейского Просвещения, в соответствии с которыми расхождение между законом и реальной практикой должно быть минимальным, а в идеале такого расхождения не должно быть вообще. Если это так, то можно утверждать, что в индийском обществе Колбрук (сам того, возможно, не вполне осознавая) видел социальную структуру, стоящую гораздо ближе к идеалу, чем структуры европейского общества. При этом он не обходит вниманием и сравнительную гибкость традиционных правовых

норм, отмечая, например, что в идеале судьей должен быть брахман, соблюдающий все правила своей касты и не только хорошо разбирающийся в законах и знающий священные тексты, но и широко образованный и, что немаловажно, безупречный в нравственном отношении. Однако, если назначить на эту должность брахмана по каким-то причинам невозможно, то подойдёт и кшатрий, и даже вайшья — лишь бы он соответствовал всем названным требованиям; но шудра, даже превосходно знающий законы, образованный и нравственно совершенный, не может быть назначен судьей (Colebrooke Н.Т., 1829, р. 170). Иначе говоря, гибкость судебной практики всё же ограничивается принципом ритуальной чистоты, который оказывается сильнее любых других правовых установлений и социальных практик.

Колбрук в этих работах не углубляется в подробный анализ особенностей индийской правовой культуры и только излагает то, что видел сам или читал в индийских текстах. В этом отношении его работа предстаёт важной как первый шаг европейской индологии. Как и во всякой другой науке, первый этап исследования — это сбор фактического материала и его систематизация, и по трудам Колбрука хорошо заметно, насколько велик был объём правовой литературы, с которой ему приходилось иметь дело, и фактических наблюдений за индийской юридической практикой. Ориентация на письменные источники в ущерб наблюдениям за реальным индийским обществом заметна в его анализе социальной структуры индийского общества — в очерке «Перечисление индийских классов». Здесь он, отмечая наследственный характер «классов» (под которыми в действительности следует понимать касты — *jāti*), прямо говорит, что при рассмотрении этой темы будет опираться на авторитет «Дхармашастры» (*Dharmaśāstra*; неясно, какая именно из дхармашастр имеется в виду), «Брихад-дхарма-пураны» (*Ṛṣihād-dharma-purāṇa*, совр. *Bṛhad-dharma-purāṇa* — одна из упапуран), «Джатималы» (*Jātimāla*, совр. *Jātimālā*) и «Рудраямала-тантры» (*Rudrayāmala-tantra*, совр. *Rudrayāmala-tantra*), которая точнее, чем другие тексты, отражает реальную социальную практику (Colebrooke Н.Т., 1873, р. 157). В этом очерке Колбрук перечисляет прежде всего так называемые «смешанные классы» (*mixed classes*) — касты, возникшие в результате браков представителей разных варн, указывая при этом род занятий, традиционно считающийся обязательным для представителей этих каст. Так, например, каста *махишья* (*Māhishya*) — это дети мужчин-кшатриев и женщин из варны вайшьев, и предписываемый им род занятий — это музыка, астрономия и скотоводство; каста *угра* (*Ugra*) — это дети женщин-шудрянок и мужчин-кшатриев, и им предписываются занятия музыкой и пением (там же, р. 161). Точно так же рассматриваются и другие «классы» индийского общества. Естественно, реальная картина кастовой системы значительно сложнее, чем то, что описывал в своём очерке Колбрук. Более того, он опирался при этом по преимуществу на свидетельства текстов, которые довольно сильно расходились с реальной общественной жизнью Индии — и древней, и современной Колбруку. Но заслуга его состоит в том,

что он первым или, по крайней мере, одним из первых предпринял попытку систематического описания индийского общества, и его работы в этом плане можно считать отправной точкой или почвой, на которую опирались в дальнейшем другие исследователи, в чём-то подтверждая его слова, а в чём-то — опровергая их. Да и сам Колбрук в конце очерка отмечал, что в действительности таких «классов» значительно больше и каждый из них делится, в свою очередь, на подклассы, так что «подмножества» индийского социума практически бесконечно разнообразны (the subdivisions of them have further multiplied distinctions to an endless variety) (там же, р. 167).

* * *

Однако исследования его касались не только индийского права и структуры индийского общества, но и духовной культуры Индии, и Колбрук был, можно сказать, едва ли не первым, кто представил европейскому читателю сравнительно полную и не очень сильно отличающуюся от современной картину индийской философской мысли. В очерках об индийской философии он выделяет те же философские школы, что и более поздние авторы, опиравшиеся на более разнообразный и лучше изученный фактический материал, — веданту, мимансу, ньяю, вайшешику, санкхью, йогу, учения Будды и Джины, чарваков. Но здесь естественным образом возникает вопрос: насколько то, что писал Колбрук, повлияло на восприятие индийской философии более поздними авторами? В конце концов, хорошо известно, что, например, картина индийской философии, написанная знаменитым Мадхавой (XIV в.), значительно отличается от той, которую можно найти в большинстве современных популярных изложений этой темы: индийский доксограф выделяет значительно больше религиозно-философских систем, вынося в отдельные рубрики шайвов, последователей Рамануджи (которого в наше время воспринимают как сторонника веданты), школу *расешвара* (*rasesvara*, что можно приблизительно перевести как «алхимия») и др.

Первый из очерков об индийской философии Колбрук посвятил санкхье. В самом начале он отмечает многозначительное сходство между этой системой и учениями Будды и Джины и указывает на некоторую неортодоксальность санкхьи, среди других систем философии стоящей несколько особняком (Colebrooke H. T., 1824, р. 19). Интересно сделанное им в этом очерке вскользь замечание о сходстве между санкхьей и системой Пифагора: в обоих случаях суть системы заключается в исчислении принципов (the enumeration of its principles) (там же, р. 20). Не вполне ясно, что здесь имел в виду Колбрук, так как при ближайшем рассмотрении санкхья оказывается очень далека от пифагореизма, в котором статус первоначала имело число как таковое и не шла речь ни о какой «инвентаризации» первоначал, как это было в санкхье. «Всеобщая закономерность природы в пифагореизме предстает в виде числовых отношений, а иногда и мистики чисел. ...исходя из абстракций, связанных с математическим числом, они стали приписывать этим абстракциям большую реальность, чем самим

конкретным предметам» (Джохадзе, 1977, с. 25). В санхье мы ничего подобного, естественно, не находим, эта система в действительности совершенно отличается от пифагореизма, но показателен сам тот факт, что Колбрук пытается анализировать индийскую философскую систему, сопоставляя её с лучше известными европейскому читателю воззрениями античных философов (хотя, конечно, ни о какой полноценной компаративистике речь здесь пока ещё не идёт). Не вдаваясь в более глубокий анализ санхьи, Колбрук перечисляет известных ему авторов и их сочинения и очень кратко излагает основные положения этой системы — настолько, насколько они были известны ему из доступных тогда источников. Но ему хорошо известны уже и фигура Капилы, относительно которого он рассказывает, в частности, что Гаудапада в комментарии на «Санхья-карики» (*Sānc'hya-Cáricá*, совр. *Sāmkhya-kārikā*) называет основателя этой системы сыном бога Брахмы, а другие комментаторы (имя которых Колбрук не указывает) называют его сыном Вишну или воплощением Агни (Colebrooke Н.Т., 1824, р. 21). Уже здесь английский востоковед ставит вполне логичный вопрос: не является ли этот Капила совершенно мифологической фигурой, которой более поздний автор, подлинный создатель «Санхья-карик», приписал свой труд? На это в какой-то степени указывают некоторые анахронизмы, встречающиеся в тексте; из них, правда, Колбрук говорит только об одном — упоминании имени Панчашикхи (там же, р. 22). Далее Колбрук называет такие труды, как «Санхья-чандрика» Нараяна Тиртхи (*Sānc'hya-chandricá, Náráyāna Tír'tha*, «Таттва-кауmundи» Вачаспати Мишры (*Tattwa-caumudī, Vāchespati Mīśra*) и некоторые другие. Иными словами, некоторые основополагающие труды этой системы были уже известны Колбруку хотя бы по названиям, хотя трудно сказать, был ли он знаком с этими текстами непосредственно.

К этой системе примыкает и другая — йога, которую сам Колбрук рассматривает, по существу, как одну из ветвей той единой школы, второй ветвью которой является санхья. Практически единственным различием между ними является отношение к богу: школа Патанджали признает существование бога, школа Капилы — отрицает (там же, р. 25). Как и во всех индийских философских школах, здесь основной темой является вопрос о том, как можно достичь вечного блаженства (eternal beatitude) после смерти, а может быть, и при жизни, и при этом Колбрук не может обойти вниманием сходство учений санхьи и йоги с философией Пифагора и Платона (там же, р. 26). Особое внимание уделяет он логике и теории познания этих школ, указывая, что в санхье и йоге признаётся три типа логического вывода: от причины к следствию (от туч в небе к дождю, который они предвещают), от следствия к причине (от дыма над горой к огню, который горит на её вершине) и третий тип, отличный от первых двух (когда, например, заключают о цвете цветущих неподалеку цветов по характерному только для этих цветов аромату) (Colebrooke Н.Т., 1824, р. 29). Хорошее знакомство Колбрука с античной философией порой приводит к тому, что и системы санхьи и йоги он видит в какой-то степени через призму античных философских

взглядов, рассматривая, например, *танматры* как тонкие частицы или атомы (five subtle particles, rudiments, or atoms, denominated *Tanmātra*) (там же, р. 30). По определению В. К. Шохина, «танматры (санскр. *tanmātra*, букв. «только то») — ноуменальные, «атомарные» звук, осязаемость, форма, вкус и запах, которые в качестве «непроявленных» объектов, обычным путем не воспринимаемых, содержат возможности манифестации соответствующих реально воспринимаемых объектов» (Шохин, 2009, с. 769). Шохин ссылается также на «Прашна-упанишаду», к которой восходит учение о *танматрах*. В этой упанишаде говорится, среди прочего, о земле и «частицах» земли, воде и «частицах» воды (*pr̥thivī ca pr̥thivīmātrā ca, āpas cāpōtmātrā ca*) и т.д., которые все собраны в одном чистом Атмане, причём словом «частицы» переведено санскритское *mātra* (букв. «только») (Прашна-упанишада, 2000, с. 634; *Praśna-Upaniṣad*, 2013), так что такой перевод, конечно, нельзя назвать точным: русскому «частица» в санскрите соответствует *апи*. Однако Колбрук, не вдаваясь в эти философские тонкости, просто указывает на сходство между санскхьей и античным атомизмом.

Ещё один сходный момент между этой индийской даршаной и европейской философией у Колбрука — это находимое им подобие учения о природе санскхьяиков и концепции раннесредневекового философа Иоанна Скотта Эриугены. В санскхье, как её понимает Колбрук, «природа» (*Nature*, то есть *prakṛti*) не есть порождение чего бы то ни было. «Семь принципов» (seven principles, то есть *Mahat, ahaṁkāra* и пять танматр) порождены чем-то (именно — *prakṛti*) и сами порождают что-то (грубые элементы, органы действия, органы познания и *manas*). Грубые элементы и проч. порождены, но сами ничего не порождают. Наконец, *pruṣa* ничем не порождён и ничего не порождает. Именно так выглядит натурфилософия санскхьи по Колбруку. Так понятая санскхья, естественно, наводит его на мысль о философии Эриугены, в трактате которого «*De divisione naturae*» реальность тоже разделена на четыре «региона»: *natura creans non creata, natura creans creata, natura non creans creata, natura non creans non creata*. Этьен Жильсон так интерпретирует эти четыре *naturae*: «На самом деле четыре члена этого деления сводятся к двум. Второй и третий члены сотворены, первый и четвёртый не сотворены. Таким образом, мы оказываемся перед лицом только двух делений: на Творца и творение. Природа творящая и не сотворённая — это Бог, рассматриваемый как начало всех вещей; природа не творящая и не сотворённая — это Бог, рассматриваемый как прекративший творить и пребывающий в покое. С другой стороны, второе деление соответствует Идеям-архетипам, которые творят вещи, но сами сотворены Богом, а третье деление включает сами вещи, сотворённые Идеями. Итак, в первом делении Бог полагается как Творец, а в четвёртом — как цель; все создания заключены между этим началом и этой целью» (Жильсон, 2004, с. 157). Как видим, в действительности Эриугена говорит о другом: предметом его учения являются отношения между Богом (*творящим* началом) и *сотворённым* им миром. В санскхье же речь идёт не о творении, а о *причинности*: *prakṛti* — это то, что

является всеобщей (исключая *puruṣa*) причиной, не будучи само следствием чего бы то ни было; танматры и т.д. — это причина существования грубо-материального мира, сама представляющая собой следствие *prakṛti*; грубые элементы и т.д. — это только следствие, сами они причиной не являются; наконец, *puruṣa* не является ни причиной, ни следствием чего бы то ни было. Как сказано в «Санкхья-карике» Ишваракришны, «корень-пракрити — не-модификация, семь начиная с Великого — модифицируемые-модификации, шестнадцать же — модификации, Пуруша — не-модифицируемое и не-модификация» (*mūlaprakṛtiravikṛtimahadādyāḥ prakṛtivilkṛtayaḥ sapta ṣoḍāśakastu vikāro na prakṛtirna vikṛtiḥ puruṣaḥ*) (Лунный свет санкхьи, 1996, с. 119, 307). Слова *vikṛti* «изменение, модификация» и *vikāra* «изменение, трансформация, отклонение» указывают на специфическую теорию причинности, характерную для санкхьи: причинно-следственная связь вполне реальна и не является иллюзией (*satkāryavāda*) и при этом имеет место реальное превращение причины в следствие (*pariṇāmavāda*) (Чаттерджи, Датта, 1994, с. 247–248).

Далее, творение предполагает наличие какой-то сознательной воли, благодаря которой творение только и становится возможным, а воля, в свою очередь, предполагает существование некой личности (божественной или человеческой), которая и выступает в этом случае творцом. В санкхье же нет и не может быть речи о творении, но только о спонтанном возникновении, определяемом не чьей-либо волей, а свойствами самой *prakṛti* — безличного и бессознательного начала, которое, естественно, не может обладать какой бы то ни было волей и что-либо творить. *Puruṣa* же также не может быть творцом в том смысле, который вкладывается в это слово в христианстве, так как он — лишь пассивный наблюдатель активности *prakṛti*, и его задача — обрести освобождение от неё. *Puruṣa* — это чистое сознание, никак не связанное с другими элементами мироздания и не зависящее от них. Он «захвачен» *prakṛti* подобно тому, как зритель в театре бывает настолько захвачен представлением, что теряет ощущение реальности и полностью погружается в то, что происходит перед ним на сцене. Тем не менее, он всё равно остаётся самостоятельной личностью и может отстраниться психологически от зрелища, напомнив себе, что это всего лишь театральное представление, а не реальность. Так же и *puruṣa*: он принимает игру сил *prakṛti* за истинную реальность, но остаётся по сути своей полностью отделённым от неё, а *kaivalya* (освобождение) состоит лишь в том, чтобы растождествиться с эмпирическим миром и вспомнить о том, что сам *puruṣa* никак с ним не связан. «Когда *puruṣa* осознает, что он вполне изолирован и является только пассивным наблюдателем, находящимся по ту сторону игры пракрити, он перестаёт отождествлять себя со своим отражением в сознании (*citta*), в результате чего свет перестаёт изливаться [на окружающий мир] и модификации сознания исчезают. Это прекращение модификаций сознания посредством медитации называется йогой. Это возвращение *puruṣa* к его изначальному совершенству» (Sharma, 1960, p. 170).

Естественно, такая картина Вселенной бесконечно далека от христианской. *Prakṛti* — никоим образом не *Deus creans* христианства, а *puruṣa*, конечно, не *Deus otiosus*. Можно допустить, однако, что такое восприятие учения санхьи Колбруком было обусловлено его хорошим знакомством с европейской философией: он увидел в санхье то, что было ему более привычно, но, не разбираясь в достаточной степени в её учении, примыслил к ней то, что было ей несвойственно.

Знакомы ему и другие системы индийской философии. Рассматривая мимансу, он отмечает, что термин *dharmā*, столь важный для этой системы, может иметь два значения: в мужском роде он означает добродетель (*virtue*), в среднем — преданное поклонение богу (*the act of devotion*) (Colebrooke Н.Т., 1826, р. 439). Он не вдаётся в углублённый анализ этой и других философских систем и всего лишь излагает то, что ему было известно из санскритских текстов и из наставлений учёных брахманов.

Примечателен его доклад о буддизме и джайнизме. Здесь он пишет, что и джайны, и буддисты изначально были индусами (*the Jainas and Bauddhas I consider to have been originally Hindus*), причём первые остаются, по сути, индусами и в наше время, так как признают деление общества на касты (там же, р. 549). Картина индийской философии, как её рисует Колбрук, представляет собой своего рода континуум, на одном полюсе которого находится веданта, непосредственно опирающаяся на авторитет Вед, а на другом — чарвака, решительно отрицающая священный характер *шрути*. Между ними располагаются неортодоксальные буддизм и джайнизм, также отрицающие священный характер Вед, санхьяики и вайшешики, тоже не считающиеся ортодоксальными, но, по крайней мере, пытающиеся как-то примирить своё учение с тем, что сказано в *шрути*, и другие системы (там же, р. 550). Здесь же он рассматривает более подробно и натурфилософию буддизма (в той степени, которая была тогда достижима для западных исследователей), отмечая интересное сходство между буддизмом, вайшешикой и учениями греческих философов Левкиппа и Демокрита: во всех этих случаях мы видим атомистическое учение в качестве фундаментального представления о природе вещей (там же, р. 565). Очевидно, конечно, что такие сопоставления весьма и весьма произвольны: атом у древнегреческих атомистов — это простейшее и не имеющее частей тело, тогда как понятие атома (*аṇу* или *paramāṇу*) в вайшешике значительно сложнее — тем более, что представления об *аṇу* в ней эволюционировали. Другие религиозно-философские учения Индии Колбрук также сравнивает с греческой философией, сопоставляя, например, учение пашупатов (*pāśupata*, совр. *pāśupata*) с некоторыми учениями греческих философов до Аристотеля — в частности, с воззрениями малоизвестного досократика-пифагорейца Оккела из Лукании, который, согласно свидетельству Филона Александрийского, полагал, что Вселенная не возникла и неуничтожима (Фрагменты ранних греческих философов, 1989, с. 459). Однако Колбрук ничего не говорит о том, что учение

пашупатов, в отличие от греческого атомизма, было всё-таки *par excellence* религиозным.

* * *

Как видим, Колбрук постоянно сравнивает индийских авторов с греческими, находя между ними примечательные и неслучайные (с его точки зрения) сходства. То же самое видно и по его главному труду по индийской математике — переводу Бхаскары и Браhmaгупты: как говорилось выше, он постоянно сравнивает методы индийских математиков с методами математиков греческих. Это неудивительно, если учесть, что в то же самое время европейскими лингвистами, открывшими для себя санскрит с его общеизвестными ныне чертами, роднящими его с древнегреческим, готским и другими языками индоевропейской семьи, создавалось сравнительно-историческое языкознание. Колбрук как учёный сформировался в интеллектуальной среде, в которой идея *генетического родства*, что называется, «витала в воздухе» и воплотилась в конце концов в учение о родстве языков, каждый из которых является потомком какого-то очень древнего, ныне вымершего праязыка и, значит, имеет (или, по крайней мере, может иметь при достаточно благоприятных обстоятельствах) множество «языков-родственников». Эта же идея дала жизнь и дарвинизму, на основе которого выросла современная синтетическая теория эволюции. Естественно, эта интеллектуальная парадигма не обошла и философию: в разных философских системах стали видеть не только отражение личности их создателей или тех социальных обстоятельств, в которых эти системы сформировались, но и потомков каких-то более древних мировоззренческих схем, которые, постепенно эволюционируя, породили столь разные учения, как, например, античный атомизм и индийская вайшешика. В эту эпоху — во времена, когда философская компаративистика ещё делала свои первые шаги — в ней оформляются две установки: на *типологизацию* философских учений разных культур и на *поиск параллелей* между ними (своего рода «теория миграций философских идей») (Колесников, 2004, с. 47), и Колбрук, очевидно, был сторонником именно последней из них.

Конечно, в своих исследованиях он не ограничивался только философией, юриспруденцией и математикой: его перу принадлежат исследования санскритский и праkritской поэзии, описания и переводы различных надписей (в основном из южного Бихара), статья об индийских системах мер и весов — однако за неимением места я не буду говорить о них здесь. Сказанного достаточно, чтобы уяснить себе место Генри Томаса Колбрука как одного из родоначальников не только современной научной индологии, но и философской компаративистики.

Литература

- Джохадзе Д.В. Основные этапы развития античной философии. М., Наука, 1977.
- Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / Пер. с франц. А.С. Бакулова. М., Республика, 2004.
- Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток—Запад. СПб., Изд-во СПбГУ, 2004.
- Лунный свет санхьи / Изд. подгот. В.К. Шохин. М., Ладомир, 1996.
- Ольденбург С.Ф. Востоковедение и Октябрь. Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН. Разряд III. Оп. 3, ед. хр. 3.
- Прашна-упанишада // Упанишады / Пер. с санскр., исслед., коммент. и Приложение А.Я. Сыркина. М., Восточная литература, 2000. С. 628—636.
- Самозванцев А.М. «Артхашастра Каутильи»: мир текста и мир в тексте // Артхашастра Каутильи: Кн. I—II / Пер. с санскр., введ., коммент., исслед. и прил. А.М. Самозванцева. М., Восточная литература, 2009. С. 219—338.
- Самозванцев А.М. Теория собственности в древней Индии. М., Наука, ГРВЛ, 1978.
- Фрагменты ранних греческих философов / Изд. подгот. А. В. Лебедев. Ч. 1: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., Наука, 1989.
- Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М., Селена, 1994.
- Шохин В.К. Танматры // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. М., Восточная литература, Академический проект, Гаудеамус, 2009. С. 769—770.
- A digest of Hindu law, on contracts and successions, with a commentary by Jagannát'ha Tercapancháñana / Transl. by H. T. Colebrooke. 3rd ed. Madras: J. Higginbotham, 1864.
- Algebra with arithmetic and mensuration, from the Sanscrit of Brahme Gupta and Bháscara / Transl. by H.T. Colebrooke. L., John Murray, 1817.
- Colebrooke H.T. Enumeration of Indian classes // Colebrooke H.T. Miscellaneous essays / Ed. by E.B. Cowell. L., Trübner & Co., 1873. Vol. II. P. 157—170.
- Colebrooke H.T. On Hindu courts of justice // Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1829. Vol. 2. No. 1. P. 166—196.
- Colebrooke H.T. On the philosophy of the Hindus. Part I // Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1824. Vol. 1. No. 1. P. 19—43.
- Colebrooke H.T. On the philosophy of the Hindus. Part III // Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1826. Vol. 1. No. 2. P. 439—466.
- Colebrooke H.T. (1826a) On the philosophy of the Hindus. Part IV // Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1826. Vol. 1. No. 2. P. 549—579.
- Colebrooke H.T. The preface // A digest of Hindu law, on contracts and successions, with a commentary by Jagannát'ha Tercapancháñana / Transl. by H. T. Colebrooke. 3rd ed. — Madras: J. Higginbotham, 1864. P. vii—xxiv.
- Colebrooke H.T. Treatise on obligations and contracts. L., Black, Kingsbury, Parbury and Allen, 1818.
- Colebrooke T.E. Notices of the life of Henry Thomas Colebrooke, Esq. // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1839. Vol. 5. No. 1. P. 1—60.
- Max Müller F. India: what can it teach us? // Free ebooks — Project Gutenberg [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gutenberg.org/files/20847/20847-h/20847-h.htm>, 20.10.2013.

Prāsna-Upaniṣad // GRETIL: Göttingen register of electronic texts in Indian languages [Электронный ресурс]. URL: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sansk/1_veda/4_upa/prasup_u.htm, 01.11.2013.

Sharma Ch. A critical survey of Indian philosophy. L., Rider & Co., 1960.

Summary

S.L.Burmistrov

Oriental Studies of Henry Thomas Colebrooke

Henry Thomas Colebrooke (1765–1837) was one of the first European orientalists, who made a valuable contribution to the formation of Indian studies in modern Western world. He wrote first descriptions of Indian philosophical systems, religious practices, legal institutions and science in ancient and medieval India. He analyzed Indian culture in comparison with the Western one, what makes him one of pioneers of comparative studies in philosophy.

Key words: comparative philosophy, history of Oriental studies, history of philosophy, history of mathematics, Indian law, H.T.Colebrooke.

В.П. и А.П. Шнейдер Воспоминания о Минаеве Иване Павловиче

Предисловие, примечания, подготовка к публикации Т.В. Ермаковой¹

Публикуемые воспоминания племянниц И.П. Минаева — Александры Петровны Шнейдер (1863—1942) и Варвары Петровны Шнейдер (1860—1941) проливают свет на факты биографии основоположника петербургской буддологии и, что немаловажно, позволяют объёмно представить превосходные качества личности учёного, круг его научного общения. Воспоминания открывают также малоизвестные страницы биографии И.П. Минаева, связанные с московскими литературно-общественными кругами второй половины XIX в.

Ключевые слова: А.П. Шнейдер, В.П. Шнейдер, И.П. Минаев, Архив востоковедов ИВР РАН.

Биография и научный вклад И.П. Минаева (1840—1890) анализировались его учеником С.Ф. Ольденбургом, в 1950-е гг. были опубликованы дневники путешествия учёного в Индию и Бирму с вводным очерком А.П. Баранникова и подробными примечаниями Г.Г. Котовского (См.: Минаев, 1955). Индолог и историк востоковедения А.А. Вигасин впервые рассмотрел деятельность И.П. Минаева как аналитика текущего положения дел в Индии в контексте российской внешней политики последней четверти XIX в. (См.: Вигасин, 2008, с. 161—191). Публикуемые воспоминания племянниц И.П. Минаева позволяют создать целостное впечатление о личности и ближайшем окружении учёного, понять логику его мировоззрения.

Воспоминания датируются не позднее 1940 г. За исключением некоторых неточностей, разъяснённых в примечаниях, повествование с фактической стороны не противоречит опубликованным сведениям о Минаеве, но добавляет новые краски в описание этой драматически короткой, но такой плодотворной жизни.

Публикация осуществлена по машинописному экземпляру воспоминаний, хранящемуся в личном фонде И.П. Минаева в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН (АВ ИВР РАН. Ф. 39. Оп. 4, ед. хр. 24, л. 1—14).

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований «Буддийское историко-документальное наследие Южной и Юго-Восточной Азии в индийском фонде Института восточных рукописей РАН: состав и история коллекционирования». Проект № 13-01-00167.

<л. 1>

В. и А. Шнейдер

Воспоминания

о МИНАЕВЕ Иване Павловиче (род. 9.X.1840 г. — 1.VI.1890 г.)
 профессоре-санскритологе и путешественнике,
 написанные его племянницами
 сёстрами ШНЕЙДЕР В.П. и А.П. в 1940 году
 по поводу исполнившегося в этом году столетия со дня рождения
 и пятидесятилетия со дня кончины

За эти последние годы мы с сестрой написали несколько страниц воспоминаний, принятых Государственным Литературным Музеем в Москве, о тех выдающихся людях, которых нам посчастливилось встречать в жизни.

Сейчас, в виду наступающего столетия со дня рождения и пятидесятилетия со дня кончины, нам захотелось написать и о том выдающемся учёном, путешественнике и близком нам человеке ИВАНЕ ПАВЛОВИЧЕ МИНАЕВЕ, с которым нам пришлось прожить десять лет нашей молодости, не входя, конечно, в оценку его учёных трудов, а придерживаясь больше личных воспоминаний о нём и отношений с выдающимися людьми его окружения, событий и сторон исчезнувшего быта.

Это было на Рождество 1975 г., — мы только что осиротели и жили в Москве. Дядя наш Иван Павлович вернулся на родину после двухлетнего пребывания в Индии и Цейлоне и, как всегда, начал с того, что устремился в «Белокаменную», где на Поварской, в доме своего племянника по мужу — доктора и профессора Николая Петровича Николаева² безвыездно уже много лет жила в отдельном <л. 1об> флигеле его любимая старушка-мать, которую он очень высоко ставил и по уму и по другим душевным качествам.

«Дядю Ваню», как мы его тогда звали, мы видели в последний раз в 1868-м году, когда вся семья собралась для встречи молодого учёного после его шестилетнего пребывания в научных командировках за границей в таких центрах, как Париж, Берлин, Геттинген, Лондон и Кембридж³.

Но тогда мы были ещё детьми, а за это время из беспечных детей успели

² Николаев Н.П. (1818—1887) — доктор медицины, адъюнкт акушерского отделения факультетской клиники Московского университета. С 1849 г. — врач при канцелярии и доме Московского генерал-губернатора.

³ Свои впечатления об этих поездках и ход занятий И.П. Минаев осветил в письмах своему ученику С.Ф. Ольденбургу. См.: Ольденбург, 2012.

превратиться в подросток-гимназисток со всеми радостями и заботами учения. Мы были круглыми сиротами и очень бедствовали. Дядя нам объявил, что хочет быть нашим опекуном (мы были детьми его старшей на один год любимой сестры) и возьмёт нас к себе, но претворить это в жизнь, за неимением необходимых средств, ему удалось лишь через четыре года — за это время положение наше было очень печальное в материальном отношении приходилось недоедать и вести не буржуазное, а весьма нищенское существование.

На наше счастье наша мачеха, с которой мы эти годы жили, была большая фантазерка — хотела сделаться то телеграфисткой, то бухгалтершей, а тут придумала, что у неё драматическое призвание, она будет артисткой и хочет поступить на немецкую сцену в Михайловский театр, изучалась «Эмилия Галоти», «Леди Макбет» и другие роли — для чего и мы переехали в 1877-м году в Петербург, а с 1879-го года начали жить с Иваном Павловичем и прожили с ним десять лет до его кончины, а знакомство и дружеские связи с его товарищами и учениками сохранили на всю жизнь.

Хотя Иван Павлович постоянно жил в Петербурге, но в 1870-е годы и начало 1880-х годов, до кончины своей матери, он три <л. 2> раза в год — в каникулы рождественские, пасхальные и летние наезжал в Москву — там его знакомство и кружок объединялся вокруг вышеназванного двоюродного брата Николая Петровича НИКОЛАЕВА — профессора Московского университета, очень умного и талантливого доктора, по своей практике знавшего пол-Москвы. У них часто бывали — профессора Стороженко [Николай Ильич — Т.Е.] и Алексей Николаевич Веселовский⁴, ректор Тихомиров⁵, оба родные брата Николая Петровича, уже кончившие Московский университет — один доктор — Александр, а другой Сергей — юрист, учившийся с Иваном Павловичем в одном классе Тамбовской гимназии, но, в противоположность степенности Ивана Павловича, бывший очень резвым (рано умер от чахотки).

Очень дружил Иван Павлович с поэтом Мстиславом Праховым⁶ переводчиком Гейне, который часто бывал у них в семье; это был единственный товарищ,

⁴ Веселовский Алексей Николаевич (1843–1918) — литературовед, профессор Московского университета, брат Александра Николаевича Веселовского (1838–1906), крупного филолога, литературоведа.

⁵ «Ректор Тихомиров» — неточность мемуаристок. В описываемый период ректором Московского университета был Николай Саввич Тихонравов (1832–1893), видный историк русской литературы. Александр Андреевич Тихомиров (1850–1931), зоолог, был ректором московского университета в 1899–1904 гг.

⁶ Мстислав Викторович Прахов (1840–1879) — лингвист, переводчик. Брат Адриана Викторовича Прахова (1846–1916), археолога, искусствоведа, личного друга И.Е. Репина. Мстислав Прахов во время учёбы на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета участвовал в студенческих волнениях (1861 г.) и был помещён в Петропавловскую крепость, но по высочайшему повелению прощён, продолжал далее академическую карьеру.

с которым Иван Павлович был на «ты». Прахов, не справившись с жизнью, безвременно погиб, покончив самоубийством.

Часто посещал Николаева и Александр Феофилактович Писемский, было даже время, что он проводил у него вечера ежедневно⁷.

Бывал Иван Павлович и у Аксаковых⁸ — так что интеллигентные круги обеих столиц были ему хорошо знакомы.

Минаева Д.Д.⁹ он не признавал за родственника и сердился, когда об этом подымался вопрос.

Когда в 1877-м г. мы переехали в Петербург, квартира Ивана Павловича была на Среднем пр. Васильевского Острова, около немецкой кирхи. Каким интересным казался нам это уголок, где так и чувствовалось, какой высокой культурной жизнью жил его хозяин: <л. 2 об> все стены уставлены книгами и предметами буддийского культа! Очаровательными казались нам, да и были по существу — кашмирские ткани, индийские кисеи, правда, очень скромных размеров, привезённые им из первого путешествия по Индии, а иногда и подаренные ему как знатоку.

Сам Иван Павлович, в то время уже приближавшийся к сорокалетнему возрасту, казался гораздо моложе своих лет — светлый блондин с окладистой бородой и строгими чертами лица, оживлённый, остроумный собеседник иногда даже зло остроумный, что создавало ему случайных врагов. На вид холодный или холодноватый, но по существу добрый человек, искренне любивший своих учеников и товарищей, честный, точный в исполнении своих обязанностей, дома большую часть времени проводивший в своих научных занятиях за письменным столом. Года два тому назад мною был сделан по заказу Зав. Индологическим Кабинетом Азиатского Музея портрет Ивана Павловича маслом приблизительно того времени для этого Отдела.

Эти первые два года в Петербурге мы часто проводили вечера у Ивана Павловича, рассматривая фотографии, издания и слушая его содержательные речи.

Одним из первых, с кем он нас познакомил, был его ближайший друг и

⁷ Аксаковы — семья, вокруг которой сформировался «московский кружок славянофилов». Так, Иван Сергеевич Аксаков (1823—1886) был одним из лидеров и идеологов славянофильского движения в литературе и общественной мысли.

⁸ *Маленькие дочки Николаева очень забавлялись, что Ал. Ф. боялся собак, у них был большой ньюфаундленд, и когда Писемский уходил домой, они должны были его сопровождать, провожая через свой двор — сад — до улицы [примеч. мемуаристок — Т.Е.].*

⁹ Минаев Дмитрий Дмитриевич (1835—1889), поэт, переводчик европейской поэзии, пародист, примыкавший к некрасовской школе, разделял радикально-демократические взгляды, высмеивал в пародиях поэтов-сторонников «чистого искусства», в частности, А.А. Фета, А.Н. Майкова. Сотрудничал с журналами демократического направления («Современник», «Русское слово», «Искра») как поэт-сатирик.

товарищ Александр Николаевич Веселовский, трогательно называвший его «Минаша» или «милый Будда». До сих пор врезалось в памяти то оживление, с каким они обсуждали развитие сказок и легенд, которые Ивану Павловичу удалось записать в Камаоне, во время своего трёхмесячного пребывания в Непале, сравнивая их с русским народным эпосом и фольклором и русскими сказителями.

Наука для нас оживала, Иван Павлович часто возвращался к вопросу, как и почему в глуши Тамбовской губернии у него зародилось это непреодолимое стремление изучать Восток, его народы, их язык, религию и философию — и не мог дать с точностью ответ на этот вопрос. Поступив на Восточный факультет Петербургского университета, он начал с изучения китайского языка, имея преподавателем В.П. Васильева. К изучению языков Иван Павлович был необыкновенно одарён. Так, запомнилось, что его товарищи рассказывали, что когда ему понадобилось прочесть какое-то сочинение по-японски в подлиннике язык, который он тогда не знал (но, правда, знал китайский), он, при усидчивости, овладел им в две недели и прочёл, что ему было нужно.

Первоначальное образование и воспитание Иван Павлович получил очень тщательное. Детей в семье было шесть человек, все погодки парочками — мальчик и девочка. Их отец Павел Глебович, умерший чрезвычайно рано во время свирепствовавшей в 1848 году в Тамбове холеры, был очень культурный человек, судя по тем книгам, которые от него сохранились, а также по выражению и чертам лица (совершенно типа Гоголя) на портрете масляными красками, сейчас переданным в Азиатский Музей Академии наук [Институт востоковедения АН СССР — Т.Е.] в архив Минаева. Он успел наметить вехи первоначального образования детей, большое значение придавал знанию языков — для этого в доме были образованный француз и немка. Английскому языку Иван Павлович обучился уже позднее, во время своего студенчества в Петербурге и требовал знания этого языка от сестёр, а позднее от нас. При этом говорил: «Возьми книгу и читай» и давал *Times of India*. Дети от отца все унаследовали тягу и любовь к книге, а также желание заниматься отвлечёнными вопросами. Младшая сестра Ивана Павловича, незамужняя, Софья Павловна собрала прекрасную библиотеку по русской литературе, которая после её кончины, по завещанию, была передана в Белев.

<л. 3 об> После окончания Тамбовской гимназии в 1858-м году, выбравший для своего дальнейшего образования восточный факультет, а таковой был только при Петербургском университете, отправился в столицу в сопровождении матери и своей старшей на один год любимой сестры Елизаветы Павловны, которая поехала познакомиться с семьёй своего жениха П.А-ча Шнейдер — коренного петербуржца.

Упоминаю об этом здесь потому, что это знакомство повлияло роковым образом на всю дальнейшую судьбу и жизнь Ивана Павловича.

Он влюбился и у него в этой семье возникла привязанность настолько глубокая, что он от неё никогда не мог освободиться. Молодая девушка вскорости

вышла замуж — о браке со студентом не могло быть и речи, но образ её преследовал его в течение всей его жизни — и когда молодым кандидатом наук отдыхал на летних каникулах у Рейнского водопада, сопровождал он его и на берега Ганга. Эта же особа была одна из последних, которая его навестила в Ал[ександровской] больнице на Васильевском Острове накануне его кончины.

Много поэтических записей оставил он по этому поводу в своих дневниках, которые имел привычку вести, хотя не ежедневно, но постоянно, начав записи в 1861-м году.

Те тетради, которые относятся к его путешествиям в Индию, Цейлон и Бирму, являются ценнейшим материалом и, вероятно, вскорости будут изданы. Вопрос об издании поднимался неоднократно и включался в план. Дневники хранятся в Аз. Музее, куда были переданы нами, его племянницами, после его кончины. (См.: Минаев, 1955).

Иван Павлович, будучи таким образом уверенным, что не решится иметь собственной семьи, попытался создать себе искусственную, взяв под своё покровительство нас, оставшихся круглыми сиротами, двух дочерей своей умершей любимой <л. 4> сестры, и в последние десять лет его жизни мы создали ему это окружение семейной обстановки.

Исполнение этого дела затянулось из-за приискания квартиры — всё было невероятно дорого, а жалованье Ивана Павловича, в то время экстраординарного профессора, было весьма скудным, так же и то, что мы в то время могли принести с собой, так как обе ещё тогда учились и не могли зарабатывать.

Наконец, желанная квартира была найдена в четвёртом этаже д. № 56 в конце Галерной, рядом с домом Бобринского, с открытым видом на их сад, Новое Адмиралтейство и на чудные закаты. Мы переехали в мае месяце. Иван Павлович был со своим любимым слугой «Мишей» Гаранкиным, вывезенным им из Тульской губ., и услуги которого его вполне удовлетворяли. Нас очень позабавило, что, желая научиться немецкому языку, Михайло сидел и смотрел в книгу и надеялся, что через две недели заговорит, а так как этого не случилось, то он недоумевал и обратился к Варваре Павловне за разъяснением. Ей пришлось затратить много энергии, чтобы сбить его с этой позиции.

Так началась наша общая жизнь, постепенно вкладываясь в определённые рамки.

Иван Павлович вел жизнь строго размеренную, но времени не хватало на всё, что приходилось проделывать, настолько он был перегружен занятиями. Дома он проводил большую часть времени в своём кабинете, работал над рукописями, читая корректуры, готовясь к лекциям и к очередным докладам в разных научных обществах — Географическом, Восточно-Археологическом [Восточный отдел Русского археологического общества — Т.Е.] и др. Иногда приходилось писать статьи в газеты, откликаясь на запросы действительности и проч. и проч.

<л. 4об> А мы старались, насколько возможно, соблюдать тишину, хотя и

помещались совсем в другом конце квартиры — у нас было две комнаты — спальня и другая для занятий, а у Ивана Павловича очень большой кабинет в 4 окна, весь до потолка уставленный книжными полками, шкапы же отгораживали уголок для спанья.

В дни чтения лекций в Университете на двух факультетах — Восточном и Историко-Филологическом, а также в Историко-Филологическом Институте всякие другие занятия перед лекциями избегались, и Иван Павлович с юмором говорил про себя и про Веселовского, что они «сосуды наполненные, которые боятся расплескаться».

Вечером бывали выезды на заседания тех научных обществ, в которых он состоял членом и других, а также в назначенные дни он проводил вечера у товарищей-приятелей: четверги у Майковых¹⁰, субботы у Ламанских¹¹ и пр. Дома раза два в неделю у него собирались студенты, с которыми он занимался особо и тогда дядя не выходил пить чай в общую комнату — столовую, а наша роль сводилась к тому, чтобы напоить их чаем в кабинете.

Вечером он обязательно гулял часа два по улицам и очень любил случайные встречи, разговоры и впечатления.

Всё новое окружение нас очень интересовало, но не прошло и нескольких месяцев, как дядя по обыкновению съездил к своей матушке в Москву, жизнь начала входить в колею, как очень взволнованный приходит к нам Иван Павлович и объявляет, что неожиданно получил командировку от Военного Министерства в Индию — как знаток страны и местных наречий, определить настроение страны — туземцев — по отношению к владычеству англичан.

С большим подъёмом настроения он начал готовиться к <л. 5> этому путешествию и это длилось довольно долго, по крайней мере, месяца два.

Перед самым отъездом собрались на скромный товарищеский ужин его университетские товарищи-приятели. Живо вспоминается этот вечер. Иван Павлович воспользовался случаем, чтобы нас с ними познакомить. На время его отсутствия мы были поставлены под «протекторат» Леонида Николаевича Майкова и его семьи.

Собралось человек 8 учёных мужей и мы между ними, две юные девицы, как хозяйки дома, и сам Иван Павлович вокруг длинного стола, накрытого белой скатертью — рыба, белое и красное вино, чай, печенье, фрукты и прекрасное

¹⁰ Майковы — дворянский род, прославившийся художниками и поэтами. Мемуаристки упоминают далее Леонида Николаевича Майкова (1839—1900), историка русской литературы.

¹¹ Ламанские — мемуаристки имели в виду семью Владимира Ивановича Ламанского (1833—1914), историка, слависта, близкого к славянофилам в своей концепции отличительных особенностей славян, подчёркивал роль русского языка как общего литературного языка славянства, акцентировал необходимость изучения славян в перспективе формирования самосознания русского этноса.

настроение у всех, по крайней мере, нам так казалось, смотревших на мир через очки юности.

Старшим был, конечно, Василий Павлович Васильев, синолог, прямой учитель Ивана Павловича по Университету — очаровательный старик, живой, разносторонне образованный, отзывчивый на всё окружающее — он не много пережил Ивана Павловича и очень оплакивал его преждевременную кончину. Как-то много позднее, встретив его на улице, я хотела перейти с ним на другую сторону. Он это мне ни за что не позволил сделать — сказал мне, что ему надоело жить, что он пережил всех своих сверстников; так, недавно скончался его личный враг, архиепископ в Китае, отлучивший его от церкви, — он и об нём горюет, стало как-то более пусто. Говорили, что на него очень повлияла трагическая смерть дочери, выбросившейся из окна четвёртого этажа во время бывшего у них вечера-бала, предварительно завязав себе лицо подушкой и разбившейся, конечно, насмерть. Василий Павлович часто к нам заходил и потом.

Младшим в этом обществе был арабист барон Виктор Романович Розен, очень умный, милый человек. Впоследствии он часто приехал к нам на дачу в Павловск. Мы очень любили его посещения, так как непременно отправлялись все вместе на музыку в Вокзал, где в то время играл чудный симфонический оркестр под управлением прекрасного дирижера чеха Главача. С Виктором Романовичем мы тоже сохранили отношения до конца его жизни, чем очень гордились с сестрой. Это он, вместе с Василием Григорьевичем Васильевским написал лучший некролог Ивана Павловича (женат он был на племяннице В.П. Васильева, дочери адмирала Веселого. Брак был очень несчастен, так как она, выйдя замуж, проболела всю жизнь, а единственный сын их молодым офицером покончил самоубийством. Причина самоубийства так и осталась неизвестной).

Васильевский Василий Григорьевич, профессор по истории средних веков, один из ближайших товарищей Ивана Павловича по Университету. Они сблизились, ещё слушая вместе лекции в Берлинском университете и, смеясь, возвращались иногда к инциденту первого знакомства. Иван Павлович подошел в коридоре Университета и по-немецки обратился к Васильевскому с какой-то справкой, и на этом языке они продолжали некоторое время разговаривать, пока не учуяли друг в друге русских — можно же было чисто русскую физиономию Василия Григорьевича принять хоть на минуту за немца!

Мне пришлось потом быть ученицей Василия Григорьевича на Бестужевских курсах и слушать его содержательные лекции по Средней Истории. Перед экзаменом я очень волновалась, так как слышала, как профессора, разговаривая между собою, находили уровень женских слушательниц много ниже и менее развитым, чем студентов. Они находили, что курсистки выдалбливают записки на память, общий уровень ровнее, но общей схемы истории и построения не понимают. Готовясь к экзамену, мне приходилось решать, как быть — не готовиться по запискам было нельзя, а приготовить — скажут: «зубрилка»,

«долбняжка», но, кажется, я сумела попасть в середину, потому что после ответа он сказал: «скажите Ивану Павловичу, что “хорошо”».

<л. 6> О друге Ивана Павловича, Ал. Н. Веселовском я уже упоминала: сильный брюнет с курчавыми волосами, при разговоре глаза так и блестели, так и вращались зрачки на синих белках, а ряд белых зубов ещё более оттенял матовую бледность лица. На Бестужевских курсах я стала и его ученицей, слушала его увлекательные лекции по всеобщей литературе, а в 1891-м году пришлось принять участие в праздновании его юбилея. Мы с сестрой рисовали подносимый ему адрес от его учеников, где сюжеты были взяты из тех произведений, которые он, главным образом, разрабатывал — из Декамерона, Боккаччо, Соломона и Китовраса и др. В то же время его личный друг А.С. Усова [Александра Семеновна — Т.Е.] устроила у себя живые картины из его произведений с музыкальным сопровождением. Была поставлена сцена и соответствующие декорации. Из женских участниц были только мы с сестрой — я изображала Беатриче, а сестра В. П-на — Франческу.

Кроме того, на прощальном ужине был ещё Владимир Иванович Ламанский, славист, очень любивший Ивана Павловича, который в свою очередь всегда отзывался о Ламанском как о человеке высокого ума, имевшего своеобразные, новые идеи.

Леонид Николаевич Майков, который в отсутствие Ивана Павловича должен был наблюдать за нашим благополучием, что и исполнил, усиленно снабжал нас литературой для чтения.

Характерно для Ивана Павловича, что он совсем не водил знакомства с женщинами и даже скорее их сторонился.

В Индию он уезжал с восторгом, с подъёмом настроения; в нём заговорила кровь путешественника. Нам обещался писать каждую неделю, что и исполнил, и от нас требовал того же.

Получать его письма было очень интересно — мы читали <л. 6 об> их многим из приходящих знакомых. Сейчас большинство этих писем приобщено к его корреспонденции, находящейся в Азиатском музее.

Иван Павлович любил делиться с нами своими художественными впечатлениями. Так, в Вене он был как раз, когда там была выставка картин В.В. Верещагина. Много шума наделал инцидент, что две из выставленных картин были облиты серной кислотой: «Воскресенье» и «Св. Семейство» — сюжеты были трактованы не реально, но карикатурно-реалистически. Иван Павлович написал нам об этой выставке длинное письмо и привёз фотографии с этих картин, а так же фотографию с картины: «Казнь соучастников убийства 1-го марта» и из Индийской серии «Казнь сипаев в Индии», где привязанные к пушкам сипаи расстреливаются англичанами. Эти картины производили ужасающее впечатление.

В Бриндизи Ивану Павловичу пришлось немного задержаться, так как он не сразу подхватил пароход, а время, предстоявшее провести в Индии, было

ограничено предстоящими летними жарами. Морем через Суэцкий канал пришлось ехать почти целый месяц, и он высадился в Бомбее только в январе 1880 г. и в первый же день приезда, посетив Музей, встретил там друга-соотечественника проф. Александра Ивановича Воейкова.

На этот раз Иван Павлович объезжал независимые владения Сев. Зап. Индии. Маршрут его был таков: Пуна и оттуда разъезды в разные окрестности. Затем страна Низама — Гайдерабад и Голконда. Осмотр различных пещер Насика, Еллорских, Аджанты и др. В пещерах в это время снимали с природы фрески ученики художественной школы в Бомбее и с них была сняты фотографии. Ивану Павловичу удалось купить полный экземпляр их, а оригиналы были посланы в Кенсингтонский Музей; потом они были изданы in folio, в красках — необыкновенно красивый орнамент — в серовато-голубоватых тонах лотосы, птицы — утки, фламинго и проч.

<л. 7> Всюду Иван Павлович осматривал как высшие школы, устроенные правительством (присутствовал на экзамене такой школы в Бомбее), так и низшие, туземные — англичане оказывали ему всюду любезное содействие при продвижении по стране.

В Дели он посетил Oriental College, где подготавливались служащие из туземцев для низших должностей управления в стране и раздумывал о том, в каком роде следовало бы устроить у нас в Ташкенте нечто подобное.

Как русский, Иван Павлович свободно общался с индусами-туземцами, владея многими из их наречий, в противоположность англичанам, которые держали строгую грань и не допускали с ними других отношений, кроме официальных.

Свою привычку вести дневник он и тут не оставил. Сжато, но прекрасно изложено всего его путешествие на 71 стр. дневника (хранится в Азиатском музее). Занятому по возвращении домой серьёзными научными работами, ему самому не пришлось обработать всего путешествия — он напечатал лишь несколько отдельных статей в журналах, и по сей час не потерявших своего значения, настолько правильно была взята у Ивана Павловича точка зрения на страну и события — это было время войны с афганцами. Несколько других статей того же времени и по сей час лежат в Архиве не напечатанными.

В это путешествие Иван Павлович доехал на севере до Дели и Лагора, этих бывших центров мусульманского владычества и памятников расцвета их искусств. Со своими скромными средствами, он, конечно, мог покупать очень немного, и, хотя он совсем не был коллекционером, но на всём, что он привёз, был виден тонкий вкус знатока: так интересна свернувшаяся на куске белого мрамора змея (теперь у его ученика ак. Щербатского), несколько прекрасных характерных металлических вещей из Пенджаба; употребляемые для тюрбанов кашмирские шали; длинный кафтан с вышитым орнаментом из лотоса; ряд вещей с мозаикой, какой в Тадж-Махале в Дели выложен пол. Предметы культа: барабан из черепов, лжица, вертушка с молитвой, две старинные статуи

Будды из чёрного и белого мрамора, а также фигуры браминского культа и многое другое.

Всё это было передано нами после кончины Ивана Павловича в Этнографический Музей Академии наук, где предполагалась отдельная «Минаевская» комната с бюстом Ивана Павловича, но, увы! дальше намерений и пожеланий не пошло.

Рукописи, конечно, особенно привлекали Ивана Павловича, и он приобретал и старинные санскритские и написанные на языке пали.

В этом году одновременно с Иваном Павловичем была в Индии деятельный член Теософического О-ва Е.П. Блаватская, автор книги «В пещерах и дебрях Индостана» она очень желала с ним познакомиться и назойливо преследовала его письмами¹². Со своей стороны Иван Павлович очень не хотел этого знакомства ни с ней, ни с председателем Теософического О-ва англичанином полковником Олькоттом — всячески избегал его и избегнул.

В Аллахабаде его пригласил к себе погостить знаток Индии сэръ Е. Lyall — он отдохнул два дня в его обществе в вилле, где Ляйелль жил постоянно со своими дочерьми, обмениваясь с ним мнениями и впечатлениями.

До середины мая удалось Ивану Павловичу остаться в Индии, а затем через Каир, Александрию и Константинополь, который поразил его своей красотой даже после тропического края, он через Киев в июне 1880-го года вернулся домой и приступил к текущим работам с неослабной энергией.

Третье его путешествие было им совершено в 1885—1886 гг. За <л. 8> этот пятилетний промежуток между путешествиями обычный ход его занятий прерывался поездками по России и командировками за границу.

Летом мы большею частью живали на даче в Павловске, хотя Иван Павлович и там продолжал свои научные занятия и над рукописями и с корректурами, и с подготовкой лекций, так как, благодаря удобству сообщений, он мог всегда, когда нужно, съездить в Петербург, но всё же он имел возможность быть на воздухе, заниматься на балконе и совершать большие прогулки. Иван Павлович обычно сговаривался с Леон. Н-чем Майковым, с семьёй которого мы были очень дружны. Семья Майкова состояла в это время из его жены (Трескиной), сестры жены и племянника, нашего ровесника и ныне здравствующего Вл.Вл. Майкова, члена-корреспондента АН.

Мы все вместе предпринимали прогулки по красивому Павловскому парку, ходили на ферму, осматривали павильоны, добирались даже до окрестностей Ц. Славянки, Тярлево и др.

Понемногу начало подрастать поколение учеников Ивана Павловича во главе с Сергеем Фёдоровичем Ольденбургом и ныне здравствующим, сделавшимся мировым учёным Фёдором Ипполитовичем Щербатским — они пользовались

¹² Одно из писем Блаватской к И.П. Минаеву (Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 39. Оп. 2, ед. хр. 1, л. 1—4) опубликовано. См.: Русско-индийские отношения, 1997, с. 223—224.

каждым случаем, чтобы приехать в Павловск к Ивану Павловичу и провести вечер на даче.

Но уже тогда понемногу начали выявляться зловещие признаки относительно здоровья. Переход из южного климата на север оказал своё губительное влияние. При малейшей простуде повышалась температура, появлялся кашель, привязался катар желудка.

Раза два Иван Павлович обращался за советом к Сергею П-чу Боткину, жившему на Галерной напротив нас. Боткин принимал его, обращался с ним, как с коллегой, лекарств прописывал мало, <л. 8об> советовал для излечения катара желудка есть ежедневно крутую гречневую кашу и простоквашу. Постоянное же наблюдение за здоровьем Ивана Павловича поручил своему ученику Е.А. Головину — так продолжалось и до конца жизни Ивана Павловича.

Раз шесть-семь жилали мы за это десятилетие в Павловске. Случилось как-то, что сидим мы с ним на террасе-балконе близко к полудню, — он за разборкой своих неизменных санскритских рукописей, а я возилась с карандашами — что-то рисовала, светило солнце, вдали погромыхивало, над нами хозяйки дачи играли какой-то вальс и вдруг случилось что-то невероятное — всё заколебалось, Иван Павлович вскочил и схватил меня за руку, он подумал, что молния попала в меня, а я в это время ясно видела, как молния в виде продолговатого шара-эллипсиса — медленно пролетала вдоль балюстрады балкона и успела подумать: ослепит или оглушит? Но, к счастью, не случилось ни того, ни другого, а молния ударила в три огромных ели, стоявших ей на пути, на той же высоте, как летела, которые в скорости и погибли.

Не больше трёх, казавшихся очень короткими, месяцев жилали мы на даче. Часто приезжали из Петербурга гости-товарищи и ученики Ивана Павловича — Н.Н. Страхов, Н.П. Собко, Л.В. Прахова, Семеновы и др.

Поздней осенью 1882 г. скончалась его матушка — наша бабушка, хотя уже очень пожилой, за 80 лет, но кончина её очень подействовала на Ивана Павловича и понизила тонус жизни. Он с горечью писал нам из Москвы: «Милые мои, теперь только Вы одни остались у меня».

Таким образом, прекратились его постоянные поездки в Москву.

В следующем, 1883-м году, по делам небольшого полученного наследства ему пришлось поехать в Тулу и там у него неожи<л. 9>данно и случайно произошло знакомство с Л.Н. Толстым. Он поехал к адвокату и позвонив, дожидаясь, чтобы ему открыли дверь. Вдруг к нему подходит пожилой человек, с виду похожий на дворового и спрашивает: «Который час?». Иван Павлович ответил, что у него часы по Петербургскому времени. Тогда вторым вопросом Толстой поставил: «Кто вы такой?», на что Иван Павлович ответил тоже вопросом: «А Вам зачем это нужно знать?». Тогда вопрошавший сказал: «Я — Лев Толстой». Иван Павлович назвал себя, а Лев Николаевич воскликнул: «Вы были в Индии!» и т.д. Зоркий глаз Толстого сразу заметил интересную, высоко развитую личность Ивана Павловича, а вопрос «который час» он поставил

только чтобы начать разговор. В этот день он из Ясной Поляны пришёл пешком в Тулу, и потом они весь день провели вместе в номере гостиницы у Ивана Павловича, беседа на всевозможные темы о буддизме, о земельном вопросе и причинах голода в Индии и у нас и прочем, пробыв вместе часов пять. Толстой звал его к себе в Москву, и сам обещался заехать, когда будет в Петербурге, но из этого ничего не вышло, и только Николай Николаевич Страхов поддерживал всё время между ними живую связь. После своих посещений Ясной Поляны он постоянно приезжал к нему и точно рассказывал обо всём, что там происходило, также и Владимир Васильевич Стасов был между ними таким связующим звеном¹³.

Болезнь Ивана Павловича развивалась постепенно и забирала свои права, читать лекции, например, четыре часа подряд — стало уже затруднительным, не хватало дыхания, ни голоса, хотя голос ещё не пропал. Во избежание простуды пришлось ездить в карете, чтобы читать лекции, и принимать разные другие предосторожности.

Актовую речь в университетскую годовщину 8-го февраля 1884 г. было поручено сказать ему — он выбрал темой «об изучении Индии в русских университетах»¹⁴. Нам очень хотелось присутствовать на акте и его послушать, но Иван Павлович решительно воспротивился и даже пригрозил, что если увидит нас среди публики, то прервёт чтение и сойдёт с кафедры. Так мы и не решились пойти ввиду этой угрозы. А речь, говорили, была замечательная — голосу хватило на большой зал, благодаря хорошей акустики зала, а сама речь была так замечательно составлена и правильна по положениям, что не утратила своего значения и до сих пор.

Вскоре после актовой речи, в этом же семестре, Иван Павлович был назначен представителем от Петербургского университета на торжества трёхсотлетия Эдинбургского университета вместе с Менделеевым. Они ехали в одном вагоне и по Лондону бродили вместе, попав в воскресенье, когда там всё бывает закрыто и очень поладили, если так можно выразиться.

Иван Павлович был более чем доволен этим знакомством с великим химиком. В дороге здоровье Ивана Павловича несколько улучшилось: «Я приобрёл аппетит и вытряс все мысли из головы», — писал он нам. Менделеев принял в нём горячее участие, советовал «не думать о здоровье и кушать всё».

Но торжества в Эдинбурге его очень утомили. «Было много интересных и замечательных речей», писал он, «но без ужаса не могу вспомнить о той еде, которая проносилась перед моими глазами». При первой возможности он уехал в знакомый, любимый им Кембридж, Лондон и Париж, повидался с людьми, которых ему нужно было видеть — Rhys Davids'om и другими, сверил рукописи в библиотеках и вернулся домой освежённым.

¹³ О контактах И.П. Минаева с Л.Н. Толстым см. : Александрова, 1960.

¹⁴ См.: Минаев, 1885.

Из этого путешествия он привёз нам прекраснейшие портреты-фотографии поэта Burns'a и Марии Стюарт.

Вернувшись, конечно, сразу принялся за занятия.

Прямо надо удивляться, сколько за свою короткую жизнь он <л. 10> успел сделать как напечатанных работ, так и оставшихся в рукописях. Всё написано удивительно красивым почерком, он был очень близорук и писал гусиными перьями, которые сам чинил для удобства писать восточные шрифты.

Его занятия шли по трём различным направлениям: по филологии, географическим наукам и истории религии.

1. По языкознанию и сравнительной грамматике, по которым он читал лекции на Историко-Филологическом Факультете, а по санскриту на Восточном, постоянно следя за двигающимися вперед за границей изысканиями и производя их сам. Лекции большинства его курсов литографированы¹⁵.

2. К профессору Ягичу¹⁶ (Венского университета), который был приглашён читать языкознание в некоторые другие учреждения Петербурга, он относился с большим уважением.

Докторская его диссертация была: «Грамматика языка Пали», переведённая на французский и английский языки, но самое замечательное — это то, что по этой грамматике преподавали этот древний язык в школах Индии в течение всех 1880-х годов¹⁷.

Сам Иван Павлович был удивительно скромнен и никогда не говорил о своих успехах и достижениях — это была одна из отличительных черт его характера.

2. По географической науке — он был знатоком карты Центральной Азии и его первое сочинение, написанное ещё на Университетской скамье, было на тему: «Географическое исследование о Монголии», получившее золотую медаль. Затем, по предложению Географического Общества он написал «Исследование стран по истокам Аму-Дарьи» в 1879 г.¹⁸

В 1883 г. вышло: «Хождение за три моря» Афанасия Никитина¹⁹ и, наконец, уже после его смерти изданное «Путешествие Марко <л. 10об> Поло»²⁰, подготовленный им перевод со старо-французского текста, с обширными комментариями, увы, утраченными! Может быть, когда и где ещё найдутся.

По фольклору его замечательный сборник: «Сказки и легенды, собранные

¹⁵ См.: Минаев, 1884.

¹⁶ Ягич Игнатий Викентьевич (1838–1923) — австрийский и российский филолог-славист, палеограф. Деятельность в Санкт-Петербургском университете (1880–1885).

¹⁷ См.: Минаев, 1872.

¹⁸ Мемуаристики неверно приводят название этого труда И.П. Минаева. См.: Минаев, 1879.

¹⁹ См.: Минаев, 1881. Мемуаристики неверно указали год выхода.

²⁰ См.: Минаев, 1902.

²¹ См.: Минаев, 1876.

в Камаоне»²¹, напечатанный в очень ограниченном числе экземпляров и сразу разошедшийся.

Из путешествий обработано и было издано им самим только первое его путешествие. Оно вышло под названием «Из путевых заметок русского. Очерки Цейлона и Индии». Это издание Пантелеева в двух томиках тоже сразу разошлось, не раз предполагалось новое издание, но дело до этого так и не дошло.

Следующие два путешествия — 2-е 1880 г. в Независимые владения Сев. Зап. Индии и 3-е в 1885—86 гг. в Индию и Бирму до сих пор так и остались в прекрасно написанных дневниках не напечатанных.

Одновременно с этими трудами Иван Павлович в газетах и журналах широко откликался на текущую общественность, печатая статьи и по критике иностранной и отечественной литературы, и по своей специальности, конечно, и информационного характера.

Сейчас уже полностью составлена библиография его трудов, как печатных, так и находящихся в рукописях (при Азиатском музее), а также и литература о нём и полная опись оставшегося после него архива²².

3. По Буддизму была его магистерская диссертация, Пратимокша Сутра — Буддийский служебник, с предисловием, объясняющим основные законоположения буддизма²³.

Также и последняя его работа, за которой его застала кончина, относилась к этой религии и вышла под заглавием «Буддизм»²⁴. Она сразу была переведена на иностранные языки, по французском издании с предисловием Senarta [Сенара — Т.Е.], председателя фран<л. 11>цузских 5-ти Академий, в которой он даёт прекрасную характеристику трудам Ивана Павловича, что он не гнался за обобщениями, делая выводы с осторожностью, но точностью, почему его труды и являются такими ценными. II-й том «Буддизма» остался в рукописи и должен был выйти с иллюстрациями, которые уже были отпечатаны (хранится в Азиатском музее).

Подошёл 1885—1886 гг., и снова Иван Павлович отправился в путь. Английское правительство прислало приглашение России прислать представителей на манёвры англо-индийских войск — были командированы военные Одоевский, Маслов и полковник генерального штаба Тимлер, а Иван Павлович был назначен их сопровождать как учёный знаток страны. (См.: Русско-индийские отношения, 1997, с. 256—265). Частным образом к ним присоединился ещё Монтрезор — с целью поохотиться на тигров.

Манёвры происходили около Дели. В военном деле Иван Павлович не понимал ровно ничего, но не так в политическом. Страницы его дневника, написанные

²² Мемуаристки лично подготовили эти материалы. Ныне хранятся в составе личного фонда И.П. Минаева (Ф. 39) в Архиве востоковедов ИВР РАН.

²³ См.: Минаев, 1869.

²⁴ См.: Минаев, 1887.

ещё в океане, на пути туда, замечательно интересны по предположениям и выводам. Иван Павлович оставался в Индии самое короткое время, присутствовал на манёврах, а затем офицеры остались осматривать крепости Гвалиор и др., а Иван Павлович сразу же поехал в Бирму, через Калькутту в Рангун, где только что кончилась война с англичанами, но страна ещё не была замирена и находилась на военном положении, всюду бродили дакойты — бывшие солдаты низложенного правителя и грабили страну. Ивана Павловича предупреждали об опасности поездки, но он всё же отправился и поехал пароходом вверх по Иравади с замечательно красивыми берегами, по склонам мелькали деревушки с золотыми куполами ступ, местами напоминавшие ему Волгу. Он доехал до Мандалая, резиденции бывшего правителя Таибоа, пленённого англичанами, там он нашёл полное разорение. У Тэи <л. 11об> Бао в Хлок Доу была стариннейшая библиотека, принадлежавшая его предкам, приведённая во время стоянки английских солдат в совершеннейший хаос. У англичан не было под рукой человека — знатока, который мог бы этим заняться и привести её в порядок, и они попросили Ивана Павловича помочь им разобраться в расхищенном. Иван Павлович мог уделить только четыре дня, что он охотно и сделал, так как сам очень интересовался библиотекой.

В эту поездку он располагал несколько большими средствами и поэтому мог приобрести как вещи по тибетской иконографии, так и значительно большее количество старинных рукописей, которые, после его кончины, по высказанному им желанию, были принесены нами в дар в Публичную Библиотеку и описаны его учеником Мироновым²⁵.

Из Бирмы Иван Павлович вернулся в Калькутту и оттуда отправился в Гималаи — Дарджилинг по дороге в Тибет.

Рассвет в Гималаях, склоны гор, покрытые цветущими рододендронами, по красоте превосходят всё, что он когда-либо видел и мог бы себе представить.

Он беседует с встречными странствующими монахами, но дорога, хотя и с нанятыми кули, давалась ему очень тяжело. Ввиду высоты местности, разреженности воздуха — он задыхался, но всё же всегда с восторгом возвращался к описанию красот этого пути и всего им там пережитого. Кроме того, в Гималаях он попал в сильнейшую грозу, весь промок и схватил невралгию лица, которая его мучила до конца его жизни.

Домой он вернулся через Рим, позволив себе такой отдых — насладиться красотами искусства.

С началом семестра 1886 г. выявилось, что здоровье Ивана Павловича сильно ухудшилось, так как поездки в Университет прерывались бронхитами и сильнейшими простудами с температурой.

<л. 12> Раздумывая о том, что в путешествиях его здоровье было всегда несколько лучше, он начал мечтать и планировать четвёртое путешествие в Индию

²⁵ См.: Миронов, 1918.

на более продолжительное время, но уже сухим путём через Афганистан, и уже на свои средства, затратив на это всё, что у него имелось. Мечтал о том, чтобы получить место консула в Бомбее или другом городе в Индии, чтобы иметь возможность там заниматься.

Мы поддерживали эти мечты, говоря, что приедем к нему пожить, не на всё время, а всё же продолжительно, но этим мечтам не суждено было претвориться в действительность.

К концу 1886 г. здоровье его настолько ухудшилось, что так дальше невозможно было продолжать. Тогда предполагали, что южный климат излечивает чахотку и был выбран Ye'ges на южном побережье Франции, но только что он туда приехал, как город подвергся сильнейшему землетрясению, стены всех домов обваливались, больные и жители высыпали на улицу — началась общая паника. Подземные удары повторялись многократно. Не успевал мэр города объявить, чтобы успокаивать население, что по данным сейсмической станции толчков больше не будет, как точно в насмешку, повторялись удары и всё рушилось дальше. Все спали на улице. Поезда так осаждались, что на них попасть было почти невозможно, кажется, 30 тысяч больных хотели уехать сразу.

Иван Павлович три дня и три ночи беспомощно, одиноко бродил по улицам среди раздирающих сцен, пока ему, наконец, не удалось попасть на поезд, и он доехал до Ниццы. Конечно, распростудился страшно. В Ниццу приехал во время карнавала. Он рассказывал, что это была сцена точно из «Травиаты» — он, совершенно одинокий, умирающий, в номере гостиницы, а снаружи доносятся песни, крики веселья, музыка карнавала²⁶.

Но на этот раз натура справилась с болезнью, и Иван Павлович вернулся, правда, мало поправившимся и разочарованным, так как очень надеялся на поездку.

После этого ещё два года протянул он, много работая, но силы понемногу сдавали и он стоял перед невозможностью осуществить всё то, что предполагал и к чему подготовился — это была настоящая трагедия.

Наконец, в 1889 г. было уже невозможно так продолжать. Как раз кончалось 25-летие его службы. Как все чахоточные, он и не подозревал, что конец может быть так близок, решил поехать опять на юг, ликвидировать своё гнездо, чтобы потом ехать в Индию. Но и на этот раз поездка его была очень неудачна. Он выбрал г. По в Пиринеях как хвалёную климатическую станцию. Мы плакали, его провожая, и он также заплакал, как бы предчувствуя, что уже не увидимся.

Случилось так, что во Франции, в Париже, он не хорошо рассмотрел itineraire [маршрут — Т.Е.], и на каком-то маленьком узловом пункте, откуда ветка сворачивала на По, поезда оказались не согласованными. Поезд, с которым он

²⁶ «Травиата» — имеется в виду одна из финальных сцен оперы Дж. Верди, героиня которой умирает от чахотки. Приведённый эпизод из рассказа Минаева, с одной стороны, подтверждает мнение современников о его сатирическом остроумии и самоиронии, но, несомненно, передаёт трагизм осознания учёным его скорой кончины.

ехал из Парижа, ушёл дальше, а его высадили на переезде, где не оказалось ни малейшей постройки, ни жилья поблизости.

Шёл мокрый снег, был страшный ветер, укрыться было решительно негде, до ближайшей деревни было версты полторы и, чтобы до неё добраться, ему предложили осла, и вот, верхом на осле, ему пришлось туда ехать в отвратительную весеннюю пургу с повышенной температурой, в лёгком пальто, так как он ехал на юг, а впереди была весна и он ничего не взял с собой теплого.

Простуда эта была для него роковой и последней.

<л. 13> Приехав в По, он сразу слёг, и мы долго не получали от него никаких известий, так что пришлось узнавать через консула, где он и что с ним. Наконец, узнали мы, что он добрался до По, но ещё сильнее заболел. Тогда только что окончивший Университет его ученик Фёдор Ипполитович Щербатской сразу решил поехать за ним. Сказано сделано. И вот он провёл с ним там два месяца, уладив и украсив, таким образом, последние два месяца его жизни.

Вместе ездили в горы, говорили на темы, интересовавшие обоих. Наконец, подошло лето, и необходимо было двинуться оттуда и что-либо предпринять. Поехали в Париж, чтобы посоветоваться с доктором Rotain и знакомым эмигрантом доктором Гольштейном.

Ивану Павловичу хотелось провести лето в Швейцарии и потом уже ехать домой, но доктора решили, что необходимо немедленно возвращаться.

Три дня в вагоне скорого поезда были очень тяжелы. Иван Павлович задыхался. Приехав в Петербург, остановились в Европейской гостинице, но доктор Головин посоветовал немедленно перевезти его в больницу и сам его устроил в Немецкой Евангелической больнице на Васильевском острове, где Иван Павлович прожил всего два дня.

Весть об его возвращении быстро распространилась по обществу. Много друзей успели его навестить он был в полном сознании, но говорил ослабленным голосом.

При кончине его 1-го июня 1890 г. в 1 час дня присутствовал Л.Н. Майков. Мы были в это время в деревне Рязанской губ. у наших друзей Семеновых. Щербатской дал телеграмму о возвращении только по приезде в Петербург. Выехав немедлен<л. 13об>но, мы приехали только на другой день после его кончины 2-го июня. Он лежал с удивительно строгим лицом, почти не изменившимся.

Все хлопоты по погребению и установке памятника взял на себя Университет. Погребён на Новодевичьем кладбище в Петербурге.

Сейчас могила взята под охрану.

Литература

Александрова О.Ю. И.П. Минаев и Л.Н. Толстой. Л., 1960.

Вигасин А.А. Изучение Индии в России (очерки и материалы). М., 2008.

Минаев И.П. Пратимокша-сутра. Буддийский служебник. СПб., 1869.

Минаев И.П. Очерки фонетики и морфологии языка пали. СПб., 1972.

Минаев И.П. Индийские сказки и легенды, собранные в Камаоне в 1875 г. СПб., 1876. (Переиздание: М., Наука, 1966).

Минаев И.П. Сведения о странах по верховьям Аму-Дарьи (по 1878 г.). СПб., 1879.

Минаев И.П. Очерки Цейлона и Индии. Из путевых заметок русского. Ч. 12. СПб., издание Л.Ф. Пантелеева, 1878 г.

Минаев И.П. Старая Индия. Заметки на хождение за три моря Афанасия Никитина. СПб., 1881.

Минаев И.П. Об изучении Индии в русских университетах. /Годичный акт Императорского Санкт-Петербургского университета 8 февраля 1884 г. СПб., 1885. С. 83–102.

Минаев И.П. Общее языкознание. Лекции, читанные проф. Минаевым студентам СПб. университета в 1883–1884 году. СПб., Литография Гробовой. 1884.

Минаев И.П. Буддизм. Исследования и материалы. СПб., 1887.

Мионов Н.Д. Каталог индийских рукописей Императорской публичной библиотеки. Пг., 1918.

Ольденбург С.Ф. Этюды о людях науки / Сост. А.А. Вигасин. М., РГГУ, 2012.

Минаев И.П. Дневники путешествий в Индию и Бирму 1880 и 1885–1886 гг. Отв. ред. А.П. Баранников. М., Изд-во Академии наук СССР. 1955.

Путешествие Марко Поло. Пер. старофранцузского текста *И.П. Минаев* / ред. В.В. Бартольд. СПб., 1902. (Записки Имп. Русского географического общества по отделению этнографии. Т. XXVI).

Русско-индийские отношения в XIX в. Сборник архивных документов и материалов. М., Восточная литература, 1997.

Summary

Memoirs by W.P. Shneider and A.P. Shneider about I.P. Minaev

Preface, Notes and Preparing to Publication by T.V. Ermakova

Memoirs about I.P. Minaev by his nieces W.P. and A.P. Shneider is interesting archival source which helps us to understand biography and contacts of these outstanding indologist. Moscow line of his biography and contact circle is explicated in this memoirs, and it is new information for modern readers.

Key words: A.P. Shneider, W.P. Shneider, I.P. Minaev, The Archives of the Orientalists at Institute of Oriental Studies RAS.

А.В. Зорин

М.И. Тубянский и Тибетский фонд Азиатского музея — Института востоковедения АН СССР

В статье рассмотрены два эпизода истории Тибетского фонда Азиатского музея — Института восточных рукописей РАН, в которых фигурирует имя М.И. Тубянского. Хотя исходная гипотеза о возможном вкладе М.И. Тубянского в пополнение коллекции фонда не оправдалась, данные эпизоды, зафиксированные в архивных документах ИВР РАН, позволяют включить его имя в историю развития фонда.

Ключевые слова: М.И. Тубянский, история отечественного востоковедения, Азиатский музей, Институт буддийской культуры АН СССР, Институт востоковедения АН СССР, Тибетский фонд Института восточных рукописей РАН, Учёный комитет Монголии.

В истории формирования и обработки Тибетского фонда Азиатского музея (АМ) — Института востоковедения АН СССР (ИВ АН СССР) — Института восточных рукописей РАН (ИВР РАН) одним из наиболее значимых этапов является период 1920—1930-х гг., когда фонд активно пополнялся. Это происходило тремя основными путями: посредством дарения и обмена, благодаря скоординированным усилиям востоковедов-буддологов и вследствие национализации материалов других библиотек, как принадлежавших научным и религиозным учреждениям, так и личных. Второй и третий пути отчасти пересекались. Так, составляющей частью процесса национализации имущества бурятских монастырей были специальные экспедиции АН СССР по отбору текстов и других артефактов, благодаря которым значительную часть культовых предметов удалось спасти от варварского уничтожения. С другой стороны, личные собрания книг некоторых репрессированных востоковедов также вошли в состав коллекции ИВ АН СССР (Подробнее см.: Зорин, 2013).

Даже при довольно беглом знакомстве с архивными документами этого периода, хранящимися в ИВР РАН и частично введёнными в научный оборот, невозможно упустить из виду, что очень многие представители ленинградской буддологической школы во главе с акад. Ф.И. Щербатским принимали активное участие в пополнении академических коллекций буддийских книг на тибетском языке, хранившихся в АМ, недолго существовавшем Институте буддийской культуры (ИНБУК) и наконец ИВ АН СССР, в котором были объединены фонды АМ и ИНБУК. Разумеется, в этом нет ничего удивительного. Достаточно упомянуть, что в Уставе ИНБУК среди его целей и задач значилось, в частности, следующее: «§ 2. 5. Экспедиционные исследования в странах, находившихся под влиянием Буддийской Культуры для изучения литературы, местной литературной

и научной традиции, языка и материальных и бытовых форм, а равно и для розыскания и собирания памятников литературы и материальной культуры. 9. Содействие пополнению фонда АМ Академии Наук буддийской литературой и сочинениями по вопросам Буддийской культуры восточных и европейских авторов. 10. Создание подсобной рабочей библиотеки восточных и европейских сочинений по специальности в самом Институте» (АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 5, ед.хр. 1, л. 23)¹.

Одним из наиболее талантливых и деятельных учеников Ф.И. Щербатского (1866—1942), на чьи плечи легла значительная часть подготовительной работы по формированию ИНБУК, был Михаил Израилевич Тубянский (1893—1937), прошедший также многие годы в Монголии за изучением тибетских и монгольских буддийских текстов (Подробнее см. Островская, 2012; Кожевникова, 2013). Все эти обстоятельства легли в основу рабочей гипотезы о том, что М.И. Тубянский мог сыграть некоторую роль в истории формирования Тибетского фонда, хотя в научной литературе сведений об этом ранее не публиковалось. В целом эта гипотеза не оправдалась. Однако в Архиве востоковедов ИВР РАН среди документов фонда 152 и материалов личного фонда М.И. Тубянского имеется всё же два немаловажных упоминания его имени в связи с вопросами формирования и обработки Тибетского фонда АМ — ИВР РАН. Рассмотрим их в этом контексте.

1. Отъезд Тубянского в Монголию в 1927 г. и долгое его пребывание там привели к освобождению вакансии научного сотрудника, в результате чего с января 1929 г. в штат АМ вошёл А.И. Востриков (1902—1937), в чьи обязанности первоначально входила обработка Тибетского фонда.

Востриков ещё в 1927 г. был привлечён как практикант к работе в АМ, где он занимался разбором и каталогизацией тибетских текстов, и продолжал этим заниматься в течение следующего года. К концу 1928 г. стало ясно, что Тубянский не собирается в обозримом будущем возвращаться из Монголии в Ленинград. Поэтому в январе 1929 г. он был, по сути дела, уволен из АМ, а два других работника в связи с освобождением ставки получили повышение. Так, 11 января 1929 г. на заседании Отделения гуманитарных наук АН СССР «Ф.И. Щербатской доложил о необходимости иметь в составе АМ специального научного сотрудника для обслуживания тибетского фонда», а директор АМ С.Ф. Ольденбург (1863—1934) «докладывал о том, что М.И. Тубянский не предполагает вернуться в настоящее время из командировки в Монголию и потому необходимо занять освобождающуюся за невозвращением М.И. Тубянского вакансию, соответствующим специалистом. АМ просит утвердить Заведывающим Индийским Отделом, включая сюда и большие Тибетские собрания, научным сотрудником II разряда А.И. Вострикова, как единственного вполне для этого подходящего специалиста. Вместе с тем АМ ходатайствует о переводе А.Н. Генко²

¹ Полностью Устав ИНБУК опубликован в: Ермакова, 2011, с. 206—209.

на место научного сотрудника I разряда, на место освободившееся после М.И. Тубянского» (АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 1а, ед.хр. 139, л. 3). Заседание Президиума АН СССР от 23 января 1929 г. утвердило эти предложения. В протоколе было записано: «Доложена записка из ОГН от 11/1 с.г. о желательных перемещениях по АМ: 1) об увольнении от службы в АМ — М.А. (sic!)³ Тубянского за невозвращением его из командировки из Монголии и 2) о назначении на освободившуюся вакансию научн. сотрудника I разряда — А.Н. Генко и 3) на вакансию научн. сотрудника II разр. назначить Учёного Секретаря ИНБУК — А.И. Вострикова. Положено: утвердить перемещения с 1 января с.г. с предоставлением А.И. Вострикову 50% оклада содержания по АМ, по совместительству» (АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 1а, ед.хр. 139, л. 6).

В данном случае роль Тубянского в истории тибетского фонда пассивна, хотя для него лично решение поехать в Монголию для углубления своих научных познаний было, безусловно, вполне активным изъявлением воли учёного, страстно желавшего погрузиться в живой мир буддийской культуры, о чём свидетельствует его письмо к своему учителю и руководителю С.Ф. Ольденбургу, по-видимому, не одобрявшему его желания отъезда (недатированный черновик письма хранится в ИВР РАН; отправленное письмо, датированное 27 января 1927 г., хранится в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН⁴). В этом письме Тубянский, во-первых, очерчивает свой путь исследователя (от брахманизма через индийский и китайский буддизм к изначально нелюбимой и неинтересной ему тибетско-монгольской буддийской традиции), во-вторых, указывает на то, что он не может упустить шанс совершить научную командировку в страну исследуемой культуры — шанс, которого он был ранее лишен в связи с политическими обстоятельствами, между тем как все его учителя в науке в своё время не упускали случая воспользоваться такими возможностями (АВ ИВР РАН. Ф. 53. Оп. 2, ед.хр. 38).

Между тем, заместивший его в АМ Востриков за период с 1927 по 1930 гг. провёл немалую работу по инвентаризации новопоступивших коллекций тибетских книг монголоведа А.М. Позднеева (1851—1920) и закрытой в 1921 г. библиотеки Казанской духовной академии, разобрал и расставил в порядке их описания коллекции Г.Ц. Цыбикова (1873—1930) и Б.Б. Барадийна (1878—1937). В 1929 г. им также «производился разбор и расстановка других более мелких коллекций ксилографов и рукописей. Расставлен в порядке его каталога весь старый тибетский фонд, а равно Канджур и Данджур Пекинского издания. Помятое при доставке из Тибета Нартанское издание Канджура и Данджура разбиралось по отдельным листам, причём каждый том, по тибетскому образцу, закладывался между особыми досками и скреплялся ремнями. Начата работа

² А.Н. Генко (1896—1941) — лингвист, историк и этнограф Кавказа.

³ Так в тексте. — А.З.

⁴ Цитируется М.Н. Кожевниковой (См.: Кожевникова, 2013, с. 351).

по составлению карточного алфавитного (по авторам и сочинениям) каталога всего Тибетского фонда АМ, а равно подготавливался материал для составления предметного каталога» (АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 1а, ед.хр. 141, л. 30).

Таким образом, следует констатировать, что ситуация 1927—1928 гг. разрешилась самым благополучным образом для всех упомянутых сторон: Тубянский реализовал свою научную и личную мечту, а Тибетский фонд перешёл в распоряжение деятельного молодого учёного, активно приступившего к его обработке.

2. Находясь в Монголии, Тубянский не прерывал научных связей с коллегами в Ленинграде. Он, разумеется, не мог приобретать тексты для структур АН СССР на свои средства, однако у него была возможность организовать такого рода закупки. Об этом свидетельствует его письмо Директору АМ, датированное 28 марта 1930 г.:

«Живя в Улан-Батор-Хото, где помещается одна из крупнейших буддийских монастырских высших Школ, и где имеется очень большое количество ксилографов, содержащих сочинения как тибетских, так и монгольских, лам — писателей, и имеется также в частном владении у здешних лам большое количество редких тибетских изданий, я мог бы пополнить тибетские коллекции АМ путём заказа и закупки соответствующих книг. Если АМ заинтересован в пополнении своих коллекций, я просил бы сообщить мне соответствующие дезидераты, а также сообщить мне, смогу ли я получить соответствующие средства здесь, или же предполагаемые закупки смогут быть оплачены лишь в Ленинграде, после того, как книги будут доставлены в Академию» (АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 1а, ед.хр. 189, л. 9).

Это предложение, однако, осталось нереализованным. По крайней мере, нет никаких свидетельств того, чтобы администрация образованного чуть позже в 1930 г. ИВ АН СССР ходатайствовала о выделении средств на покупку тибетских книг в Улан-Баторе и чтобы книги от Тубянского поступали на хранение в Институт. Его имя не встречается и в архивных инвентарных книгах 1930-х гг., составленных Н.П. Ярославцевой-Востриковой, которая в 1931—1937 гг. занималась обработкой Тибетского фонда ИВ АН СССР. В этих книгах содержатся пометки, фиксирующие источники поступления книг, в том числе имена конкретных людей: Е.Е. Обермиллера (1901—1935), А.И. Вострикова, Б.Б. Барадийна и т. д.

Скорее всего, реализация предложения Тубянского стала невозможной после того, как он занял должность учёного секретаря Учёного комитета Монголии, также нацеленного на приобретение ценных книг из монастырских и личных собраний. Правда, 13 апреля 1930 г. Президиум АН СССР по представлению АМ принял от Учёного комитета МНР в дар альбом «Северная Монголия» и 4 тибетские книги (перечень их в документации отсутствует) в обмен на некоторые материалы АМ (АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 1а, ед.хр. 163, л. 16). Книги доставили сотрудники Учёного комитета МНР С.А. Кондратьев (1896—1970) и его супруга М.И. Кондратьева (1896—1971)⁵. Едва ли это поступление можно связать с именем М.И. Тубянского (хотя нельзя совершенно исключать его

участие в этом даре/обмене), и совершенно точно оно не имеет ничего общего с его предложением о покупке тибетских книг для АМ.

Впоследствии он выступал также с инициативой научного издания редких текстов в серии «*Bibliotheca Buddhica*», в частности он хотел опубликовать обнаруженные им в Монголии санскритские тексты четырёх философских гимнов Нагарджуны, до того считавшиеся утраченными (Кожевникова, 2013, с. 354–355, сн. 46). К сожалению, и этим планам не суждено было сбыться.

Остаётся ещё вопрос о том, не мог ли Тубянский привезти какие-нибудь тексты на тибетском языке из Улан-Батора в 1936 г., когда он, вернувшись в Ленинград, стал сотрудником ИВ АН СССР, и не могли ли они потом влиться в состав Тибетского фонда. Хотя это предположение маловероятно и нет никаких документальных свидетельств, подтверждавших бы его, всё же полностью исключать его нельзя.

Мы знаем, что нормальный ход научной работы в ИВ АН СССР прервался весной 1937 г. в волне большого террора. Некоторые известные буддологи, в том числе Барадийн, Востриков, Тубянский были расстреляны, Ярославцева-Вострикова была уволена в том же году, арестована годом позже и отправлена в лагерь. Между прочим, формальным поводом для увольнения Ярославцевой-Востриковой (по приказу от 9 сентября 1937 г.) стали обвинения в хищениях из Тибетского фонда. Очевидно, сотрудники Института в те годы могли брать домой некоторые ксилографы и рукописи для научной работы, что, конечно, противоречит нынешним стандартам, но тогда воспринималось как дело естественное, тем более что они и сами участвовали в пополнении коллекций, поэтому, разумеется, ни о каком воровстве речи быть не может.

Однако утрата части книг Институтом была бы вполне возможна в тех условиях, когда квартиры репрессированных подвергались форменному разгрому, а принадлежащие им книги — конфискации, если бы не настойчивость администрации Института, осмелившейся просить у НКВД возврата научных материалов. В Архиве востоковедов хранится, в частности, письмо в НКВД от 1937 г., подписанное Директором ИВ АН академиком В.В. Струве (1889–1965) и учёным секретарем Х.И. Муратовым (1905–1942?), следующего содержания: «Дирекция ИВ АН СССР просит передать Институту все находящиеся у Ц.Ж. Жамцарано⁶ рукописи и книги на восточных языках (в числе которых находятся также и принадлежащие Институту). Указанные рукописи и книги представляют чрезвычайно большую научную ценность и Институт считает, что он является единственным местом, где должны храниться такие научные материалы. Для получения их Институт выделяет Заведующего библиотекой⁵ Института востоковедения т. Тихонова и и.о. учёного секретаря Рукописного

⁵ Подробнее о работе С.А. Кондратьева в Учёном комитете МНР см.: Жуков, Кульганек, 2012.

⁶ Ц.Ж. Жамцарано (1881–1942) — учёный-монголовед, общественный деятель Бурятии и Монголии.

отдела т. Мугинова» (АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 1а, ед.хр. 540, л. 39). Вероятно, подобные письма приходилось посылать и по другим поводам, так как, согласно письму Президенту АН В.Л. Комарову (1869–1945), дирекция ИВ АН СССР «добилась через соответствующие органы возвращения книг и рукописей от ряда бывших сотрудников, в том числе с квартиры Востриковой» (АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 1а, ед.хр. 603, л. 55).

Можно допустить, что и материалы Тубянского, если таковые были, могли в конечном счёте оказаться в Институте и затем раствориться среди других материалов фонда (как растворились, в частности, принадлежавшие лично Вострикову тибетские тексты, из которых ныне можно идентифицировать лишь единицы), тем более что в скором времени фонд существенным образом разросся после поступления в него многочисленных текстов из уничтоженных бурятских монастырей.

Печальный парадокс истории состоял в том, что, когда Тибетский фонд ИВ АН СССР значительно увеличился в объёме, окончательно превратившись в один из величайших памятников буддийской культуры в мире, обрабатывать его на долгое время стало некому. Систематическая обработка фонда возобновилась только в середине 1960-х гг.⁷

Список сокращений

АВ ИВР РАН — Архив востоковедов ИВР РАН.

АМ — Азиатский музей.

ИВ АН СССР — Институт востоковедения АН СССР.

ИВР РАН — Институт восточных рукописей РАН.

ОГН АН СССР — Отделение гуманитарных наук АН СССР.

Литература

Ермакова Т.В. Документы по деятельности акад. Ф.И. Щербатского 1910-х — начала 1930-х гг. // Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Доклады, статьи, публикации документов / Составители М.И. Воробьева-Десятовская, Е.П. Островская. СПб., Издательство А. Голода, 2011. С. 200–214.

Жуков В.Ю., Кульганек И.В. С. А. Кондратьев и его деятельность в Ученом комитете Монголии // Монгольско-российское научное сотрудничество: от Ученого комитета до Академии наук. Улаанбаатар: ADMON, 2012. С. 116–135.

Зорин А.В. Тибетский фонд Института восточных рукописей РАН: из истории формирования и каталогизации (1917–2013 гг.) // Страны и народы Востока. Вып. XXXV. М., Восточная литература (в печати).

Зорин А.В. Тибетский фонд ИВР РАН: история формирования, актуальное состояние и перспективы развития // Тибетология в Санкт-Петербурге. Выпуск. 1. СПб., Петербургское востоковедение, 2014. С. 164–172.

Кожевникова М.Н. Учёный секретарь Комитета наук МНР М.И. Тубянский // Страны и народы Востока. Вып. XXXIV: Центральная Азия и Дальний Восток. М., Восточная литература, 2013.

⁷ Подробнее см.: Зорин, 2014.

Островская Е.П. М.И. Тубянский (1893—1937) как представитель отечественной научной школы // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Труды участников научной конференции / Составители Т.В. Ермакова, Е.П. Островская. СПб., Издательство А. Голода, 2012. С. 45—60.

Документы АВ ИВР РАН

Письмо М.И. Тубянского С.Ф. Ольденбургу от 15 августа 1925 г. АВ ИВР РАН. Ф. 53. Оп. 2, ед.хр. 38.

Выписка из протокола ОГН АН СССР от 11 января 1929. I, § 29. АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 1а, ед.хр. 139, л. 3.

Выписка из протокола Заседания Президиума АН СССР от 23 января 1929 г., § 9. АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 1а, ед.хр. 139, л. 6.

Отчет А.И. Вострикова за 1929 г. АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 1а, ед.хр. 141, л. 30.

Выписка из Протокола Заседания Президиума АН СССР от 13 апреля 1930 г., § 31. АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 1а, ед.хр. 163, л. 16.

Письмо М.И. Тубянского Директору АМ от 28 марта 1930 г. АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 1а, ед.хр. 189, л. 9.

Письмо представителю АХУ НКВД, 1937 г. АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 1а, ед.хр. 540, л. 39.

Письмо Президенту АН СССР акад. В.Л. Комарову (1938? г.). АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 1а, ед.хр. 603, л. 55.

Устав ИНБУК. АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 5, ед.хр. 1, л. 22—23.

Summary

A.V. Zorin

M.I. Tubyansky and the Tibetan Collection Kept at the Asiatic Museum / Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences

The paper focuses on two episodes from the history of the Tibetan collection kept at the Asiatic Museum / Institute of Oriental Studies, the USSR Academy of Sciences that involve the name of M.I. Tubyansky (1893—1937). Although a working hypothesis on the possible contribution of M.I. Tubyansky to the enlargement of the collection turned out to be false, these two episodes documented in the IOM RAS archives allow us to include his name into the history of the development of the IOM RAS Tibetan collection.

Key words: Mikhail Izrailevich Tubyansky, history of Oriental studies in Russia, Asiatic Museum, Institute for Buddhist Culture (INBUK), Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences, the IOM RAS Tibetan collection, Mongolian Science Committee.

Архивные материалы к биографии и деятельности М.И. Тубянского

Предисловие, примечания, подготовка к публикации М.Н. Кожевниковой

Публикуемые архивные материалы из Архива востоковедов ИВР РАН и Санкт-Петербургского филиала Архива РАН (письма М.И. Тубянского к Р.И. Шейнман, акад. Ф.И. Щербатскому, акад. С.Ф. Ольденбургу) охватывают три периода его биографии: учёба в университете; переводческая, преподавательская, исследовательская деятельность в Петрограде-Ленинграде; деятельность в Монголии до 1936 г. и последний год жизни в Ленинграде. Данная подборка писем позволяет более объёмно представить личность учёного и круг его научных интересов.

Ключевые слова: История востоковедения, Архив востоковедов ИВР РАН, М.И. Тубянский, Ф.И. Щербатской, С.Ф. Ольденбург.

Михаил Израилевич Тубянский (1893—1937), востоковед, буддолог, известен как активный участник научной буддологической школы академика Ф.И. Щербатского и как автор около 20 опубликованных работ и, судя по ряду свидетельств, подготовленных в Монголии в последние годы жизни ещё нескольких важных переводов и исследований, пропавших в связи с арестом учёного. Жизнь и деятельность М.И. Тубянского включает три периода, которые могут быть представлены некоторыми сохранившимися в петербургских архивах документами — прежде всего, его письмами¹. Во-первых, это период растянувшегося курса учёбы в Санкт-Петербургском университете: 1911—1919 гг. Второй период связан с его переводческой, преподавательской, исследовательской деятельностью в Петрограде—Ленинграде: 1920—1927 гг. И, наконец, последний период — 1927—1936 гг.: это его жизнь и деятельность в Монголии до 1936 г. и 1937й год в Ленинграде до ареста и расстрела.

1911—1919 гг. Начав учиться в Санкт-Петербургском университете на физико-математическом факультете, М.И. Тубянский на 3-м курсе включил в число

¹ Работа по изучению архивов М.И. Тубянского велась в рамках проекта РГНФ № 07-03-00583а «История становления, теоретические позиции, методология исследований буддологической школы академика Ф.И. Щербатского в первой половине XX в. Влияние времени, культуры, имевшейся научной парадигмы и менталитета самих учёных на начало изучения и интерпретацию буддизма индо-тибетской традиции» (рук. А.И. Андреев).

изучаемых предметов ещё еврейский язык, санскрит, историю философии и логику. К 1917—1918 гг. у него определились глубокий интерес к философии и востоковедческое призвание. Также Тубянского как еврея значительно волновала проблема положения евреев в России, судьба еврейского народа и его культуры и, в целом, национальные вопросы, что определило его участие в сионистском движении.

Зарождение и развитие научных интересов и формирование личности М.И. Тубянского прослеживается по его юношеской переписке с Раисой Шейнман, его будущей женой (Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН (АВ ИВР РАН). Ф. 53. Оп. 2, д. 40. Письма М.И. Тубянского к Р.И. Шейнман). Из всех многочисленных писем здесь представлены письма и избранные фрагменты, отражающие наиболее значимые темы размышлений и переживаний молодого Тубянского.

1914 г.

Раечка, у нас все ушли и я совершенно один в квартире. Мне лучше не думать, что я один, так как мне очень тяжело такое полное одиночество. Не знаю, писать ли мне тебе или читать Канта или думать о себе. <...>

Я живу в общем так, как затворник; если и бываю на людях, то один. Днём я меньше чувствую себя, например, в Университете, так как идеи отчасти заменяют мне жизнь, но все идеи существуют из недостатка в жизни, ждут осуществления. Холодно в царстве идей, как на горных вершинах. Вечерами душа, описав дугу, подобную солнечному пути, возвращается к себе, вспоминает о себе.

Несколько дней подряд я и вечерами продолжал занятия, но сегодня я себя иначе чувствую. Вчера вечером я был, по приглашению, у Фимы и Вити Яновских. Сперва там было скучно, потом мы разговорились и я ушёл от них в 4 ¹/₂ ч.н. Не знаю, взбудоражил ли меня разговор или это оттого, что я мало спал, но сегодня и следа не осталось от той корки тонкого льда, которая на живой воде души окрепла за несколько дней.

Сегодня в 4 ч.д. Пошёл в синагогу на панихиду по Давиде Вальфсоне. Публики было человек 200. Сперва они держали себя по-домашнему; не слушали пения, вели частные разговоры. Потом выступил с речью Бабков, один из петроградских еврейских деятелей. Речь была им сказана на плохом русском языке, с безвкусными выражениями, но — страстно.

Он говорил с крайним напряжением всех сил, голос готов был сорваться и перейти в крик или рыдание. Это был момент пророческого воздействия на толпу, несмотря на внешние несовершенства его речи. Это был момент высокого подъёма — среди грохота всемирной войны (о чём он говорил тоже) — в Петрограде, в тесном помещении, еврейские молитвы и речь; и в толпе, притихшей после этой речи и благоговейно слушающей голос певца, чуялись рыдания и как бы присутствие чудесной женщины-птицы, незримо склонившейся, воплощения тысячелетней тоски и страстных, несбывшихся мечтаний бесчисленных поколений

древнего народа, проходивших, как тени, с одной мольбой на устах — как волны прибоя; и мы — одна волна, тщетно вздымающаяся к небу у ступеней того же древнего алтаря, живая волна слёз народных.

Мы, за народ наш, совершали скорбно-вдохновенное таинство поминовения об ушедшем народном герое.

Эта панихида произвела на меня громадное впечатление. Вечером я опять взялся за Канта. Я читаю его всегда с наслаждением, но теперь — не могу!

Жить одним Кантом — это смерть, хотя и великолепная смерть. Но я ещё не хочу умирать. — Но что же делать. Я ещё не дошел, мне рано так умирать — восходя к смерти; для этого мне нужно более зрелости и силы.

31 марта 1915 г.

<...> «Если я читаю философию или занимаюсь, например, математикой, или что-нибудь в этом роде (чем-нибудь), то мне это приятно, но мне совершенно не кажется, что я делаю что-нибудь нужное кому-нибудь, и особенно потому, что война теперь и всегда, как ты пишешь, а наоборот, мне кажется, что я всё-таки развлекаюсь (хотя лучше, чем если бы я ходила на балы и прочее) и уйду от жизни, потому что она тяжела, и от деятельности, замыкаюсь, заграждаюсь от всего и, значит, делаю не то, что нужно».

Прежде всего, это очень мило написано. Но я ничего здесь не понимаю!

Что это значит?? Was hat das zu bedenten??

Особенно непонятно мне:

1. от какой жизни ты уходишь

Когда ты жила этой жизнью, от которой ты уходишь в философию?

2. От какой деятельности ты уходишь и что нужно делать² вместо того, чтобы развлекаться философией?

1. Что это за жизнь, которой ты жила без философии, без «самоопределения»? Ведь уже самый факт личной жизни есть самоопределение? Разве возможна жизнь без эгоизма? Нет, ни минуты! И поэтому нужно жить так, чтобы было что хранить, чтобы заслужить привилегию жизни! Для этого есть много путей, но они все сводятся к самоусовершенствованию и к творчеству, деланию.

2. Что же, по-твоему, нужно делать?

Объясни мне! Может быть, это то, о чём ты когда-то говорила: общественная работа? Но я уже тогда объяснял тебе и теперь могу это опять сделать: чисто общественная работа — бесплодна.

Если людям хочешь помогать, нужно знать путь для них, а как ты найдёшь путь, не обращаясь к сферам, чуждым общественности в обыкновенном смысле этого слова?

² Здесь и дальше подчёркивания самого Тубянского.

3. Что касается философии, то она пригодна, во-первых, как способ самовоспитания, ибо она хранит в себе великий источник благородства и идеализма. Конечно, не только философия, а и науки, искусства и религии.

Во-вторых, она пригодна как непосредственная подготовка к деятельности: что же, ты хочешь уже действовать? Без подготовки никто не может этого (возьми все исторические примеры). Наконец, она сама есть и деятельность, и жизнь, и притом высшая жизнь, и высшая деятельность, и высшая во всех смыслах.

О кн. Джемса

Книга эта ценна исключительно религиозной своей силой; философски прагматизм не выдерживает элементарнейшей критики. Джемс не смог согласовать так религии и философии, чтоб философия не пострадала. Если ты сообщишь мне, что читаешь Джемса, то я пришлю тебе превосходную критику его, легко написанную. Статью Юшкевича, приложенную к книге Джемса, читать не стоит.

(Без даты)

<...> Я имею теперь для тебя «Введение в теорию познания» Мессера. Это очень хорошая, спокойная, вдумчивая книга. В ней содержится полное доказательство беспочвенности шопенгауэрского идеализма и вообще идеализм всюду развенчивается; сам автор, лучший критик, чем творец, защищает точку зрения «критического реализма», от которой очень лёгок переход к интуитивизму Лосского. Тем более, что свою точку зрения автор не развивает более или менее обстоятельно, что и не нужно, так что, ознакомившись с книгой Мессера, можно хорошо понять сразу Лосского (и Бергсона). Если ты дойдёшь до этого... [нрб. — М.К.] то попадешь в сферу прекраснейших идей и мечтаний нашего времени.

Если Шопенгауэра освободить от ошибок, то получается нечто очень близкое Бергсону. Всё же Бергсон, в сравнении с Лосским, односторонен. Философия Лосского замечательна тем, что, будучи вполне оригинальной по духу, она в существеннейших пунктах обнаруживает глубокое родство с великими философскими системами — с Платоном, Кантом, Гегелем, но и с поэтической философией — Шеллингом, Шопенгауэром, Бергсоном. Она примиряет и соединяет в себе всё ценное, что было в предшествовавшей философии.

По отношению к современной немецкой философии (Шуппе, Риккерт, Коген) она находится в таком положении, что она к ним тоже во многом близка и, мало того, была ею подготовлена.

<...о «деятельной помощи»>

В частности, по еврейскому вопросу говорю тебе, что так как ты не можешь помочь ему практически, помоги ему душевно. Не всякий из евреев поймёт такую помощь (хотя многие поймут, и душа еврейского народа, неведомо для него самого смотрящая в свою душу в глазах каждого сына народа и каждой дочери, осветит

себя скорбным благословением. — Ибо опять-таки — как же ты поймёшь еврейский народ и его страдания, если ты забудешь идею, идею еврейского народа, за которую он страдает? Ты, может быть, думаешь, что идея — это что-нибудь такое, что можно сказать в двух словах? Нет, конечно, может быть, эту идею никто ещё не знает, но можно приблизиться к ней и стараться её понять. Лучшее, конкретное доказательство значения этой идеи — в том глубоком непререкаемом уважении, которым пользовались все причастившиеся к Торе во все времена, даже в самые чёрные. В седом старике, склонившимся над мудрой божественной книгой, всегда видели евреи то, что придаёт смысл и оправдание их тёмной жизни, полной унижений и беспросветной во всех отношениях. Эта идея пронизывает и освещает огненным светом чёрные картины мучений и казней, и звучит в молитвах и напевах в средневековой Испании и в Польше нового времени.

Итак, что же делать? — Только одно: постараться понять и постигнуть то, что теперь происходит... укрепить своё национальное чувство (то есть интуитивное понимание своей национальности): в частности, например, заняться еврейским языком или историей.

...Постарайся пережить еврейский вопрос, то есть вопрос о том, что делать еврейскому народу, но также и вопрос об отношении других к евреям.

Словом, нужно постараться, чтобы такое время не прошло даром для понимания. «Блажен, кто посетил сей мир в его минуты роковые», ибо в такие минуты прорывается обманчивая ткань, в которой «идеалисты» видели спасение, и сама «живая тайна» мира, его сущность раскрывается в бездне в ужасающем чёрном сиянии, для многих непереносимом.

Итак, откуда бы ни подойти к проблеме жизни, ясно одно: приобщение к вершинам человеческого духа и нужно, и спасительно, и прекрасно.

Ведь те, кто хотел бы иначе «действовать» — поступил бы как тот, кто стал бы лечить красные пятна на лице чахоточного — замазыванием их белилами.

Иначе поступает Знающий: он уходит, даже как будто не посмотрев на больного, но взяв с собою каплю его крови, в странную комнату с книгами, стеклянными приборами и микроскопами, и сидит, согнувшись, и часы идут, и дни, и месяцы, и годы... Для чего он это делает? Он работает над тем, чего никто не может даже видеть без прибора.

Но не глубже ли проникает к корням зла тот, кто, как бы не смотря на людей, но узнав из книг, написанных кровью (как этого требует Ницше от книг), отчего люди страдают, и чего хотят — ибо ведь отдельные люди, «знакомые» этого не могут сказать — уходит в одинокую комнату, без приборов, и, смотря в пространство на то, чего никто никогда не мог видеть, но что сильнее всего видимого, сидит и смотрит, смотрит...

Кант последние четыре года жизни был слабоумен. Ибо, как говорит Лаодзи (Dao de ging, 29) Die welt erobern wollen durch Handeln: Ich have erlebt, dass das misslingt. — Die Welt ist ein geistiges Ding, das man nicht behandeln darf. — Wer handelt, vedirlt sie. — Wer festhalt, verlicrt sie.

(Без даты)

Милая Раечка,

Я не сразу тебе ответил по причинам экстренным. Умерла бабушка моя, которая жила у нас, в понедельник мы её отвезли на Преображенское кладбище и опустили старушку в могилу.

Положение евреев в России в настоящее время очень тяжёлое. В последние дни участились обвинения евреев в шпионстве, особенно в прибалтийском крае, и обвинения эти печатаются в официальных органах.

Положение евреев напряжённое и угрожающее.

Вчера был обыск у председателя петроградской еврейской общины Варшавского и в петроградской главной синагоге. Это нелепое и гнусное обвинение в предательстве приводит к массовым выселениям евреев из Курляндской — 50.000 и Ковенской (150.000) губерний и кошулствам, как обыск в синагоге. Оно проникло в широкие интеллигентные круги общества.

Даже московский князь Трубецкой не смог критически к этому отнестись.

Что делать? Ещё раз говорю себе, что ты внешне ничего не можешь сделать, постарайся по крайней мере — ибо этого требует нравственный долг — чтобы это не прошло для тебя даром. <...>

(Без даты. Июль 1916 г.?)

Перевожу Платона с греческого <...> Книга Виндельбанда Прелюдии. В ней, правда, очень много спорного и даже есть немало заведомо ложного и плохого, но она написана тонко и блестяще и вводит легко в некоторые жгучие злободневные вопросы. Лучшая его статья и вообще лучшее творение этого, в последнем смысле, незначительного философа (и лишь превосходного философского писателя) — это «История естествознания» (стр. 313).

Очень полезна ещё статья о Категориях, Критический и генетический метод. <...>

Купи 4-й т. Труды Москов. Психол. общества — избран. соч. Лейбница. Это очень было бы полезно и даже почти необходимо.

<...> Бесконечное суждение

Атомы — невидимы (скажет атомист).

Отрицательное суждение.

Атомы не видимы (скажет антиатомист).

Бесконечное суждение тем отличается от утвердительного, что оно в наиболее важных проблемах знания имеет особо плодотворное применение. Не случайно многие важнейшие открытия и понятия человеческой мысли носят название, содержащее в себе по смыслу отрицание, а часто и по слову. Таковы понятия атомос — неделимое, ...потустороннее бытие; безусловное (аб-солутум) = не гипотетическое, термин Платона бессмертие, бесконечность [нрб. — М.К.].

Эти понятия тем важны, что, когда не найден нужный ответ, всё же исключается сразу известная область, в которой его не нужно искать. Например, что

такое Бог? Этого мы не знаем, но знаем, что он не есть: он — не это, не видимый мир с его злом и бедою. Или: кто нужен человеку? Не это, не та обстановка, в которой он вырос, не эти люди, не родственники (ср. в Евангелии: враги человеку домашние его), а другие. Какие же? Ищи! Но знай, что не эти. И т.д. Об этом можно много говорить, и тема эта очень глубокая и нелёгкая. Лучше всех об этом писал Герман Коген.

<...> И сострадание Шопенгауэра — сострадание к другому, потому что он — это я, то есть сострадание к себе, универсальный эгоизм. Тогда как настоящее сострадание — это сострадание к другому как к бесконечно другому.

Всё дело в том, что он другой (об этом можно, конечно, спорить) <...>

Суббота, 24 декабря, 1916 г.

Я решил не посылать письмо по почте, а отдать его Птичу, т.к. теперь в предпраздничной и праздничной сутолоке письмо легко может пропасть, да к тому же и лучше облегчать почтальонов на праздниках.

Птич, по-видимому, довольно симпатичный мальчик. Скажи ему только, чтоб он чистил ногти на руках. Это ему будет полезно, хотя он и говорит, что врачи должны отучиться от всякой брезгливости. Это, я полагаю, неточно. Разговоры с ним опять навели меня на мои отчасти уже известные тебе мысли о том, что нельзя таких маленьких зелёных сразу ставить лицом к лицу со всем тем адом, оборотной стороной жизни, который раскрывает изучение анатомии на трупах никем не похороненных людей и затем изучение болезней. Должно быть ограничение свободы в этом отношении — смелости мне в этих требованиях придал Платон (увидишь из «Государства»), если будешь читать — должно быть насилие над жизнью. К медицине должны допускаться только юноши, выдержавшие известный искуc, по крайней мере 3-летний и состоящий из изучения следующих предметов:

1. Высшей математики и 2. на выбор — или 1. теории и истории музыки с подробным прохождением фуг и инвенций Баха и строения симфоний Бетховена; или 2. философии, а именно, изучение творений Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла, Августина, Николая Кузанского, Канта и Гегеля.

Зачем это? И почему такой выбор предметов? — Это затем, чтобы изучение оборотной стороны жизни не исковеркало юных душ, не внушило им натурализма и сенсуализма. «Лишь один род сущего природа» — сказал Аристотель (Метафизика, III кн., 3 гл., стр. 1005а), а эти дети знакомятся с природой, только с природой, да еще в худших её проявлениях. Создав жизнь, природа создала высшее, на что она была способна, но и — низшее, низшее не в смысле элементарности, а в смысле антиморальности и антиэстетичности.

В действительности, именно из врачебных кругов выходят проекты борьбы со злом, основанные на непонимании Добра. Таковы, напр., оптимистическое учение Мечникова («Этюды оптимизма»), евгеника.

Почему именно эти предметы? Потому что именно эти предметы относятся в целом к сфере сверхчувственного бытия.

(Без даты. 1917 г.?)

<...> В моем письме от 7 июля ты нашла ответ на твой вопрос о том, что я делал 3—4 июля, и как это на меня подействовало.

Теперь это прошло. Бунт в Петрограде и прорыв на фронте оказались тем «громом», после которого «мужик» «перекрестился»; теперь сильный подъём хорошего патриотизма, внушающий веру в будущее. Керенский вырос в народного героя. В эти тревожные смутные дни куется новый русский дух. Вообще, события для русского народа решающие. Он — находит себя. Это мощный шаг в развитии национального самосознания. Русский народ сознает свои силы, но и свои границы, он чувствует себя созревшим в страданиях, обновленным и окрепшим, но видит себя вместе с тем — одним из народов России — это он впервые так ясно увидел теперь. Ведь состав российского населения таков (1908).

Великороссов	65.695 млн.	43,3%
Украинцев	26.708	17,41%
Поляков	9.359	6,17%
Белорусов	6.945	
Евреев	5.973	
Немцев	2.112	
Литовцев	1.956	
Латышей	1.694	
Всего —	151.1 млн.	

От прежней русской, насильно русской России не останется и следа. Это, конечно, сильно отразится на дальнейшем развитии и русской нации, и притом не в плохом смысле отразится, так как она и так достаточно велика и могущественна будет при упрочении демократического строя.

Я думаю, что если не произойдет какой-нибудь катастрофы, то Россию удастся довести до Учредительного собрания и до справедливого мира. Теперь во всех странах ведется мирная кампания. Я думаю, в течение ближайших двух-трех месяцев она может дать плоды.

Сионистская проблема тоже движется к благоприятному разрешению. Для этого есть много признаков, которые ты увидишь в номере «Рассвета», который я тебе посылаю.

Конечно, всё, что я тебе изложил, — это благоприятный аспект, который можно вычитать в предрассветном полумраке будущего. Я признаюсь, что может быть и иначе, выбор между возможностями, когда равное число «шансов» или голосов — делает Всемирный Председатель. Редко в мировой истории его Machtpruch бывает так нужен, как теперь. Я жду и надеюсь, и все ждут и надеются, кроме тех, которые хотят плохого исхода. <...>

16 июля (1917 г.?)

<...> Буду держать гос. экзамен (вероятно, до 1 октября 1918 г.)

Эвакуация ПГ [Петрограда — М.К.] производится пока в незначительных размерах и постепенно. Агентство не эвакуируется пока. <...> весне вообще многое может измениться.

По окончании Университета, если я останусь в России и в ПТА³ — вероятно, я постараюсь добиться разрешения держать магистерские экзамены по философии, не сдавая гос. экзамены, экстерном по историко-философскому факультету.

Это можно при известной репутации, которую можно получить проще всего печатными сочинениями, к чему я, быть может, и прибегну. Этот план указан мне Сергеем Гессеном, который сообщил мне о прецеденте такого рода.

С.О. Гессен уезжает профессором в Томск; И. Колубовский едет туда же ассистентом по кафедре философии.

Но всему этому, конечно, угрожает то, что угрожает России. В частности, в ПГ возможен в скором времени новый большой большевистско-погромный бунт, в связи с созываемым на 20 октября Всероссийским съездом советов рабочих и солдатских депутатов. Эти советы теперь стали почти повсюду большевистскими.

Керенский — великий человек, тем более вырастает, чем более его вера и стойкость воли контрастируют с усиливающимся политическим индифферентизмом. <...>

Ночь со 2 на 3 ноября 1917 г.

Дорогая моя девочка! Ты, вероятно, получила моё тревожное письмо, посланное довольно давно. Но действительность превзошла все мои опасения. Положение России сейчас есть небывалая национальная катастрофа, нарастающая с каждым днём и грозящая увлечь в бездну и ряд других стран — Италию(!), Францию, Англию и Америку.

О России же сейчас невозможно говорить: можно только читать газеты, если они есть, и предаваться ужасу и отчаянию. Последние надежды гаснут.

В Агенстве, как и в прочих правительственных учреждениях, забастовка. Я состою в еврейской самообороне. Впрочем, я никакой личной опасности не подвергался, хотя в ПГ были уличные бои и многое другое. <...> Чем хуже, тем нестерпимее становится ожидание нашей совместной жизни.

Да хранит тебя Бог.

(Без даты)

Дорогая моя девочка! О тех ужасных событиях, которые мы переживаем, я ещё почти ничего не могу писать, так как этот «миг истории» ещё не кончился и ещё нельзя передохнуть. Кроме того, ещё мало есть сведений для того, чтобы

³ Петроградское Телеграфное Агенство.

оценить события в европейском их значении. Но видно, что очи Франции заволокло туманом, а рука, держащая меч, судорожно окрепла... Выдержит ли? А о том, как отнеслись к событиям нашим другие страны мира — Германия, Англия, Америка — еще неизвестно нам. <...> Я недавно прочитал «Дубровского», читанного мною в детстве и мною тогда очень любимого. Это мне доставило большое удовольствие и очень подходит для размышлений о нынешних событиях. <...>

Понедельник, 20 ноября 1917 г.

То, что выше написано мною несколько дней тому назад, когда именно — не помню. Я стал в последнее время рассеянным под влиянием «абerrации», вызванной событиями. Так, я не помню, о какой книге я тебе писал — ты её просишь выслать в своём последнем письме. Думаю, это — Мэк-Гован «Китайцы у себя дома». Эту книгу я сегодня отправил тебе в Харьков и ещё две.

Книга Мэк-Гована [нрб. — М.К.] проникнута живой горячей любовью к людям, то есть к китайцам. Ясно, что такое человеколюбие, которое исключало бы столь богатый источник страдания и радости, нежности и величия, ума и красоты, как историческая и современная жизнь Срединной Империи, — было бы ложным.

Отзываться о теперешних событиях хоть сколько-нибудь объективно крайне трудно. Напиши мне, какие газеты ты читаешь. Я тебе на днях вышлю «День» — вполне соответствует, в общем, моей точке зрения.

Я голосовал по Петрограду за № 17 — меньшевиков-оборонцев. Здесь списка сионистов не было, а если бы он был, то я голосовал бы за него. Правда, с точки зрения социалиста, он не подходил бы, но я считаю, что сионистический список представляет in pace будущий нормально живущий еврейский народ, а это большая для меня ценность в области практической политики. Жаль, что нет еврейских социалистических списков, а те, которые есть, — не годятся. — Какие списки были по Харькову? Во всяком случае твоё голосование я вполне одобряю; здесь безукоризненного решения не может быть, а выход из конфликта противоположных мотивов найден тобою верно, по-моему.

<...> Здесь было торжественное собрание по поводу декларации английского Правительства об устройстве еврейского национального центра в Палестине.

Были речи кроме русских и идиша по-еврейски. <...> Это радостное событие большого значения; конечно, главное — за нами остаётся. Ср. взгляды Ахад Гаама в брошюре о нём I. Клаузнера, которую ты послала Розе из ПГ. Я его сторонник, в общем, его взгляды совпадают с социалистическим взглядом на сионистские проблемы. (Если ты прочитаешь эту брошюру, ты увидишь, насколько он ценен для сионизма).

3 января 1918 г.

Я сегодня выписал для тебя «Рассвет». Сегодня получил твоё запоздавшее письмо, долго лежавшее в разных тёмных ящиках и обрадовавшееся, наконец, когда я его открыл. Оно отправлено 18 декабря.

Получила ли ты «День»? В № 1 очень хороша статья Кливанского об истории революции. Весьма ценная. Обрати внимание. Будь осторожна. Всего лучшего!

Да хранит тебя Бог.

Среди посланных книг — о межпланетных путешествиях, журнал «Культура и политика» с превосходной статьёй Д. Кайсена.

Вторник, 12 марта 1918 г.

<...> Писем от тебя за последние дни я не имею. Мы переписываемся почти так часто, что можно говорить «за последние дни». Теперь, я утверждаю, нам и надо часто переписываться, потому что иначе становится слишком грустно.

Агентство не хочет расширять свой штат ввиду неясного положения, другие эвакуируются...

Всё, что от меня зависело, я сделал, и теперь я больше пока ничего не придумал, хотя стараюсь.

Я сделал значительные успехи в английском, еврейском и итальянском языках.

Мы едим чувствительно меньше. Это, между прочим, понижает внутреннее тепло, а топим тоже мало. Когда топим, я стою у печки и читаю или думаю. (Подумаешь, тоже занятие!)

А будущее так темно, как никогда ещё не было со времен Эхнатопы и его гибели.

(ср. Д.Г. Брэстер «История Египта», т. II, стр. 70. М., 1915 г.)

Он в известном отношении напоминает судьбу Керенского.

Его неудача — первое столкновение разумной человеческой воли со стихией — не природы, а истории.

А теперь эта стихия затопила все берега, и не спадает вода Второго Потопа, и негде пристать ковчегу.

(Без даты)

Я не писал тебе вследствие уныния и нелепой неопределённости положения.

Итальянская миссия уехала из ППГ.

Поэтому даже рискованно строить наш домик на такой зыбкой почве: вдруг через месяц опрокинется.

По математике — экзаменов я не сдавал. Но это не грозит мне неприятностями канцелярского характера. Не сдавал, потому что поставил себе другие цели. Я считал, что должен серьёзно взяться за вопрос о situation; из этого ничего не вышло, но время даром не потеряно: я делал большие успехи в разных языках (английский и итальянский) и значительно упрочил своё академическое положение

благодаря новым, более тесным, чем когда-либо ранее сношениям с ЛД⁴. Дело в том, что я возобновил посещения его семинария, где проходится философия Гегеля, и на днях прочёл у него блестящий доклад, которым он был эпатирован и прельщён. Доклад о философии Гегеля вообще. Понятно, мне это стоило некоторого труда, я читал немало английских и итальянских книг о Hegel'e и самого Hegel'я. Так что со стороны ссылок доклад был блестящ.

Но главное, он был смел и остроумен по содержанию и был изложен в весьма удачной литературной форме. Я написал его очень быстро в некотором даже, извини, творческом порыве, за полтора дня. ЛД попросил оставить его у него, чтобы прочитать ещё раз, так как в следующий раз предполагается обсуждение. Осталось написать ещё вторую часть, специально о тех главах философии истории Гегеля, где он говорит о Китае, Индии и Персии, Сирии и Иудее. Это также для меня очень привлекательно, и быть может мне здесь тоже удастся сделать что-нибудь интересное.

Это привело меня в хорошее настроение как само по себе, так и вследствие некоторого удовлетворения моему самолюбию, особенно по контрасту с последними неудачами, а также потому, что связь с ним для меня очень важна, так как его положение в учёном мире всей Европы весьма солидное. Но как раз ночью после доклада у меня произошло нечто, очень похожее на приступ аппендицита. Я понял это как перст судьбы: не зазнавайтесь, мол.

Теперь это почти прошло, я советуюсь по телефону с Саулом. <...>

22 августа, 1919 г.

<...> Введенский одобрил мою программу, даже похвалил её и меня; притом не ту, что я тебе сообщил, а более лёгкую для меня: 9) санскрит, 10) введение в языкознание, 11) сравнительная грамматика, 12) методология истории, 13) история Греции, 14) история греческой литературы, 15) греческий автор, 16) латинский автор, 17) общий курс истории церкви. Затем философские предметы.

К январю всё это вполне можно закончить. Теперь это должен ещё утвердить декан и факультет.

10 апреля, 1920 г. Суббота, 10 часов вечера

<...> Для меня ехать в Москву было бы чистейшим безумием. Все мои связи в Петрограде, а ты знаешь, что 1) никогда связи не были так важны, как теперь; 2) мне связи необходимы особенно потому, что я — как человек науки и литератор — весь ещё in Werden, и существую главным образом тем, что есть здесь люди, которые меня знают близко и знают, что я способен на Leishung, о которой моя деятельность до сих пор не даёт ни малейшего понятия. Между

⁴ Лапшо-Данилевский.

тем, если я уеду, все эти паутинки порываются, и завязать их невероятно трудно, несмотря на письма и рекомендации.

Мои условия существования здесь в настоящий момент вполне сносны в материальном отношении и достойны в умственном, и в обоих этих отношениях они постепенно улучшаются. Я получаю 2 хлеба в день (в Смольном в городской лавке, в Университете и в Ждуне), а иногда и больше; чрезвычайно сытный и приличный обед; кроме того, 4 фунта сладостей и 2 фунта масла в месяц. В отношении ботинок и т.п. имеются тоже хорошие виды. Кроме того, служба в Смольном даёт ряд льгот: с их бумагами всюду пропускают вне очереди — например, паспорт я получил вместо 2 недель в полчаса; получил книги из П.Б. и т.п.

Затем, ко мне перестали относиться формалистически, иногда, когда нужно, я сижу дольше — даже до девяти (это редко); а когда не нужно, прихожу в 12, в час, в три и т.д.

Благодаря этому всему у меня теперь впервые появилась возможность спокойно заниматься, и я впервые после долгого промежутка окунулся с блаженством в высокую умственную атмосферу проблем философии и религии.

Большую роль играет и то, что я при этом не голоден и что теперь тепло.

Я занимаюсь теперь подготовкой курса для Евруна.

Я занимаюсь и с Щербатиком⁵ (он на днях нанесёт нам первый визит). Уже из-за него одного мне не имеет смысла уезжать. Это человек, который больше, чем кто-либо до него, оценил меня, а я его брошу? Да и родителей оставлять грешно без большой надобности.

Между тем, на что я могу рассчитывать в Москве? Допустим, что я сразу получу хорошее место, но для чего это? Только для того, чтобы больше есть?

Но это значит жить, чтобы есть.

Я здесь совершенно не голодаю, я уже поправился — это все мне говорят.

Тебя я здесь могу устроить с... [нрб. — М.К.] пайком... [нрб. — М.К.] это можно сделать. Наум — он хорошо устроился в этом смысле — или Тынянов, благодаря Иванову, правделу Совтударма.

Теперь, что касается дальнейших перспектив, то возможны две. 1. Или мы останемся в Петрограде. Я в Смольном постепенно укрепляюсь <...> Мы поселимся в таком месте, где есть отопление и прочие удобства — то есть либо в Смольном, либо в «Советском доме». В таких условиях жить будет вполне сносно, и уж во всяком случае несравненно лучше, чем мы жили эту зиму. 2. Или нам удастся уехать.

Ехать с какой-либо делегацией ненадолго, да ещё мне одному, да ещё в таких неприятных условиях (изоляция — ведь большевиков всюду боятся), да ещё напрячь все свои умственные силы для выполнения работы мне совершенно

⁵ Про Ф.И. Щербатского. Щербатской Федор Ипполитович (1866—1942), выдающийся российский буддолог, воспитавший плеяду буддологов своей школы, основной учитель Тубянского в индийской филологии, санскрите, тибетском и буддологии.

несвойственной, отвлекаясь от свойственной, да ещё просить об этом человека, которого просить не хочется, который мне очень чужд и антипатичен и быть ему обязанным — срываться для этого... Я не настолько легковесен, у меня есть желание, с которым ты знакома, соблюдать и проводить известный стиль и т.п.; голод и даже смерть этому не противоречат, тогда как сытая коммерция — противоречит.

Это не значит, что я не пошёл бы на унижение, если бы мне угрожала беда — хотя и не на всякое унижение. Я ведь даже почти согласился на поездку в Лондон (я счастлив, что не поехал и сохранил стиль, благодаря Судьбе). Но судьба теперь позволяет мне жить, не нуждаясь в унижениях. Я, слава Богу, выбираюсь на те пути, где я могу расправить плечи, не сгибаться больше. Для моего самочувствия, от которого зависит ведь и моя работоспособность — это фактор, не менее важный, если не более, чем сытость и тепло. Это одна из основных черт моего характера и мировоззрения.

...я был бы не я, если бы у меня не было этой любви к свободе, к избранному мною свободно призванию и чувства собственного достоинства. Всё это побуждает меня оставаться здесь, ибо здесь я имею уже установившийся Geltungskreis; и это же заставляет меня относиться скептически к командировкам ком. вне торг.

Заграничные командировки теперь тоже не так уже заманчивы, ибо за границей становится всё хуже (особенно в Германии).

Тем не менее, я не отказываюсь от этой мысли, но нахожу, что для научной командировки гораздо благоприятнее почва здесь, ибо здесь и мой патрон; здесь моя alma mater; здесь Академия наук, с любезнейшим секретарем С.Ф. Ольденбургом, другом Щербатиком и т.д.

Живя в Москве, среди людей, которые легко приспосабливаются к жестоким моральным условиям и живут, чтобы есть, ты забыла, как будто, о других целях. Это простительно, ибо ты провела очень тяжёлую зиму и потому что твой отец погиб именно от плохих условий.

Я нашел выход — правда, кружным путём, через Индию. Теперь мы уже не будем ни голодны, ни нуждаться, (насколько это возможно в Совдепии), и даже можно идти вперёд по пути научных занятий, который и есть вообще моя единственная настоящая карьера.

Итак, вопреки вшам и промоченным ботинкам, рваному белью и дохлым клочкам на улицах — будем бодро, пока можно, охранять наше маленькое царство стихов, науки и любви, и не только в смысле egoïsme en deux, но вообще к близким людям, so lang es uns das Jahicksal gonnt, а в то же время внимательно всматриваться в горизонты и готовиться к большому плаванью, когда придётся поднять якорь.

1920—1927 гг. В этот период М.И. Тубянский работал переводчиком с немецкого, английского и итальянского языков для «Американского бюро печати», для Итальянской миссии, для Телефонно-телеграфного агентства;

с 1924 г. участвовал в семинарах М.М. Бахтина; работал в Еврейском историко-этнографическом обществе, преподавал в Еврейском университете; в группе Ф.И. Щербатского работал на должности научного сотрудника в Азиатском музее Академии наук; преподавал индийские языки в Ленинградском Институте живых восточных языков (ЛИЖВЯ). В эти годы определились масштабы буддологических интересов Тубянского. В частности, важную роль в его буддологических исследованиях сыграла деятельность по разбору неопубликованного наследия академика В.П. Васильева. В 1927 г. М.И. Тубянский выступил как один из инициаторов и организаторов (вместе с академиками С.Ф. Ольденбургом и Ф.И. Щербатским) создания Института буддийской культуры (ИНБУК).

Круг этой деятельности и интересов представлен в письмах Тубянского академикам Ф.И. Щербатскому (СПбФ АРАН. Ф. 725. Оп. 3, д. 218) и С.Ф. Ольденбургу (СПбФ АРАН. Ф. 208. Оп. 3, д. 593).

Письма М.И. Тубянского Ф.И. Щербатскому

16.II.1922 г.

Дорогой Фёдор Ипполитович!

Мы очень долго не имели от Вас известий, наконец, недавно из Вашего письма узнали, что Вы снова в Лондоне и собираетесь ехать в Германию, а затем и направиться домой. Вы меня спрашивали не раз о судьбе Вашей книги, которая должна была печататься. Я не писал Вам ничего определённого, потому что всё время печатание задерживалось, из-за отсутствия в Академии денег, и я всё время, от одного свидания с Сергеем Фёдоровичем до следующего (а они происходили от одного до трёх раз в месяц) ждал изменения этого положения, но оно не менялось; в частности, сейчас С.Ф. опять в Москве по вопросу о деньгах. Корректуру я в своё время сделал, но с тех пор дело не подвинулось.

Про себя могу сообщить следующее. Я летом собирался уезжать, так как было очень плохо, о чём я Вам писал из Москвы. Но уехать ни летом, ни осенью не удалось, и тогда я решил остаться и подождать Вашего возвращения. Первая половина зимы прошла у меня почти бесплодно, несмотря на то, что я с сентября получил академический паёк, по новой группе НУ («Начинающих учёных»), паёк был очень скуден, и мне приходилось оставаться на службе. Но с декабря паёк увеличили, и тогда я со службы ушёл, а с января выдали многим, и в том числе мне ещё и «семейный» паёк, вполне заменивший прежний служебный. Так что с января я впервые с 1918 г. был поставлен в такие условия, которые дают возможность заниматься более или менее удовлетворительным образом. Но и январь был мною почти потерян из-за болезни жены. Лишь с февраля я наконец имею время — и кто знает, надолго ли? Но пока оно есть, я его, конечно, не упускаю. Я Вам уже писал, что раньше я, не имея возможности заниматься вполне серьёзно, «пошел вширь» вместо того, чтобы идти вглубь. Это выразилось

в том, что я занялся бенгальским языком, сначала по старинному учебнику Naughton'a, а затем проштудировал учебник Андерсона, который оказался в числе присланных Вами книг, и читал некоторые тексты (хрестоматию Naughton'a и др.). С осени 1921 г. я даже возымел смелость начать преподавать бенгали в Институте Вост. Языков, и продолжаю это преподавание и поныне, причём, конечно, преподаю бенгали преимущественно как литературный язык, так как говорить на нём я пока не умею. Взял я именно бенгали, потому что он, по своей современной литературе, кажется мне наиболее интересным из живых языков Индии (особенно из-за Раммохан Роя, Дебендраната и Рабиндраната Тагор и др.) Но хотя мне и удалось в известной мере изучить этот, сравнительно нетрудный, язык, но недостаток пособий всё время давал себя знать. Так, например, словаря хорошего в Петрограде нет, многих сочинений изданных, в том числе современных тоже, нет, в частности, почти совершенно текстов Р. Тагора. Поэтому, если у Вас в Лондоне ещё есть возможность получить небольшое количество валюты, я очень просил бы Вас, от имени Института Вост. Языков или Азиатского Музея закупить некоторое количество книг по бенгальской литературе и языку, преимущественно оригинальных текстов, из числа следующих (Список приложен — М.К.)

Пока книги, полученные уже Азиатским Музеем, всех здесь очень обрадовали, и открывают нам здесь при благоприятных внешних условиях, возможность плодотворных занятий по индологии. Мне лично особенно пригодились упомянутая книга Андерсона, затем Woulner, Introduction TO Prakrit; Reith, Indian Logic and Atomism и др.

Возобновились заседания философского общества, под председательством Радлова (Введенский хворает). Печатается 1-й выпуск философского журнала, издаваемого обществом. Предстоит выход в свет 1-го номера журнала «Восток», издаваемого издательством Всемирной литературы, при участии всех петроградских ориенталистов.

Вашу матушку я часто навещаю⁶. Она чувствует себя, видимо, хорошо, и только не вполне свыклась ещё с новой квартирой.

Остаюсь,

В ожидании Вашего приезда,

Преданный Вам М. Тубянский.

14 мая 1922 г.

Дорогой Фёдор Ипполитович,

Те списки книг, которые я Вам посылал, разумеется, посылались мною лишь на всякий случай, на случай, если бы у Вас оказались свободные деньги, и Вы просто хотели бы ещё закупить книг. Но что касается книг по бенгальскому языку, в частности, бенгальских книг Тагора, то они нужны мне в более непосредственном

⁶ Щербатская Екатерина Аполлинариевна — мать Ф.И. Щербатского.

смысле, для преподавания, для бенгальской хрестоматии, которую, может быть, удастся издать литографским способом, для переводов и т.д. В частности, если Вы уже получили хотя бы какой-нибудь из бенгальских текстов Тагора (о Вашем намерении их раздобыть Вы мне сообщали), то я очень просил бы Вас, если это нетрудно, послать его мне через С.Ф.⁷ в ближайшем будущем, приложив ещё, если возможно, книжку Томпсона⁸ о Тагоре (см. список), послать лучше всего заказной бандеролью. (Приложен список книг с объяснениями. — М.К.)

Преданный Вам

М. Тубянский

P.S. Я надеюсь, что предыдущее мое более подробное письмо Вы получили. Упомянутое в списке издание поэм Кабира содержит текст на Hindi и бенгальский перевод. На Hindi я читаю.

16 июня 1922 г.

Дорогой Фёдор Ипполитович,

В последнем моём письме (вернее, в последнем из «подробных») я сообщал Вам, что приступил к чтению *Ṇyaayavartika*, но тогда же, помнится, выразил сомнение: надолго ли? То относительное благополучие, которое давало мне возможность заниматься этим самым нужным и насущным для меня делом, действительно, вскоре прекратилось. Пока ещё нет оснований говорить о плохом положении, оно в известной мере сносно; но давление житейских забот, беготня по городу и т.п. слишком достаточно одолевают меня, чтобы я мог позволить себе тот глубокий досуг, который нужен для этой работы, требующей всё же максимального напряжения. Я успел кое-что прочесть, и очень много из этого вынес; но затем должен был опять временно отказаться от этого рода работы. Работа «попроще» у меня всё это время продолжалась: я преподавал в И.В. языков, 14 июня состоялась заключительная репетиция по санскриту и бенгали при участии А.П. Баранникова и в присутствии С.Ф.; пяти ученикам даны были не читанные прежде отрывки из *Rāncatantra* и бенгальские из *Tootaa-itilhaas*, с вокабулами, и они всё разобрали. Я составляю бенгальскую хрестоматию, и, хотя меня торопят, так как печатание дорожает, но я тяну, в надежде получить от Вас тексты Тагора и т.п., которые хотел бы включить в хрестоматию, чтобы сделать её более современной. Кроме того, в программу магистерских экзаменов я решил включить тибетский язык, вместо персидского, и занялся тибетским; надеюсь сдать экзамены в сентябре (раньше не будет собраний исследовательского института имени Веселовского, при котором мне придётся держать экзамен по санскриту). Персидский язык сам по себе нетруден, но я выяснил, что всё же необходимо знать в известных пределах, и арабский для персидского, а это сейчас

⁷ Сергей Фёдорович Ольденбург.

⁸ E.J. Thompson. «Rabindranath Tagore, His Life and Work». Oxford, 1922.

будет Lu weitlanfis; к тому же для моих главных целей, то есть изучения индийской философии, тибетский гораздо нужнее.

От персидского я принципиально не отказался и поскольку я сохраняю интерес к новой Индии (в частности, к Бенгалии XIX века с Раммохан Роем, Дебендранат Тагором и его сыном Р.Т.), я им ещё займусь, но не буду связывать этих занятий с магистерскими экзаменами. Я надеюсь, что Вы это моё решение одобрите.

Баранников тоже, кажется, занимается тибетским; он решил также изучить один ново-индийский язык и советовался со мной, какой ему взять, чтобы дополнить меня в И.В.Я.; я посоветовал ему Marathi и Hindi.

К этому письму я, как и к нескольким предыдущим, предлагаю список книжных desiderata, на случай, если у Вас будет возможность приобретать для здешних учреждений ещё книги. Те, которые кажутся мне наиболее интересными, я подчеркнул. Особенно интересно, что за история индийской философии написана Mr -ом S. Dasgupta, лектором бенгали в Кэмбридже. Очень интересно было бы также узнать, не написали ли новых трудов Р. Tuxen и L. Suali (последний обещал перевод Tattvacintamahi!) Если Вы ещё побываете в Западной Европе до возвращения в Россию, то и если Вы сможете лично поговорить с тем бывшим папиным сослуживцем, с которым говорил Ваш брат, то мы Вас очень просим это сделать. Дело в том, что мой отец за последнее время лишился должности, вследствие сокращения штатов, а получит ли он новую, и когда, неизвестно; вследствие чего у него сейчас ещё гораздо больше оснований хотеть узнать мнение этого лица по вопросу о поддержке, чем раньше. Личная беседа могла бы дать большой результат, так что, повторяю, если у Вас будет возможность это сделать, мы Вас о том очень просим.

В ожидании ответа, остаюсь преданный Вам,
М.

16. II. 1923 г.

Дорогой Фёдор Ипполитович,

В настоящем письме я должен ограничиться только одной темой ввиду её спешности. Дело в том, что между С.Ф. и Госиздатом на днях заключен договор об издании под ред. С.Ф. сборника статей под заглавием «Введение в изучение культуры Индии», рассчитанного на широкий круг читателей, по типу вроде студентов первого курса.

Предположительный состав сборника:

1. Предисловие — С.Ф. Ольденбурга
2. Исторический обзор — С.Ф. Ольденбурга (7 листов)
3. Индийские языки — А.П. Баранников и М. Тубянский (4 л.)
4. Индийские литературы: перевод статьи Пишеля
1. О санскритской литературе из Kultur der gegen.
с дополнениями С.Ф. Ольденбурга и Ф.И. Щербатского — по поэтике.

II. Ново-индийские литературы: статья будет составлена мною на основе работ Грирсона и многих других (8 листов)

5. Индийские религии?⁹

6. Индийская философия — Ф. Щербатской (4 л.)

7. Индийское искусство — С.Ф. Ольденбург (3 л.)

С.Ф. Ольденбург говорил, что он убежден, что ему удастся склонить Вас к участию в сборнике. Срок представления работы — 1-е октября. Гонорар — 22 золотых рубля за лист по курсу Гос. банка, т.е. теперь приблизительно по 25 милл. За 1 золотой рубль. Итак, сейчас мы будем с нетерпением ждать Вашего ответа: когда Вы сможете написать о философии; если Вы вышлете статью сюда, гонорар может быть либо переслан Вам туда, либо уплачен Екатерине Аполлинариевне.

Что касается статьи о религиях, то она вызывает большие сомнения; как Вы думаете, откуда её взять в готовом виде или же кому её поручить и как составить? У нас здесь есть некоторые предположения, но этот вопрос можно отложить, пока Вы не ответите на главный вопрос.

Мы получили здесь несколько ящиков, но о них подробнее в другом письме; пока же я ограничиваюсь вышесказанным, и лишь не могу отказать себе приложить ещё раз список desiderata, хотя вероятно, надеяться на их получение сейчас уже трудно.

Преданный Вам,
М. Тубянский.

(без даты)

Дорогой Федор Ипполитович,

Вернувшись с вокзала, тотчас же составил предлагаемый список, и завтра утром отправлю его. Это, разумеется, список для выбора; я не думаю, чтоб он весь мог быть осуществлен. Но возьмите из него, в пределах финансовых возможностей, то, что Вам больше понравится. Из Платона и Аристотеля я указал логические сочинения (кроме *Platono Briefe*), вышедшие в новых превосходных переводах. Довольно важны также для сравнения с так называемой индийской «схоластикой» труды Рольфеса об Аристотеле и Фоме (они очень свежи).

Из книг на второй странице важнее всего были бы труды Bruce'a, Henke, «*Kanwadaijisho*»⁹. Может быть, он случайно найдется у Harrosowitz'a?

Не узнаете ли у Радера в Брюсселе, каков его тамошний адрес? Я ему давно не писал, но скоро напишу, пусть не сердится.

⁹ Haga K. *Kanwadaijisho*. Tokio, 1915. — Китайско-японский словарь, к которому О.О. Розенберг составил индекс.

Письма М.И. Тубянского С.Ф. Ольденбургу

[1 августа 1921 г.]

Глубокоуважаемый Сергей Фёдорович,

13 июня я спешно вызван был в Москву для работы в Пресс-Бюро III Конгресса Коминтерна. Вызван я был настолько спешно, что не успел поговорить с Вами перед отъездом.

Вообще моё согласие на работу в Москве объяснялось желанием провести те 2—3 месяца, которые остались мне до предполагаемого моего отъезда за границу, в сравнительно благоприятных условиях.

<...> Если такая командировка со стороны Академии возможна, то она имела бы для меня тройное значение:

1. Если почему-либо мои хлопоты об отъезде через Литву ни к чему не приведут, то она даст мне иную возможность уехать.

2. Если даже я уеду через посредство литовцев, то и тогда командировка от А.Н. мне значительно облегчит как моё путешествие, так и приискание работы в Берлине, а последний вопрос очень важен, ибо если я получу в Берлине неподходящую работу, то я не смогу параллельно заниматься наукой. Может быть, командировка даст мне возможность в Берлине устроиться именно так, как это предлагает Фёдор Ипполитович.

<...>

Фёдор Ипполитович просил Вас о выдаче мне командировки от А.Н. с тем, чтобы я заменил в Берлине Фёдор Ипполитовича в смысле наблюдения за печатанием книг.

1.VIII.1921 г.

[27 января 1927 г.]

Дорогой Сергей Фёдорович,

Боюсь, что мне так и не придётся поговорить с Вами до заседания монгольской комиссии, поэтому разрешите мне по возможности коротко и ясно изложить то, чего я хотел бы, а Вам, конечно, судить, насколько это целесообразно.

1. С совершенно персональной точки зрения поездка мне просто необходима, т.к. она, помимо все прочего, позволит мне вполне и беспрепятственно сосредоточиться на полученной работе — а это — увы! — такая вещь, о которой я, со времени начала моей востоковедческой работы, совпадающей с началом революции, мог только мечтать донныне.

2. Моей ближайшей научной целью было бы изучение, под надлежащим руководством (которое уже обещано мне Доржиевым), Сиддантой — grub btha' Джамьяна Шадбы, это — текст, все значение которого выяснили мне рукописи Васильева. Он содержит богатейшие сведения, прямо энциклопедию буддийской и отчасти и брахманской философии и, будет иметь, после своей *mire en valeur*, большое значение и для всей индологии.

3. Наряду с этим, я хотел бы познакомиться со всем устройством и литературой цанидов, по возможности, вообще с культурой буддийских университетов, — уже не только философских факультетов.

Я полагаю, что только последняя из указанных 3-х целей может послужить наиболее удобным и приемлемым официальным поводом для моей командировки, тогда как вторая, может быть, покажется в официальном смысле недостаточно убедительной, это, конечно, только моё мнение.

Но очень важен вопрос о продолжительности командировки. Я считаю, что для более или менее удовлетворительного выполнения этих заданий необходим $1\frac{1}{2}$ -годовой срок, но, во всяком случае, не менее, чем годичный. Я не думаю, чтобы условия сибирско-монгольской зимы должны были послужить безусловным препятствием работе.

Наконец, о месте назначения. Мне представляется желательным, чтобы официальная цель поездки была так сформулирована, чтобы я мог побывать подольше в Бурятии, а не только в Монголии, т.к. для работы, упомянутой в п. 2-м, это место наиболее приспособлено, по словам Доржиева.

Преданный Вам, Мих. Тубянский.

27.1.1927.

1927—1936 г. Монгольский период деятельности М.И. Тубянского преследовал, судя по его собственным формулировкам (из письма С.Ф. Ольденбургу 1927 г.) такие научные задачи, как изучение «под надлежащим руководством» буддийских учителей «устройства и литературы цанидов» (то есть «философских факультетов») и, ещё шире, — культуры буддийских университетов в целом.

Однако в Монголии, помимо буддологических исследований, учёный был вынужден, когда истек срок командировки Академии наук, взяться за работу в российском политическом представительстве и в Учёном Комитете Монголии. Годы работы М.И. Тубянского в Учкоме пришлось на сложный период во внутривосточной жизни Монголии, когда от власти были отстранены представители монгольской интеллигенции, сторонники умеренного, «эволюционного» пути развития страны, и к власти пришли приверженцы радикальных мер и методов социального переустройства. О научной деятельности и жизни Тубянского в этот период и о настроениях и мыслях его последнего года жизни в Ленинграде дают представление его письма Ф.И. Щербатскому (СПбФ АРАН. Ф. 725. Оп. 3, д. 218).

[29 сентября 1928 г.]¹⁰

Дорогой Фёдор Ипполитович,

прошло много времени с тех пор, как я уехал, и у тех лиц, которым я обязан своей командировкой, естественно, возникает вопрос: раз я за всё это время не присылал никаких работ, не означает ли это, что моя командировка неудачна по существу? Если сопоставить её видимую бесплодность с явными результатами сравнительно кратковременных командировок А.И. Вострикова и Е.Е. Обермиллера¹¹ в Бурятию, то подобного рода подозрения получают ещё дальнейшее подкрепление. Но есть несколько весьма серьёзных обстоятельств, которые объясняют, почему моя командировка должна несомненно принять более затяжной характер.

Сущность командировки в значительной степени определяется местом назначения. Трудность проникновения в ламскую среду всеми признается. На противоположном полюсе находится бурятское ламство, и именно потому, должно быть, кн. Э. Ухтомский¹² сравнивал именно Забайкалье с «ключом» к буддийскому миру — его сравнительная доступность тоже достаточно известна. Где-то посреди место занимает Монголия — так можно было бы предположить а priori, и так, может быть, и было раньше. Но со времени революции дело значительно ближе к Тибету.

Монгольское ламство со времени революции потеряло многие из своих позиций, и это заставило его замкнуться и оградиться. Особенно же его настороженность, естественно, концентрируется вокруг человека, который хочет не только знакомиться с ламами, но и проникнуть через них в самую сущность их веры и мировоззрения¹³. Вскоре после моего приезда и первых же разговоров с ламами ко мне явились (как это впоследствии выяснилось при участии Ц.Ж. Жамцарано) «разведчики» от каких-то точно неизвестных реакционных ламских центров, которые осматривали моё жильё, экзаменовали и т.д. Как я выяснил из разговоров с другими ламами, мои ответы при «экзамене» были с «догматической» точки зрения правильны. Но мои экзаменаторы стали распространять про меня в Гандане слухи о том, что я рһуі го! ра¹⁴, прибыл с целью изучить веру ради её разрушения и т.д.

¹⁰ СПбФ АРАН. Ф. 725. Оп. 3, д. 218, л. 19–23а.

¹¹ Коллеги Тубянского, ученики Ф.И. Щербатского, работавшие над изучением буддийских текстов в бурятских монастырях в рамках командировок Института буддийской культуры. Востриков Андрей Иванович (1902–1937), востоковед, тибетолог, автор труда «Тибетская историческая литература» (1962). Обермиллер Евгений Евгеньевич (1901–1935) — востоковед, тибетолог, перевёл с тибетского ряд важных буддийских сочинений.

¹² Ухтомский Эспер Эсперович (1861–1921) — дипломат, ориенталист, публицист, поэт, известный собиратель буддийских коллекций.

¹³ Впрочем, и С.А. Кондратьеву, который этих целей себе не ставит, пришлось в Урге столкнуться с тем же явлением. Ламы, которые ходят к нему играть в шахматы, также делают это тайком. (Прим. М.И. Тубянского).

¹⁴ Тиб.: иностранец, иноверец.

Но даже если бы и не их деятельность (факт такой деятельности установлен точно), всё равно меня считают «красным русским» и потому боятся. Мне пришлось посетить несколько крупных ганданских лам, и когда они меня принимали, их ученики закрывали ворота двора и становились у них на стражу (так было у Чойнзин-цорчже и у Зава-Дамдина¹⁵). Если так боятся люди, которым — как про них говорят их ученики — «нечего бояться», то тем более боятся самые эти ученики. Кого они боятся? — консервативного общественного мнения, которое в Гандане всесильно.

Благодаря всем этим обстоятельствам, не только затруднён вход в Гандан и изучение Гандана как такового (что не является моей основной задачей, хотя и очень желательно), но почти неразрешимым делается, на первых порах, нахождение настоящих учителей. Конечно, учителя монгольского языка можно найти, но ламу, который знал бы книги и захотел бы их преподавать, — за деньги¹⁶ найти нельзя. Можно только в обмен на санскрит. Желających изучать санскрит не так много; затем, число возможных учителей уменьшается ещё от того, что ведь учитель должен быть лишён политических предрассудков. Наконец, из тех лам, что интересуются даже санскритом и не боятся русских, надо найти такого, который интересуется не только грамматикой, а кроме того, хорошо начитан в области философии.

В результате всех этих затруднений у меня вначале не раз опускались руки, и моя командировка в некоторые моменты начинала казаться мне каким-то издевательством судьбы, но удерживало меня сознание цели: ганданская учёность, действительно, на очень большой высоте, и я вполне убедился в правоте утверждения Б.Я. Владимирцова¹⁷, который говорил, что она гораздо выше, чем в бурятских монастырях. Это подтвердил в разговоре и Агван Доржиев¹⁸. И, как ни трудно, как ни рискую я вследствие всех этих затяжек вызвать неудовольствие в Академии, я, всё вновь и вновь проверяя правильность своего решения и твёрдость своей воли возвращался на свою позицию упорства. Я не могу отступить не только потому, что это будет крушением моей личной судьбы как буддолога, но и потому, что я сюда послан; я рассматриваю это как поручение от лица не только Академии, но и русской науки. **Лучше я нарушу целый ряд формальных требований, чем откажусь от выполнения той задачи, которая не укла-**

¹⁵ Чойнзин-цорчже и у Зава-Дамдин — монгольские ламы монастыря Гандан.

¹⁶ Все подчеркивания и выделения в тексте письма принадлежат М.И. Тубянскому.

¹⁷ Владимирцов Борис Яковлевич (1884—1931) — академик, востоковед, монголист, был почетным членом монгольского Учкома, учил Тубянского монгольскому языку.

¹⁸ Доржиев Агван (1853—1938) — бурятский лама, дипломат, выдающийся буддийский деятель. Был учителем XIII Далай-ламы Тибета, осуществлял государственные связи между Тибетом и Россией. Был близок с ак. Ольденбургом, ак. Щербатским и другими российскими востоковедами, буддологами, оказывал им помощь и поддержку в исследованиях буддийской культуры и региона Центральной Азии.

дывается, быть может, ни в какие официальные формулировки, но которая единственно может быть реальным двигателем в жизни. Чем непрístupнее твердыня Гандана¹⁹, тем больше возрастает моё упорство; Гандан того стоит, и всё, что он упорно скрывает, тем более того стоит. Я готов ради этой цели на всякие усердства.

Конечно, главная моя цель, если говорить о ней в широком смысле слова (т.е. не останавливаясь пока на конкретных задачах) — это индийская философия. Но триада стран — Индия, Монголия, Тибет связаны не только тем, что индо-буддийская мысль нашла в этих северных странах достойную почву; тибетско-монгольский буддизм не только *Nachwirkung*²⁰ индийского, но и путь к последнему. Это мне конкретно раскрылось на той практической задаче, которую я себе ставил: на изучении Сидданта²¹.

Самая полная в тибетской литературе сводка индо-буддийской философии Сидданта Жамьяна Шадба, одно из главнейших произведений тибетской учёности. Но есть ещё тибетская литература и на почве Монголии, и вот, оказывается, ганданский учёный Агван Балдан создал, в своём *mtshan 'grel*²² к Сидданте Жамьяна труд, не уступающий по уровню Жамьяну, значительно превосходящий по размеру Сидданту последнего, и дающий к ней настолько значительные и существенные дополнения, что без него обойтись совершенно невозможно. Таким образом, наиболее всеобъемлющий, грандиозный труд по индийско-буддийской философии создан и напечатан именно в Урге. Его автор Агван Балдан жил в первой половине прошлого века и создал, помимо упомянутого, ряд ценных трудов, которые даже не все ещё напечатаны. Среди них — интереснейшая автобиография, которую я достал в рукописи (автограф ещё не напечатан), комментарий к Ума-жуг²³ и др., труд о Семзамба²⁴, о различии тибетских школ цанида²⁵ и др.

Таким образом, приступ к Сидданте Жамьяна неожиданно раскрывает наличие аналогии между традициями: Япония—Китай—Индия и Монголия—Тибет—Индия, аналогии не абстрактной, каковая давно известна, а позволяющей ставить исследованию конкретные задачи. Правда, между тем взаимоотношением

¹⁹ Гандан доставляет хлопоты не только мне: он представляет внушительную политическую силу и оказывает робкой секуляризационной политике Монгольского правительства громадное сопротивление, несравнимое с сопротивлением бурятских монастырей. (Прим. М.И. Тубянского).

²⁰ Нем.: последствие, последствие.

²¹ Санскр.: история философской мысли, жанр буддийских текстов.

²² Тиб.: комментарий.

²³ Тиб.: введение в философию срединности; санскр.: мадхьямака-аватара, наиболее значительно произведение философской школы мадхьямака-прасангика (школа вывода в философии срединности) великого индийского философа Чандракирти.

²⁴ Тиб.: философская школа «только-ума» (иначе — йогачара).

²⁵ Тиб.: философия.

первых трех стран, которое установил Оттон Оттонович [Розенберг]²⁶, и тем, которое имеется во второй триаде, есть разница: в Китае в настоящее время философская традиция буддизма заглохла, тогда как в Тибете она сильнее, чем в Монголии. Но, ввиду недоступности Тибета, аналогия опять выравнивается.

Мне неизвестно, занимался ли кто-нибудь историей цанидской литературы в Монголии; кажется — нет. Во всяком случае, мне необходимо, ради Балдана, дать хотя бы минимальную ориентировку в этом вопросе, если я хочу вывести его перед форумом европейской науки; я собрал и продолжаю собирать ряд сведений в этой области и по крайней мере библиографическую и хронологическую сводку я смогу дать, не считая многочисленных произведений монгольских лам (по-тибетски, разумеется), которые я заказал и заказываю для Академии. Число выдающихся людей среди них довольно значительно, и, по отзывам, имеется около шести философов не меньшего калибра, чем Дандар Лхарамба²⁷. Очень важно и то, что сила традиции не ослабла, и в Гандане и сейчас имеются первоклассные учёные, труды которых ещё не печатаются; на первом месте Чагдор и Зава Дандин (последний теперь живёт в другом монастыре).

Такова первая группа необходимых вспомогательных работ для изучения Сидданта Жамьян Шадба — Балдана. Но тибетец Жамьян Шадба требует опять-таки и для своего текста других неизбежных вспомогательных работ. Его Сидданта не только полна цитат по Данжуру²⁸, но, сверх того, содержит обширную полемику с тибетскими авторами и ссылки на ряд позднейших тибетских текстов. Эта полемика и ссылки выходят даже за пределы школы Гелугпы²⁹, хотя и незначительно. Но главный враг, против которого Жамьян борется, — это Дагцан-лозава³⁰, бывший в своё время ожесточённым критиком Зонкавы. Всё это требует ряда дополнительных справок и исследований в области, где ещё ничего не сделано.

²⁶ Розенберг Оттон Оттонович (1888—1919) — японист-буддолог, ученик Ф.И. Щербатского, автор «Проблемы буддийской философии» (где и когда издано?). В 1912—1916 гг. изучал буддийскую традицию в Японии.

²⁷ Вот их имена: Балдан, Дан-донмэ Чойнзад, Жамцо-лабон, Тогтаг-лобон, Жедорхамбо (поэт и мистик, меньше философ), Церин-цорже, Оргочи-лама — автор комм[ментария] на паньча скандха, Дандар Агримба (с ним, кажется, Вы виделись). (Прим. М.И. Тубянского).

Панчаскандха — название текста Дигнаги.

²⁸ Раздел буддийского Канона, состоящий из классических комментариев к Слову Будды (Ганжуру).

²⁹ Одна, и наиболее крупная, традиция из основных четырех традиций тибетского буддизма, основанная ламой Чже Цонкапой (в монг. произношении, которое воспроизводит Тубянский, Зонкава или Дзонкава).

³⁰ Буквально: «переводчик Дагцан» — философ не-гелугпинской традиции, по-видимому, XVI в., времен Чже Цонкапы, из школы Сакья.

Необходимо параллельно собрание хотя бы минимальных тибетологических пособий, как то: 1) хронологии; 2) библиографии; 3) главнейших фактов по истории умственной жизни Тибета. Хронология Барадийна где?³¹ Вполне подошла бы, если бы она была напечатана; точно так же, как и заготовленный мною, совместно с Ниной Аркадьевной³², индекс к хронологии Сумба-хамбо³³, переведённой Васильевым³⁴. 2) По библиографии мною составлен, но ещё не отделан предметный указатель к «Библиографии Гелугпы» Лондол-ламы³⁵. По истории же тибетской мысли никаких пособий нет, и приходится сколачивать предварительные схемы из разных обрывков разнородных сведений и разрозненных цитат.

Третья группа вспомогательных работ относится к области языка тибетских (как и монгольских) цанидских школ. Вполне уверенная, филологически безупречная обработка обширных тибетских текстов, не переводных с санскрита, требует полного и точного учёта тибетского схоластического словарного фонда³⁶. Ключом к чему является так называемые «Дуйра» — учебники по введению в философию, дающие не только словарь, но и синтаксис и стилистику философской беседы. Полная разработка их является необходимой задачей, но задачей крупной; минимальный характер имела бы обработка какого-нибудь сжатого пособия словарного типа. Насколько я мог пока установить, есть только две работы, вполне подходящие для этой цели: Зонхавы и Сумба-хамбы. Второй у меня здесь пока не имеется, но философский словарь Зонхавы³⁷ (расположенный по материям) благодаря своей авторитетности и краткости — идеален для начала. Мною составлен к нему полный алфавитный индекс с выпискою всех дефиниций и классификаций. Параллельно я занимаюсь, однако, и более обширными Дуйрами: т.н. Радод-Дуйрой и, в особенности, Дуйрой ганданского учёного Лобсан Даши, которая, пожалуй, наиболее подошла бы для перевода.

Четвёртая группа вспомогательных работ — выяснение монгольской философской терминологии. Эта терминология нужна для надлежащего использования переводов, содержащихся в монгольском Данжуре, и др., а также очень часто

³¹ Барадийн Базар Барадиевич (1878—1937) — бурятский востоковед, буддолог.

³² Нина Аркадьевна — Тубянская, жена М.И. Тубянского, до замужества Бухарина.

³³ Сумба-Хамбо Еше Балчжор (1704—1788) — автор ряда трактатов, наиболее известен как автор исторической хроники Пагсам-чжонсан.

³⁴ Васильев Василий Павлович (1818—1900), академик, китаист, востоковед, буддолог, положивший начало российской буддологической традиции.

³⁵ Лондол-лама Агван-Лобсан (1719—1796) — выдающийся историк, философ и автор текстов по буддийским системам йогической практики в школе Гелуг.

³⁶ Столь же необходимо это и в чисто практическом отношении: для занятий с ламами. (Прим. М.И. Тубянского).

³⁷ Sde bdun la 'jug pa'i sgo don gnyer yid kyi mun sel. (Прим. М.И. Тубянского).

Тиб.: Дверь, вводящая в Семь [Трактатов Дхармакирти], [текст] просветляющий тьму устремленных умов».

бывает нужна при устных занятиях с ламами. Мною закончен индекс (трёх-язычный) к Nyayabindumula и подготавливается такой же к Prajnamula³⁸ и др. Этими работами очень интересуется Ц.Ж. Жамцарано (мало того, я делал их по его заказу, так как мне вследствие исчерпания академических денег приходится искать другие заработки. Очень хорошо, что я нашёл для этого заработка работу, которая и мне самому нужна).

Наконец, пятая группа вспомогательных работ — работы по санскритизации. Как ни ценен индекс Обермиллера, им охвачен всё же сравнительно небольшой словарный материал. Гораздо больше разных собранных материалов даёт Tattvasamgraha³⁹, для начала хотя бы только mula⁴⁰. Неиспользование санскритско-тибетских соответствий, открываемых этим текстом, сделает переводы с тибетского, предпринимаемые мною, не up to date⁴¹.

Я считаю эти вспомогательные работы важными и представляю себе вообще свою задачу здесь по аналогии с задачей покойного Оттона Оттоновича [Розенберга] во время его пребывания в Японии: создание введения в изучение буддизма по тибетскому и монгольскому источникам. (Из этого не вытекает, что мне необходимо непременно просидеть здесь подряд четыре года; но я очень хотел бы, чтобы за мною признана была большая задача, требующая спокойной работы в течение продолжительного времени).

Что до самой Сидданты, то работа над ней пока движается довольно медленно ввиду сложности вспомогательных работ, и необходимо чтение разных параллельных Сиддант и тех текстов, по которым Жамьян [Шадба] цитирует (Tarkajvala!⁴²) и с которыми полемизирует. Между прочим, его враг, Дагцан Лозава, автор не только особой Сидданты, но и труда по истории наук в Индии; это — интересная работа, но вполне обработана может быть только впоследствии. По Жамьяну и параллельной Сидданте Жанжа-хутукту⁴³ мною давно уже разработана глава о материалистах, и я не могу её прислать в готовом виде из-за отсут-

³⁸ «Коренные» тексты по логике (Nyayabindumula — «Капля логики» Дхармакирти) и «философии срединности», мадхьямаке (Prajnamula — Madhyamaka Prajna Mula Karika: «Базовый текст в строфах по философии срединности, под названием Мудрость» Нагарджуны).

³⁹ Текст индийского буддийского философа Шантаракшиты (VIII в.), представляющий обзор истории философских школ (т.е. Сидданта) буддийских и небуддийских систем. Наиболее известный комментарий на этот текст написал ученик Шантаракшиты Камалашила (VIII в.).

⁴⁰ Санскр.: корень — термин, означающий «коренные», базовые тексты, составившие основу для дальнейших комментариев.

⁴¹ Англ.: не соответствующей требованиям настоящего момента.

⁴² Философский текст «Гламя аргументации» Бхававивеки, индийского буддийского ученого (VI в.), основоположника философской системы сватантрика в рамках философии мадхьямака.

⁴³ То есть lchang skya rol ba'i rdo rje.

ствия ряда индологических пособий. Мною выписана сюда от Nagasovitz'а литература об индийских материалистах; ряд книг от Nag.[asovitz] для Учкома уже прибыли, но этих ещё нет. Моя работа о материалистах будет довольно обширна: она включит перевод главы Жамьяна; комментария Балдана (около 30 л.) и дополнений из Tarkajvala и Tattvasamgraha; кроме того, я дам обширное введение в двух отделах: 1) о сиддантах; 2) об индийском материализме.

Я читал ещё из Сиддант, параллельно с Вашим переводом Abhidharmakosa, главы о Вайбашиках, меньше — о Саутрантиках и Йогачарах. Что мне более всего хотелось бы, — это разработать Vijñānavada⁴⁴; оказывается, что основными работами по семзамбе у тибетцев считаются даже не соответствующие главы Сиддант, а Legs bshad snying po⁴⁵ Зонкавы и его же труд о vijñānavada (kun gzhi rtsa ba⁴⁶). Среди моих знакомых есть один знаток этих работ Зонкавы. Но это преждевременно; до семзамбы надо всё-таки сначала хорошо усвоить bye brag smra ba и mdo sde ba⁴⁷. С другой стороны, некоторые из классических индийских текстов обработаны, возможно, уже и теперь, и поэтому я намерен, параллельно с Сиддантой, в первую же голову после окончания работы над материалистами пройти Alambanapariksha⁴⁸, Panchaskandha⁴⁹. Для последней есть отличный комментарий Оргочи-ламы, а для первой Дандара.

Что касается Nyuayaravasha, то начатая мною работа по прежнему плану уже не может быть закончена, так как тибетский текст уже вышел в Индии. Я поэтому думаю, что придётся на год просить о сохранении прежнего набора, пока я не сделал вот чего: я хочу начать Nyuayadvara Дигнаги по-китайски, с истолкованием на основании тибетских источников⁵⁰, тогда Nyuayadvara будет основным текстом, а Nyuayaravasha — приложением. Для того мне нужен китайский

⁴⁴ Философия идеалистической школы йогачара (иначе — читтаматра, виджнянавада). М.И. Тубянский заинтересовался этой школой в Монголии, но сам Ф.И. Щербатской, привлекая к сотрудничеству Е.Е. Обермиллера, также сосредоточился на изучении йогачары. Результатом этого был ряд статей и перевод Е.Е. Обермиллером работы Чже Цонкапы Legs bshad snying po (Суть прекрасных наставлений).

⁴⁵ Полное название — Drang nges legs bshad snying po (Суть прекрасных наставлений о том, что имеет прямой и интерпретируемый смысл), работа Чже Цонкапы, представляющая систематический анализ философии йогачары.

⁴⁶ Полное название этого текста Чже Цонкапы — yid dang kun gzhi'i dka' ba'i gnas rgya cher "grel pa legs par bshad pa"i rgya mtsho («Море прекрасных наставлений, комментирующих трудные пункты ментальности (манас) и «основы-всего» (алая)»).

⁴⁷ Тиб.: Вайбашика и Саутрантика — две низшие школы буддийской философии.

⁴⁸ Alambanapariksha я уже отчасти проработал. (Прим. М.И. Тубянского). Аламбанарикша — «Исследование опоры [познания]», сочинение Дигнаги.

⁴⁹ Panchaskandha — сочинение Дигнаги. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. (1918).

⁵⁰ Китайский комментарий не имеется, см. Розенберг, Проблемы, стр. 345. Японский комментарий неважен. (Прим. М.И. Тубянского).

Нууаадвага; я его выписал из Японии, но не знаю, скоро ли получу; хочу просить рукописную копию из Азиатского музея.

Вообще, пока гносеологии я сравнительно мало уделял внимания, и потому у меня несомненно гораздо меньше возможности для ответа на Ваш вопрос о *grahya* и *grahaka*⁵¹, чем у А.И. Вострикова. С другой стороны, здесь у меня нет под руками Васильева, и я не помню точно, что он говорит. Главная трудность, по-видимому, в том, что точно неизвестно, как именно у Дигнаги и Дармакирти совмещаются позиции додэва и семзамба⁵². С точки зрения Додэва, вопрос об общем источнике *grahya* и *grahaka*, действительно, как видно, неразрешим; у них — коренной дуализм, для иллюстрации отношения представления к его предмету — реальному предмету берется отражение в зеркале (Дандар Лхарамба, *Dmigs brtag pa'i 'grel pa* Гумб. изд., р. 7в, л. 1). Познание — реальный процесс, форма предмета некоторым образом входит в сознание извне. Но зато вполне убедительный ответ на вопрос о единстве *grahya* и *grahaka* даёт система семзамба в словах Дигнаги из *Dmigs brtag*:

de ltar yul gyi ngo bo dang
nus pa phan tshun rgyu can dang
thog med tus nas 'jug pa yin⁵³

Их Дандар поясняет так: *des 'ga' ni nus pa ste rigs mthun gyi bags chags yongs su smin pa las rnam par shes pa yul gyi rnam pa nyid du 'byung la, des 'ga' ni yul de'i rnam pa can gyi shes pa las nus pa skyeo*⁵⁴ (*ibid*, р. 19а, l.5, ff.)

Ещё лучше у того же Дандара (там же, стр. 10аб 3f): *sngon po snang ba'i dbang shes de nyid bag la zha tshe nus pa'i ngo bor 'pho zhing nus pa de yang slar smin pa na cha gcig sngon 'dzin cig shes la snang ba'i sngon po dang cha gcig sngon po'i rnam pa can gyi mig shes su gyur pa yin pa'i rgyu mtshan gyis sngon po dang sngon 'jin mig shes gnyis nyer len gyi shes pa'i rdzas gcig las skye ba'i phyir rdzas gcig ces bya zhing*⁵⁵ etc.

⁵¹ Санскр.: букв. схватываемое и схватывающее, то есть объект и субъект познания.

⁵² Тиб.: Саутрантика и Читтаматра (Йогачара).

⁵³ Перевод с тиб.: «Так природа (форма) объекта и потенциал составляют причину друг для друга и входят с безначальных времен».

⁵⁴ Перевод с тиб.: «Некоторые (говорят): потенциал — значит сознание (виджняна), возникающее в форме объекта из совершенно вызревших отпечатков (васана) соответствующего (того же) типа. А некоторые (говорят): потенциал зарождается из сознания, обладающего формой этого объекта».

⁵⁵ Перевод с тиб.: «Чувственное восприятие явления синего, когда оно латентно (пребывает в спящем состоянии), переходит в потенциальную форму, когда эта потенция снова вызревает, тогда одна часть — это синева явления для некоего сознания, схватывающего синее, и еще одна часть — это зрительное сознание, обладающее формой синего, то есть поскольку (всё это) происходит из одного субстрата сознания, принимающего эти два: причинную синеву и зрительное сознание, схватывающее синее, то называется одним субстратом».

Здесь, таким образом, ...разделяется в безначальном процессе их grahya и grahaka. (Отсюда и определение Pratyaksha⁵⁶ у mdo-sde-ba⁵⁷: tshad ma gang rtog bral ma 'krul ba'i shes pa⁵⁸ (Жанжа-думдга, Пек. изд., р. 89а, 1) не удовлетворяет sems tsam pa⁵⁹, у коих оно гласит: tshad ma la rtog pa dang bral zhing bag chags grtan byung gi shes pa⁶⁰ (ibid. р. 133b, 2—3) Изначальную vasana в известном смысле можно счесть за абсолют, поскольку в буддизме функции теистического абсолюта творение (или рождение мира) + спасение разделены⁶¹ и приурочены к двум отдельным носителям: vasana⁶² и нирвана или Будда.

Ещё раньше Вы спрашивали меня о монгольском тексте некоторых сутр Nyayabindu. Я Вам его не присылал и должен просить извинения по поводу этой задержки, но я уверен и даже ручаюсь, что он ничего не может прибавить, т.к. представляет собою сокращение буквального перевода с тибетского; он может быть полезен для понимания текста только, если тибетский текст труден синтаксически. Вот образец монгольского перевода одной из сутр N.V. (II, 15)

[Нерасшифрованная строка параллельной тибетско-монгольской записи] (Монг. текст взят из М.[онгольского] Данжура, том се, р. 485b.)

Я не писал долго Вам, потому что думал в начале каждого месяца, что вот-вот смогу прислать что-нибудь законченное. Инстинктивно я осуществлял тот самый план работ, который изложен выше, но вполне отчётливо он предстал мне как единственно возможный лишь недавно. Подводя итог вышесказанному, я обращаюсь через Вас с просьбой к Монгольской комиссии о предоставлении мне продления командировки на срок до 1 марта 1929 года для окончания следующих работ, начатых мною и не могущих быть законченными до сих пор:

1. * Обзор литературы цанида в Монголии;
2. * Предметный указатель к библиографии Гелугпы по Лондол-ламе.
3. * Словарь буддийской философии по Yid kyi mun sel Зонкавы.
4. — Указатель монгольских терминов к Nyayabindu, Prajnyamula и др.
5. * Die Lehren der indirchen Materialisten nach tibetischen Quellen⁶³.
6. Alambanapariksha von Dignaga, herausgegeben und ubersetzt, mit dem Kommendar des Bstan-dar (Grundtext tibetisch, chinesisches und mongolisch)⁶⁴.

⁵⁶ Санскр.: непосредственное восприятие.

⁵⁷ Тиб.: саутрантика.

⁵⁸ Перевод с тиб.: «Это то правильное познание, которое является свободным от дискурсивности и безошибочным знанием».

⁵⁹ Тиб.: чигтаматринам.

⁶⁰ Перевод с тиб.: «Относительно правильного познания — знание, которое свободно от дискурсивности и с устойчивыми отпечатками (vasana)».

⁶¹ Например, yogavasistha, начало: yatah varvani bhutani pratibhanti... yatraivopashaman yanti: начало и конец — одно. (Прим. М.И. Тубянского).

⁶² Санскр.: (психические) отпечатки.

⁶³ Перевод с нем.: изучение индийских материалистов по тибетским источникам.

⁶⁴ Перевод с нем.: Алабанпарикша Дигнаги, редактирование и перевод, с комментариями Дандара (оригинальные тексты на тибетском, китайском и монгольском языках).

7. Nyayadvara von Dignaga, chinesischer Text, übersetzt und erklärt nach tibetischen Quellen⁶⁵.

8. Pancaskandha von Dignaga, tib. Text mit den Kommenter des or go chi bla ma und viersprachlichen Indices, herausgeg und übersetzt⁶⁶.

9. Vijnaptimatra nach den tibetischen Siddhanta's dargestellt⁶⁷.

Здесь работы, отмеченные *, почти готовы (нуждаются во внешней отделке). Работы, отмеченные «—», сделаны примерно наполовину. Работы не отмеченные находятся в стадии собирания материалов.

Кроме вышперечисленных, я выполняю ещё следующие работы: редактирую составляемые индексы к Mahavyutpatti⁶⁸ и Mkhas pa'i 'byungs gnas⁶⁹ и преподаю санскрит ламам, причём попутно перевожу Бюлера⁷⁰ на тибетский язык (переведено 15 лекций).

Отсюда есть возможность заказа книг непосредственно из Тибета, я хотел бы просить о предоставлении мне для этой цели некоторой суммы (примерно 300 руб.). Я предполагаю заказать сумбум Цзонкавы yab sras⁷¹ из Дашилхунбо⁷² и другие вещи. Было бы желательно мне в спешном порядке узнать Ваши desidераты⁷³. Монгольских изданий я привезу много.

Знаете ли Вы, что Рериха в Лхасу не пустили⁷⁴? Он провёл несколько месяцев неподалеку от Нагчу, а затем трудным путём проследовал в Индию; теперь... в Дели, где им построен буддийский храм и приглашено из Тибета 30 лам.

Теперь, когда характер и план моих работ выяснились, мне остаётся только ещё выяснить отношение к ним Академии; я хочу надеяться на благоприятный исход. В Университет, Институт и Азиатский музей я послал и посылаю прошения

⁶⁵ Перевод с нем.: Ньяядвара Дигнага, китайский перевод текста и объяснения в соответствии с тибетскими источниками.

⁶⁶ Перевод с нем.: Панчаскандха Дигнаги, тибетский текст с комментарием Оргчи-ламы, четырехязычный, с индексами, редактирование и перевод.

⁶⁷ Перевод с нем.: Виджняптиматра, как она представлена согласно тибетской сиддханте (истории философских школ).

⁶⁸ Махавьютпатти — санскрито-тибетский словарь буддийских терминов, включенный в тибетский Канон.

⁶⁹ Тиб.: «Источник мудрецов» — тибетско-монгольский терминологический словарь (XVIII в.).

⁷⁰ Речь идёт об учебнике Бюлера: Бюлер Г. Руководство к элементарному курсу санскритского языка (1923).

⁷¹ Тиб.: Полное собрание сочинений Цзонкапы с духовными «сыновьями».

⁷² Один из крупнейших монастырей Тибета, традиции Гелуг, рядом с г. Шигацзе, основан в 1447 году первым Далай-ламой. Являлся резиденцией Панчен-лам Тибета.

⁷³ Списки заказываемых Тубянским книг.

⁷⁴ Речь идёт о центральноазиатской экспедиции Н.К. Рерихов (1924—1928), которая хотела попасть на территорию Центрального Тибета, не имея официального разрешения, и была остановлена на северном плато Танг-ла.

о продлении отпуска. Вам я бесконечно благодарен за Ваши письма, которые Вы послали мне, несмотря на моё молчание, и за всё Ваше отношение ко мне. Одновременно я пишу С.(ергею) Ф.(ёдорови)чу (Ольденбургу) и Б.(орису) Я(ковлеви)чу (Владимирцову). Очень надеюсь, что мой план будет принят и что удастся теперь возобновить нормальные отношения с людьми, которые прерваны были в то время, как и я не знал, удастся ли мне что-нибудь сделать. Очень жду от Вас ответа.

Привет Екатерине Аполлинариевне.

Глубоко преданный Вам Мих[аил] Тубянский.

Привет от Нины Аркадьевны⁷⁵.

29.IX.1928

24 октября 1931 г.⁷⁶

Дорогой Фёдор Ипполитович!

Я очень огорчен тем, что Вы меня забыли. На мои письма ответов не было, Андрей Иванович [Востриков] тоже не ответил. На мои запросы относительно книжных дезидератов за всё время также не было никакого ответа.

Я здесь живу и работаю, в этом году надеюсь приехать в Ленинград. Хочу сообщить Вам, что я здесь нашёл довольно интересные монгольские тексты, а именно ряд переводов (ойратских), сделанных Цзая-пандитой⁷⁷, в том числе и полный перевод книги Будона⁷⁸, над которой работает Обермиллер. Кроме того, мне посчастливилось найти здесь и ряд санскритских текстов, например, полный рукописный текст Бодичарьяаватара⁷⁹, и, мало того, ряд неопубликованных текстов, а именно Gunaratnasamśayagāthā⁸⁰ — входящий в состав Ганчжура один из основных текстов Махаяны, в известном смысле исходный текст для Abhisamayālaṅkāra⁸¹, и в то же время представляющий собой сжатое изложение

⁷⁵ Тубянская (Бухарина) Нина Аркадьевна.

⁷⁶ СПб Ф АРАН. Ф. 725. Оп. 3, д. 218, л. 24—24а

⁷⁷ Иначе Зая-пандита (ок. 1599—1662) — ойратский (калмыцкий) просветитель, переводчик буддийских текстов, религиозный деятель, создатель алфавита «тодо бичиг» («ясное письмо») на основе старомонгольской письменности.

⁷⁸ Будон Ринчендум (1290—1364) — тибетский учёный, известный, прежде всего, своей «Историей буддизма».

⁷⁹ Полное название — Бодхисаттва чарья аватара (санскр.): «Введение в деяния Героев Пробуждения» — текст великого индийского буддийского учителя Шантидевы (691—743).

⁸⁰ Prajñā-paramitā-ratna-guṇa-saṃśaya — сводка по текстам Праджня-парамиты (Запрдельной мудрости), изложенная в стихах. По найденному М.И.

Тубянским в монастыре Манджушри-кит в Монголии тибетскому тексту была подготовлена публикация Е.Е. Обермиллера, воспроизводящаяся до наших дней.

⁸¹ Текст Майтреи-Асанги — комментарий к сутрам Праджня-парамиты (Запрдельной мудрости).

Asta-sahasrikaprajnap[aramita]⁸². Далее, я нашёл четыре оды Нагарджуны, почти совпадающие с Catuḥstava⁸³ (за исключением одной), вместе с ними и старинный тибетский перевод их, не вошедший в Данчжур. Далее я нашёл санскритский словарь (Коша), приписываемый Нагарджуне, который до сих пор должно быть не был найден; последнего обстоятельства я не мог проверить. Текст его немного попорчен, но вот, к примеру, вторая строфа вступительной молитвы, по ней Вы сможете определить, известен ли уже этот текст:

Ya devii stuyate nityam/ vivdhair dharmapariagaih/ sa me bhavatu jihvagre/
brahmaruupa sarasvatii.

Кроме того, есть ещё и несколько небольших тантрических текстов. Я слышал, что Bibliotheca Buddhica⁸⁴ прекратилась изданием. Означает ли это, что подобные находки не смогут быть опубликованы Академией?

Буду ждать Вашего ответа.

Преданный Вам М. Тубянский

Улан-Батор-хото, Монголия. Научно-Исследовательский Комитет

15. III. 1937 г.

Дорогой Фёдор Ипполитович!

Сразу же после Вашего отъезда я сделал несколько попыток повидаться с Горбуновым. В первый раз мне сказали: «позвоните через пару дней — сейчас занят», а на следующий раз: «Он сам Вас искал, но сейчас он болен, позвоните через пару дней». На третий раз: «Он только сегодня оправился и вышел в первый раз на работу, позвоните завтра». На четвёртый раз: «Он опять заболел, позвоните через пару дней». Это всё — совершенно буквально.

С другой стороны, интересно, что на заказное письмо, отправленное мной Самойловичу ещё до Вашего приезда, ответа до сих пор нет.

Что касается выписки книг, то мне очень важно было бы получить то, о чём я Вам уже писал: 1) Kanha et Saraha, «hauts mystiques», изд. Shagidullah (по бенгл., скр. и франц.), Париж, Kadnefus, 1929; 2) Bauddha Gan o Dohaа, по бенг. и скр., изд. Narapradaad Saastrii.

Относительно срока моего приезда в Ленинград, я смогу что-нибудь сказать только после свидания с Горбуновым.

С сердечным приветом, Преданный Вам Мих. Тубянский.

⁸² «Сутра Запредельной мудрости в восьми тысячах строфах», считается базовым, то есть наиболее ранним из длинных сутр Праджня-парамиты текстом (предположительно 1 в. до н.э.).

⁸³ Собрание из четырех гимнов (Локатита, Нираупамья, Ачинтья, Парамартха), приписываемое великому индийскому философу Нагарджуне.

⁸⁴ Bibliotheca Buddhica — научная серия буддологических публикаций, созданная С.Ф. Ольденбургом для издания оригинальных и переводных буддийских текстов. С 1897 по 1937 гг. было выпущено 30 томов (большинство в нескольких выпусках).

23.VII.1937 г.

Дорогой Фёдор Ипполитович!

Оказывается, перевод *Lankavaataarasuutra* существует: переводчик тот же Сузуки; издано в Лондоне (Routledge) в 1932 г., по-видимому, у нас он не получен до сих пор. Думается, что надо бы его выписать, тем более, что он имеет приложения, со ссылками на четыре китайских перевода, то есть детально обработан.

Двадцать шестого я буду в городе, постараюсь попасть к Вам около 1 ч. дня.

Ваш Мих. Тубянский

P.S. И что такое Tucci, «Studi Mahayanici»?»

Summary

Archives of M.I. Tubiansky

Preface, Notes and Preparing to Publication

by M.N. Kozhevnikova

Archives by M.I. Tubiansky (letters to R.I. Sheinman, acad. Th.I. Stcerbatsky and S.F. Oldenburg) concern three phases of his life: education at SPb university, different fields of professional activity at Petrograd-Leningrad, Mongolian period and last year at Leningrad. This collection of letters is an important source for description of his personality and scientific interests in the field of philosophy and oriental studies.

Key words: Archives of Orientalists IOM RAS, M.I. Tubiansky, Th.I. Stcerbatsky, S.F. Oldenburg.

М.И. Воробьева-Десятовская

**Языки и типы письма
как аспект изучения буддийской коллекции
индийского фонда ИВР РАН¹**

Статья посвящена аналитическому описанию языков, типов письма и способов оформления буддийских рукописей, сложившихся в рамках истории индийской рукописной культуры. На материале буддийской части индийского фонда ИВР РАН продемонстрирована органическая связь буддийского письменного наследия с предшествующими этапами развития искусства индийской рукописной книги в аспекте материала (пальмовый лист) и оформления. Установлена историко-культурная новация, привнесённая буддизмом: появление новых видов письма, приспособленных для записи текстов буддийского канонического корпуса.

Ключевые слова: индийский фонд ИВР РАН, буддийские рукописи, языки буддийского канона, индийские виды письма.

В Индии до изобретения книгопечатания рукописная книга была единственным средством передачи информации. Именно благодаря рукописям достижения индийской литературы и культуры дошли до наших дней. С древнейших времён индийская культура оказывала значительное влияние на соседние области — Среднюю и Центральную Азию, Тибет, Бирму, Юго-Восточную Азию, Дальний Восток. Это влияние проявилось и в области рукописной традиции этих регионов.

Историю индийской рукописной книги следует начинать с V в. до н.э. Однако древнейшие рукописи не сохранились, и вплоть до конца XIX в. учёные не имели в своём распоряжении ни одной рукописи, датированной ранее XI в.

Древнейшая из дошедших до нас индийских рукописей датируется I—II вв. н.э. За ней в хронологическом порядке следуют гильгитские и среднеазиатские рукописи, которые датируются V—VIII вв. Общее количество рукописей этого периода, найденных на территории Индии и за её пределами, в настоящее время легко может быть подсчитано. Это около 100 буддийских сочинений, найденных в Гильгите, — среди них и отдельные фрагменты, и целые тома, например «Виная» школы муласарвастивадинов, — а также немного рукописей, созданных на территории Индии, но найденных за её пределами. Среди них — пять значительных по объёму рукописей, насчитывающих от 70 до 150 листов, и около

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований «Буддийское историко-документальное наследие Южной и Юго-Восточной Азии в индийском фонде Института восточных рукописей РАН: состав и история коллекционирования». Проект № 13-01-00167.

100 фрагментов рукописей, в большинстве случаев — небольшого размера. Некоторые из этих рукописей ещё не изданы.

Согласно опубликованным сведениям и каталогам, индийские рукописи в настоящее время хранятся в 354 хранилищах и частных коллекциях. Общее количество только санскритских и пракритских рукописей этих хранилищ — не менее 100 тыс. единиц. Большинство из них датируется XVIII—XX вв. В Европе и Америке индийские рукописи сосредоточены главным образом в 30 хранилищах, в том числе в двух российских собраниях в Санкт-Петербурге — в Институте восточных рукописей РАН (ИВР РАН) и в Российской национальной библиотеке им. М.Е. Салтыкова-Щедрина.

В течение почти двадцати веков истории индийской рукописной книги рукописи создавались на многих языках, в них представлены различные виды письменностей. До наших дней сохранились уникальные буддийские рукописи на санскрите и пракритах, созданные на территории Северной Индии.

В истории рукописной книги в Индии есть значительные пробелы из-за отсутствия рукописей, написанных индийскими видами письма, датируемых ранее первых веков нашей эры. Индийские нарративные источники не содержат сведений о начале письменной традиции в Индии. Материалы, добытые английскими археологами под руководством Дж. Маршалла во время раскопок в Северной Индии в 1922 г., неожиданно открыли перед исследователями древнейшие страницы индийской цивилизации и позволили восстановить письменные памятники, предшествующие рукописной книге и отдалённые от неё тысячелетиями.

Древнейшие надписи, найденные на территории Северной Индии в 1920-х гг., относятся к периоду III—II тыс. до н.э. Они были созданы этносом, населявшим эти области до прихода ариев и оставившим следы высокоразвитой цивилизации. Эти надписи получили название протоиндийских. В настоящее время протоиндийские письмена обнаружены на значительной территории, охватывающей древнюю Саптасиндхаву (Хараппа, Рупар, Калибанган), долину Инда (Мохенджо-Даро, Чанху-Даро) и полуостров Катьявар (Лотхал). Протоиндийские печати и их отпечатки найдены также за пределами Индии — в Месопотамии (Ур, Лагаш, Умма, Киш) и Эламе (Сузы), что свидетельствует о наличии контактов между этими областями в глубокой древности.

Протоиндийское письмо отличается от всех известных древних видов письма, хотя и похоже на некоторые из них. Сходство объясняется природой всякого пиктографического письма: в рисунках предметов при всей их условности должно быть и сходство. Протоиндийские надписи долго не поддавались дешифровке. На первых порах исследователям удалось лишь определить пиктографический характер протоиндийской письменности и выделить повторяющиеся значки и группы знаков. Дешифровка затруднялась краткостью сохранившихся текстов, отсутствием билингв и невозможностью соотнесения письменности с каким-либо языком или даже группой языков.

Учёные всего мира по-разному пытались подойти к решению этой проблемы, используя уже накопленный опыт дешифровки других древних письменностей.

Автор исследования «The Indo-Sumerian Seals Deciphered» Л. Уодель, исходя из того, что между шумерами и носителями протоиндийской письменности существовали не только тесные торговые связи, но и большое языковое сходство, предпринял попытку читать протоиндийские надписи с помощью шумерского языка и нашел в них некоторые имена собственные ведических и эпических героев (Waddell, 1925).

В 1931 г. были опубликованы работы Прана Натха, который считал, что язык протоиндийских надписей — древний санскрит или пракрыты (Pran Nath, 1931(I), 1931(II)). Для дешифровки письменности он использовал более поздние памятники индийским письмом брахми, полагая, что в брахми зашифрованы те же символы, что и в протоиндийском письме. Пран Натх, а впоследствии С. Шанкарананда (Sankaranande, 1943—1944) и Б.М. Баруа (Barua, 1946) независимо друг от друга пытались также использовать при дешифровке тантрические символы.

Группе российских учёных удалось установить основной состав протоиндийских надписей. Это жертвенные надписи двух типов: 1) надписи на предметах, принесённых богомольцами в храм или святилище, например, надписи на сосудах и статуэтках; 2) надписи на священных реликвиях, розданных жрецами посетителям храма (и часто тут же изготовленных). Каменные пластинки-реликвии более раннего периода впоследствии были заменены штампованными глиняными табличками. По содержанию надписи состоят из имени (или титула) божества и календарного блока, указывающего время жертвоприношения.

Глиняные и каменные таблички Мохенджо-Даро и Хараппы в отличие от табличек, созданных в Египте, Двуречье и других областях Древнего Востока, нельзя рассматривать как книгу. Они, как видно из описания, служили узкопрактическим целям и были лишь прообразом каменных и глиняных книг Индии, которые до настоящего времени не обнаружены исследователями.

Что же произошло после гибели цивилизации Мохенджо-Даро и Хараппы? В истории индийской письменной традиции оказался огромный разрыв: с XVI—XV вв. до н.э., которыми можно датировать последние протоиндийские надписи, и до III в. до н.э., которым датируются самые ранние из известных в настоящее время письменных памятников индийскими видами письма — наскальные эдикты Ашоки. Перед нами — две разные системы письма, не связанные друг с другом, и между ними — почти 1200 лет, период, который не оставил ни одной надписи, ни одного письменного документа. Что послужило причиной отсутствия письменности? Бируни передаёт легенду о том, что индийцы забыли своё письмо, имели его в древности, но забыли и долго не могли вспомнить: «Наконец, Вьяса, сын Парашары, по божественному вдохновению вновь восстановил 50 букв индийского алфавита» (Бируни, 1963, с. 176). Нет никаких доказательств существования письменности у ариев, пришедших в Индию около середины II тыс.

до н.э. Известно только, что они вступали в контакты с древним миром Западной и Восточной Азии, который имел свои системы письма. Очевидно, арии не заимствовали письменность, созданную носителями цивилизации Мохенджо-Даро и Хараппы, хотя многие достижения протоиндийской культуры были приняты ими.

Достоверных данных о начале письменности у ариев, равно как и о начале самостоятельной литературной традиции, в настоящее время не имеется. Ряд западных исследователей относит границу гибели доарийской цивилизации к XIII—XII вв. до н.э. (Heine-Geldern, 1956, с. 136—140). Примерно к этому же времени относит создание древнейших гимнов «Ригведы» Т.Я. Елизаренкова (Елизаренкова, 1972, с. 12)². Согласно периодизации М. Мюллера, поздний слой комментариев к Ведам — брахманы — были созданы в VI—II вв. до н.э. Создание самих ведических гимнов он относит к XII—X вв. до н.э. (Müller, 1849, vol. 4, предисл.).

Кодификация трёх остальных Вед была завершена, очевидно, к VI—V вв. до н.э. (Елизаренкова, 1972, с. 21). Вероятно, к этому времени в связи с ростом городов и торговли, с развитием связей с другими государствами, с появлением первых государственных образований и развитием литературы появилась и потребность в письменности.

Ряд индийских исследователей в памятниках второй половины I тыс. до н.э. находит свидетельство существования письменности у ариев уже в этот период. Так, исследователь индийской палеографии Г.Х. Оджа обнаружил в комментарии на «Ригведу» «Айтарея-брахмане» (ок. IX в. до н.э.) названия групп *акшар*, которые объединяют в индийском алфавите группы звуков по месту их образования — *гхоша*: *мурдханья* (церебральные), *дантья* (дентальные) и др. Другой палеограф, А.Х. Дани, указывает, что в той же «Айтарея-брахмане» (5.32) священный слог *ом* описан как состоящий из комбинаций *акара*, *укара* и *макара*, то есть «знака а», «знака у» и «знака м» (Дани, 1963, р. 24).

Об интенсивном использовании письма задолго до нашей эры свидетельствуют упоминания «написанных» (*лекхья*) документов, подтверждающих право собственности на дом или участок земли, в одном из наиболее древних памятников индийского права — в «Дхармашастре» Васиштхи. О времени создания этой «Дхармашастры» точных сведений нет, известно только, что она старше «Дхармашастр» Манавы и Гаутамы и «Манусамхиты» и пользовалась наибольшим авторитетом среди священных книг вплоть до VIII в. Очевидно, она создавалась в период становления индийских школ, занимающихся толкованием священного и гражданского закона, и сосуществовала со школами толкования самих Вед (Bühler, 1898, р. 21—22). Р.К. Мукерджи приводит

² Ср. с точкой зрения Г.М. Бонгард-Левина, который датирует «Ригведу» концом II — первой половиной I тыс. до н.э. (Бонгард-Левин, 1962, с. 53; 1981, с. 15; Бонгард-Левин, Грантовский, 1983, с. 167; Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 21).

ряд примеров употребления слова *акшара* в «Ригведе», где оно может быть истолковано только как «буква» или «знак для слога», и ссылается на позднего комментатора «Ригведы» Шаяну, который объясняет встречающийся в гимнах «Ригведы» термин *ара* как остроконечный металлический карандаш или стило, которым «можно пронзить твёрдые сердца» (Mookerji, 1947, p. 28).

Однако наиболее достоверные данные о наличии письменности к V в. до н.э. исследователи почерпнули из грамматики Панини. Строго научная система изложения материала и ссылки на предшественников — грамматистов ведического периода, в трудах которых разработаны правила сочетания звуков и их изменений, убеждают в том, что письменность была известна индийцам и применялась ими, но, очевидно, в ограниченных масштабах.

В памятниках периода, предшествующего Панини, для обозначения всего написанного употребляются термины, образованные от корней *чхинд* «вырезать» и *ликх* «процарапывать» (*лекхья*, *лекха* «написанное», *лекхака* «тот, кто пишет»). Это, очевидно, следует рассматривать как свидетельство того, что в древний период для письма использовались твёрдые материалы, на которых приходилось процарапывать или вырезать надписи. У Панини впервые появляется для письма термин *липи*, а для обозначения того, кто пишет, — термин *липикара* и *либикара*. Г. Бюлер возводит *липи* к персидскому *дипи* «письмо» и делает вывод о том, что появление этого термина следует относить к 500 г. до н.э., когда Северо-Западная Индия входила в состав владений Ахеменидов (Bühler, 1898, p. 21–22).

О широком использовании письма в повседневной жизни Индии свидетельствуют такие памятники повествовательной буддийской литературы, как джатаки. Сцены из некоторых джатак представлены на барельефах ступ в Санчи и Бхархуте в сопровождении надписей письмом брахми. Памятники датируются периодом III–II вв. до н.э. В джатаках неоднократно упоминаются письма на «листах» — *панна*, которыми обмениваются цари, учителя со своими учениками, горожане. Упоминаются также письма-документы с личными печатями, долговые расписки в связках — *инапаннани*. В джатаках рассказывается о том, как надписи о важных событиях вырезались на золотых блюдах, часто — в стихотворной форме. На блюдах вырезались также максимы о необходимости следовать принципам нравственного поведения, завещания царям не отступать от справедливости и др. Есть упоминания о начальных школах, где обучали письму и арифметике (там же, p. 21).

К числу достоверных сведений о письме чернилами на хлопчатобумажных тканях и бересте относятся указания греческих историков, сопровождавших Александра Великого во время его походов в Индию (IV в. до н.э.) (там же, p. 21–22; Diskalkar, 1958, p. 65).

Непрерывная традиция надписей правителей засвидетельствована в Индии с III в. до н.э., с того времени, когда «любимец богов» Ашока приказал увековечить

чить свои деяния в надписях на скалах и колоннах на всей территории своих владений. Палеография этих надписей хорошо изучена.

С конца XIX в. индийской археологической службы было инициировано издание специальной периодической серии «Epigraphia Indica», в которой опубликованы почти все надписи, открытые к настоящему времени на территории Индии, Цейлона и отчасти Юго-Восточной Азии. В них представлены монументальные виды индийских письменностей, развивающихся по особым законам, предопределённым техникой исполнения — резьбой, выбиванием надписей на твёрдых материалах — и регионом. По ряду признаков здесь выделяются надписи Северной и Южной Индии, а внутри этих групп — восточные и западные надписи.

Все исследователи индийской культуры единодушно утверждают, что фиксация в письменности памятников литературы началась лишь в первых веках нашей эры. Действительно, древнейшие памятники индийской литературы, которые начали складываться в XV в. до н.э., дошли до нас только в поздних списках. Из свидетельств литературы явствует, что первая письменная фиксация Вед относится к VIII или IX в. (Altekar, 1934, p. 147). Об этом сообщает Бируни, посетивший Индию в начале XI в.: «...незадолго до нашего времени Васукра Кашмирский ревностно принялся за толкование Вед и передачу их через письмо» (Бируни, 1963, с. 142).

Древнейшие свидетельства о существовании рукописей «Махабхараты» относятся к началу VII в. В предисловии к критическому изданию текста «Махабхараты» В.С. Суктханкар указывает, что после завершения композиции огромный эпос в течение почти целого тысячелетия продолжал передаваться устно (Sukthankar, 1944, предисл.). Более ранние рукописи не сохранились в силу неблагоприятного индийского климата. Однако, как нам кажется, дело не только в этом. Попытаемся ответить на вопрос о том, почему письменность в Индии в течение длительного периода времени не использовалась для записи литературы.

Фундаментом, на котором в течение веков складывалась индийская цивилизация, была «Ригведа». Это — самый ранний памятник индоевропейского языка и литературы арийского мира. В течение следующего тысячелетия к «Ригведе» были добавлены ещё три Веды — «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа». Веды по форме изложения и по содержанию — сакральные и религиозные гимны, в которых запечатлены мифологические представления о мире древних ариев.

Науки, выделившиеся из Вед в довольно ранний период, первоначально были связаны с Ведами как вспомогательные дисциплины, необходимые для правильного и своевременного проведения жертвоприношений, правильной рецитации ритуальных текстов и т.д. Веды могли передаваться от учителя к ученику только устно. Араньяки — «лесные тексты» и упанишады — «тайные учения» ученик мог изучать только наедине с учителем (сам термин «упанишада» означает «подсаживание»: ученик садился рядом с учителем и слушал тексты, произносимые шёпотом).

Записывать ведические тексты считалось вплоть до VIII в. святотатством. В «Махабхарате» говорится, что за записи Вед карают в аду. Об этом же сообщает Бируни: «Брахманы читают Ведаы, не понимая их смысла, и точно так же обучаются им, перенимая один от другого... Они (индийцы — М.В.Д.) не считают дозволенным записывать Ведаы, так как их положено рецитировать на определённые распевы. Они избегают пользоваться пером, поскольку оно бессильно [точно передавать] и может добавить или опустить что-нибудь в написанном [тексте]» (Бируни, 1963, с. 141).

Начало письменной литературной традиции в Индии, по-видимому, следует относить к VI—V вв. до н.э. Хотя в нашем распоряжении нет ни одной рукописи этого периода и прямых указаний письменных источников, история индийской культуры показывает, что накопившееся к этому времени количество памятников литературы и важные изменения в социальной жизни общества, с одной стороны, а также расширение культурных контактов с соседними странами и ряд внешне-политических событий (вхождение Северо-Западной Индии в состав Ахеменидской державы, позднее — вторжение Александра Македонского), с другой стороны, должны были привести к записыванию и распространению всего, что создали индийцы к этому времени.

Проследить ранний период истории индийских письменностей, как сказано ранее, возможно только по надписям на скалах, камнях, стенах и колоннах, на металлических предметах — блюдах, вазах, кувшинах и т.д., на монетах и на камнях. Обнаруженные к настоящему времени надписи на глиняных сосудах и печатях, представляющие переходные типы письма между монументальным и рукописным видами, как и сами рукописи на пальмовых листьях, бересте, деревянных табличках, тканях, коже и бумаге, относятся к более позднему времени.

Древнейшими памятниками индийских письменностей продолжают оставаться наскальные эдикты Ашоки, которые датируются серединой III в. до н.э. Эдикты высечены двумя различными видами письма — *брахми* и *кхароштхи*. Изучение индийских письменностей началось западными и индийскими учеными лишь со второй половины XVIII в., когда были сделаны первые попытки дешифровки настенных надписей и монетных легенд-биллингв. Большой вклад в изучение индийской эпиграфики внесли такие ученые, как Дж. Принсеп, А. Каннингхэм, Дж. Флит, С. Конов, Р. Хёрнле, Е. Хульш и др. Индийская палеография стала объектом научного изучения в трудах таких ученых, как Г.Х. Оджда (Оджда, 1894), Г. Бюлер (Bühler, 1896; 1898); Р.П. Пандей (Pandey, 1957), А.Х. Дани (Dani, 1963), Дж. Бернелл (Burnell, 1878) и др. Благодаря этим исследованиям в настоящее время появилась возможность рассматривать письмо как часть культуры Индии, а каждую надпись — в связи со всеми остальными надписями, с развитием техники письма и с культурой региона, в котором она создана. Надёжное обоснование получили теории происхождения брахми и кхароштхи.

Как показал Г. Бюлер, брахми происходит от одного из видов северосемитского или арамейского письма. Это подтверждается как количеством знаков-букв (*акшар*) — 22 знака, из них три гласных и 19 согласных, — так и сходством отдельных знаков. Однако сходство это не такое уж ярко выраженное. Безусловно, брахми было не заимствованным письмом, а творческой переработкой арамейского материала. Самым главным отличием брахми от арамейского, на которое опираются все противники этой теории, является написание акшар слева направо. Брахми хорошо приспособлено к местной грамматической традиции и наверняка было создано индийскими пандитами. Когда это произошло — неизвестно. Сама палеография надписей Ашоки — многообразие вариантов написания отдельных акшар — позволила Г. Бюлеру высказать предположение, что к моменту составления надписей письмо брахми прошло уже длительный период развития (Bühler, 1898, p. 36).

Теория Г. Бюлера о происхождении брахми от арамейского письма вызвала и продолжает вызывать дискуссии. Уже во времена Бюлера существовала теория о происхождении брахми из финикийского письма, которая впоследствии была принята в трудах Д. Дирингера (Diringer, 1947, p. 195–221). Финикийский алфавит из 22 букв ещё с IX в. до н.э. применялся для записей арамейского языка, арамейское канцелярское письмо представляет собой несколько переработанное для ускорения записей финикийское письмо. У Г. Бюлера были все основания считать, что за образец брахми было принято именно это канцелярское письмо, распространенное на территории Северо-Западной Индии в ахеменидское время.

Был сделан также ряд попыток вывести акшары брахми из протоиндийской письменности, однако никому не удалось продемонстрировать это достаточно убедительно. На роль создателей письменности брахми претендуют джайны, которые объявляют её творцом легендарного ведического риши Ришабхадеву. Они опираются на две древние джайнские сутры, которые упоминают «письмо бамбхи» (совр. брахми): в «Самаваянга-сутре» бамбхи перечислено среди других 46 алфавитов-*матрикакшара*; в «Бхагавати-сутре» текст начинается с формулы славословия *намо бамбхие ливие*. Однако обе сутры, так же как и две джайнские надписи, открытые Г.Х. Одждхой, одну из которых он датировал 527 г. до н.э., а другую — 184–148 гг. до н.э., по палеографии могут быть отнесены только к концу I в. до н.э. — началу I в. н.э. Логичнее связывать название письменности с именем бога Брахмы, который, согласно брахманской традиции, является её легендарным творцом. Кстати, буддисты не претендуют на изобретение брахми, хотя в «Лалитавистаре» — сакральной биографии Будды, — текст которой сложился на рубеже нашей эры (переведена на китайский язык в 308 г.), письмо брахми наравне с кхароштхи указано среди «64 липи» («64 видов письменности») (Gopal, 1978, p. 711–726).

Обучение грамоте велось с помощью деревянных дощечек *пхалака*. В той же «Лалитавистаре» сохранился рассказ о том, как царевич Сиддхартха (будущий

Будда) пришёл в школу, и ему дали дощечку из сандалового дерева и золотой карандаш (Bühler, 1898, р. 6, 15). Интересные сведения об обучении письму приводит в «Путешествии на Запад» Сюань-цзан (VII в.). Он рассказывает о специальных табличках *сиддхаматрика*, состоящих из «двенадцати слогов». Г. Бюлер отождествил эти таблички с известными в индийской литературе табличками *барасакхади*, или *баракхади* (санскр. *дवादасакшари*) «[собрание] с двенадцатью акшарами». Таблички построены по принципу сочетания каждой согласной индийского алфавита с двенадцатью гласными: *a, ā, i, ī, u, ū, ṛ, ḷ, e, ai, o, au*. В начале таблички шла формула благопожелания — *om namaḥ сиддхам* «Да будет благо, ом!». Отсюда название таблички *сиддхаматрика* или *сиддхакишарасаманья* — «алфавит, которому предшествует слово сиддха» (там же, р. 30).

Для истории брахми важен и другой факт, приведённый Г. Бюлером. В период Маурья в индийском алфавите брахми насчитывались те же 12 гласных, что и в VII в., без *ṛ* и *ḷ*. Это подтверждает нумерация колонн в пещерном храме Махабодхи, открытом А. Каннингхэмом: 22 колонны — по 11 с северной и южной стороны — пронумерованы начальными акшарами алфавита брахми [Bühler, 1898, с. 31].

Письмо брахми в ходе эволюции в VII—VIII вв. в отдельных регионах Индии начало приобретать особые характерные черты, которые позволили А.Х. Дани выделить четыре главных региональных типа: 1) надписи Северной Индии; 2) надписи Гуджарата, Раджастхана и Центральной Индии; 3) надписи Декана; 4) надписи Южной Индии (Dani, 1963, р. 108—113). Они подразделяются на ряд подтипов, каждый из которых сыграл свою роль в истории индийской письменности, развившись в один из видов письма современной Индии. С региональными типами брахми, определёнными А.Х. Дани, в основных чертах совпадают названия тех разновидностей письма, которые выделил в начале XI в. Бируни. Он упоминает 11 письменностей, из них три — ардханагари, малвари и сайндхава, которые, согласно его изложению, были распространены в Бхатии и Синдхе, нам почти неизвестны, эпиграфических памятников из этих районов в распоряжении исследователей пока нет. Письмо бхайкшуки, которое, судя по описанию Бируни, пользовалось распространением в Одантапуре в Бихаре, в области, прославленной своим буддийским монастырём, очевидно, как и сообщает Бируни, было особым типом письма, применявшимся местными буддистами. Гаури (или гауди), лари (или лати, т.е. катхьявади), карната, андхри и дирвари (т.е. дравиди) легко могут быть отождествлены с письменностями современной Индии. Трудности возникают только с определением двух письменностей — сиддхаматрика и нагари. Письмо сиддхаматрика, по Бируни, употреблялось в Кашмире, Мадхьядеше и Варанаси. Оно, очевидно, идентично письму кутила, упоминаемому Флитом и Бюлером. Но около X в. сиддхаматрику заменило письмо нагари в долине Ганга и письмо шарада в Кашмире (Бируни, 1963, с. 176).

Таким образом, брахми дало начало почти всем современным письменностям Индии.

Другой вид письма, пользовавшийся распространением в древней Индии, — кхароштки. Старейшие из известных надписей этим письмом — эдикты Ашоки в Мансехре и Шахбазгархе. Как и брахми, кхароштки возникло на основе арамейского письма, но в отличие от него сохранило значительно больше сходства со своим прототипом. Направление письма — справа налево. Многие акшары по начертаниям сближаются со знаками арамейского письма 500—400 гг. до н.э. (Bühler, 1898, p. 100). За происхождение кхароштки из арамейского письма впервые высказался А. Каннингхэм (Cunnigham, 1877, предисл.). Г. Бюлер развил его точку зрения и показал, что эта письменность возникла в арамейской канцелярии во время вхождения Северо-Западной Индии в державу Ахеменидов. Наиболее вероятно, что кхароштки было введено в употребление в годы правления Дария I (522—486 гг. до н.э.) (Bühler, 1898, p. 94). По составу акшар кхароштки может отражать только санскрит или пракрыты, поэтому его следует считать чисто индийским видом письма. Это принципиально для понимания истории индийской рукописной культуры. Происхождение кхароштки было обусловлено необходимостью общения сатрапов Ахеменидской державы с местной индийской администрацией. Поэтому Г. Бюлер называет кхароштки алфавитом не брахманов, а клерков. Для самого слова «кхароштки» предлагалось несколько этимологий. Наиболее вероятным представляется толкование Х. Бейли: санскр. *kharoṣṭhi* > древнеиранск. *θšagra-piṣtra* «имперское письмо» (Bailey, 1978, p. 103). Г. Бюлер считал, что название письма происходит от имени его создателя и этимологизируется как «ослиная губа» (Bühler, 1898, p. 113).

Центром распространения письменности кхароштки была Северо-Западная Индия: Гандхара и Таксила. Однако надписи кхароштки найдены также в Матхуре, где в основном было распространено письмо брахми, в Патне и в Афганистане.

Помимо Афганистана за пределами Индии письмо кхароштки было обнаружено на монетах греческих правителей Бактрии. В начале XX в. большое количество документов письмом кхароштки на деревянных табличках, коже и бумаге было обнаружено в Центральной Азии — Нии и Крорайне.

Пальмовый лист (санскр. *pattra*) дал название листу рукописи, листу книги, листу бумаги и, наконец, в современной Индии — газете. В палийских джатаках этим термином (в палийской форме *панна*) обозначается используемый в быту и для официальных документов материал для письма. Из этого можно заключить, что в Южной Индии, где произрастают пальмы и где складывался буддийский палийский канон, позже обретший письменную фиксацию на Цейлоне, на пальмовых листьях писали с древнейших времён. Пальмовый лист следует рассматривать как традиционный индийский материал для письма, а форма рукописи на пальмовых листьях была взята за образец древней индийской книги. О таких книгах упоминает Бируни. Он рассказывает, что в Южной Индии пишут на

пальмовых листьях и называют их *тари*. Книги из этих листьев связывают ниткой, продевая её через дырку в середине каждого листа (Бируни, 1963, с. 175).

В литературе встречаются названия трёх видов пальм, листья которых употреблялись для изготовления рукописей: 1) пальма *Corypha taliera*. Листья тонкие, с крепкими фибрами, шире и прочнее, чем листья других пальм, которые использовались для переписки санскритских рукописей. Возраст санскритских рукописей, написанных на этих листьях, исчисляется в 500–600 лет (Gough, 1878, р. 17). Их иногда заменяли листья пальмы *Coripha eleta*; 2) пальма *Borassus flabelliformis*, инд. *тала-пата* или *тада-тала*; 3) пальма *Corypha umbraculifera*, инд. *тади-тали* (Bühler, 1896, р. 89).

Приготовление листьев для письма — длительный процесс, хотя и несложный. Листья всех пальм сначала хорошо просушивают на солнце, затем долго варят или вымачивают в воде. После этого их снова просушивают, разрезают на полосы нужных размеров и полируют камнем или раковиной (Gough, 1878, р. 17).

Приготовленные для письма пальмовые листья обычно уже и длиннее, чем берестяные. Пальмовый лист — блекло-жёлтого цвета, он никогда не подкрашивается и не графится, направляющими при письме служат его прожилки. В центральной части листа ближе к левому краю обычно остаётся квадрат без текста, в котором проделывают круглое отверстие для брошюровки. Если листы очень длинные, таких отверстий делают два — с левого и правого края. Согласно предписаниям тантр, дырки должны быть пробиты, а не прорезаны ножом или прожжены. В некоторых рукописях (особенно часто — бенгальских) квадраты без текста оставлены, а дырки не пробиты. Листы заполняют текстом с двух сторон, по тому же принципу, что и в рукописях из бересты. На левом поле лицевой стороны имеется пагинация цифрами. Книга листается сверху вниз. Готовая книга зажимается между двух крепких досок, на которых закрепляются шнуры, предназначенные для брошюровки. Концы шнуров обычно украшаются бусинками или дешёвыми самоцветами. Обрезы некоторых рукописей покрыты позолотой.

Упоминаемые в «Грихьясутре» под названием *маши* (пали *маси*) чернила, очевидно, были предназначены для письма на пальмовых листьях (Bühler, 1896, р. 91). До нас дошёл только более поздний рецепт. Основой чернил для письма на пальмовых листьях служил сок растения *кесурте* (*Verbesina scandens*), который смешивался с отваром из киновари (*алта*). Эти чернила отличались очень высоким качеством, глубоко проникали в ткань листа и не смывались. Чернила на более новых рукописях, как правило, выцветают быстрее. Чернилами написаны главным образом рукописи, изготовленные в Бенгалии. На юге текст обычно процарапывали, краску же втирали не сразу, а при чтении, каждый раз подновляя текст. Очевидно, процарапывать акшары было удобно только по свежеприготовленному листу. Поправки и дополнения на полях в процарапанных рукописях обычно сделаны чернилами.

В качестве пишущего инструмента издавна использовались металлические палочки с заостренным концом. Индийские исследователи считают, что такие

палочки упоминаются уже в «Ригведе» под названием *ара*. Лучшим металлом для палочек индийская традиция объявляет золото. Однако на практике золотые палочки, вероятно, употреблялись только при дворах индийских правителей.

Значительные по размеру книги на пальмовых листьях хранили в обёртках из пёстрых тканей, иногда — в специально расшитых тканях. Книги маленького формата увязывали по нескольку штук в один кусок ткани или платок. Джайны иногда помещали свои рукописи в мешочки из белой хлопчатобумажной ткани и затём клали в небольшие металлические или деревянные ящички (Ghurye, 1950, p. 31).

Древнейшие рукописи на пальмовых листьях до нас не дошли. Старейшая из известных рукописей на пали датируется XIV в. — это «Каммавача», написанная сиамским письмом, которая хранится в Адьярской библиотеке (Мадрас). Из санскритских рукописей на пальмовых листьях письмом брахми самыми старыми следует считать незначительные фрагменты, хранящиеся в турфанской коллекции рукописей в Германии и в собрании ИВР РАН. Они датируются кушанским периодом (первые века нашей эры). Большой интерес представляет также буддийская рукопись «Аштасахасрика-праджняпарамиты», которая была переписана в 994 г. в Наланде писцом Кальянамитрой Чинтаманикой. Письмо рукописи — кутила, язык — санскрит. В настоящее время она хранится в библиотеке Азиатского общества в Калькутте. Судя по колофону, годом раньше тот же переписчик в Наланде переписал другую рукопись, аналогичную этой, которая хранится в библиотеке Кембриджского университета.

Традиция письма на пальмовых листьях была жива ещё в XIX в. в Ориссе, Бенгалии, на дравидийском Юге, на Цейлоне. В Бенгалии широко было развито производство рукописей-амулетов на пальмовых листьях.

Ценнейшие рукописи на пальмовых листьях имеются в российских собраниях. В индийском фонде ИВР РАН хранятся два календаря на пальмовых листьях, выполненные бенгальским письмом, которые датируются началом XIX в.: первый — на 13 листах, размером 27 x 3 см, по 3—5 строк с каждой стороны (Миронов, 1914, № 314), второй — также на 13 листах, размером 27 x 4 см, по 4 строки с каждой стороны (там же, № 316). Календари были привезены в Россию Г.С. Лебедевым. Значительная по объёму (419 листов, размер 51,5 x 3 см) рукопись пураны, переписанная в Бенгалии, датируется 1762 г. (там же, № 46). Из буддийских рукописей сингальским письмом в ИВР РАН хранится «Милиндапаньха» на языке пали. Это — довольно длинные листы, 56 x 6 см, с убористо написанным текстом — по восемь строк с каждой стороны. По всей вероятности, рукопись следует датировать XVIII в. (там же, № 453). Южноиндийские небуддийские рукописи представлены в ИВР РАН коллекцией тамильских рукописей, среди них — тамильские сочинения на сюжеты «Рамаяны» и медицинские сочинения. Есть также несколько не определённых рукописей, написанных южноиндийскими видами письма.

В Российской национальной библиотеке хранятся семь рукописей на пальмовых листьях, очевидно, XVIII в. Почти все поступили в библиотеку в начале XIX в. и были описаны Б. Дорном. Среди них — четыре рукописи письмом телугу (Миронов, 1918, № 1, 18, 42, 55), две рукописи письмом телугу и тамильским и одна рукопись более позднего поступления сингальским письмом (там же, № 64, 42А).

В течение долгого времени считалось, что бумага появилась в Индии только после мусульманского завоевания (Bühler, 1896, p. 93).

Трактат по составлению письма «Прашастипракашика» (XI в.) свидетельствует о том, что в период его составления бумага, безусловно, уже широко применялась в быту: инструкция по расположению текста и его иллюминированию могла иметь отношение только к бумажному листу. Однако надёжных свидетельств употребления бумаги для письма в Индии в домусульманский период до настоящего времени не обнаружено. Лишь открытие в 1931 г. собрания буддийских рукописей, замурованных в ступе в Гильгите, позволило с уверенностью сказать, что в V—VI вв. бумагу широко использовали для переписки буддийских сочинений³. Хорошее качество найденной бумаги — мелкая сетка, ровная, гладкая поверхность, не утративший первоначальной свежести вид (чуть подкрашенные желтоватые листы с чётким, каллиграфически написанным текстом) — всё это свидетельствует о высоком уровне рукописного дела.

Кашмир (где и обнаружен гильгитский клад) был, по-видимому, крупным центром переписки рукописей и производства бумаги. И в более поздний период, после завоевания этих областей мусульманами, Кашмир славился своим бумажным производством и изготовлением папье-маше. Об этом свидетельствуют вполне достоверные мусульманские и индийские источники. Однако до сих пор неизвестно, когда было начато производство бумаги.

Гильгитские рукописи продолжают оставаться самыми старыми из известных рукописей на бумаге. Все остальные — не старше XI в. Наиболее старые из них были найдены в Непале в конце XIX в. Четыре рукописи XI—XII вв. письмом брахми и бенгальским содержат тантрические тексты (самая ранняя из них датируется 1026 г.). Рукопись 1073 г. письмом брахми сохранила неизвестный ранее комментарий на буддийское сочинение «Бодхичарьяватара». Большую историко-культурную ценность имеет полная копия знаменитого санскритского словаря «Амаракоша», выполненная письмом невари в 1185 г. (Shastri, 1893, p. 245—255).

³ Сведения о том, как высоко ценилась бумага в Центральной Азии в указанный период и позже, в годы тибетского господства в Восточном Туркестане (вторая половина VIII — первая половина IX в.), приводит Ф. Томас (Thomas, 1927, с. 839—843). Бумага выдавалась переписчикам при монастырях по счёту, за её порчу полагался штраф. В качестве подарка представителям местной администрации подносили рулон бумаги. По всей вероятности, в Северо-Западной Индии и в Кашмире, где произрастал хлопок, в первые века нашей эры было налажено собственное производство бумаги.

Индийские каталоги называют также рукопись «Бхагавата-пураны», написанную на санскрите письмом брахми переходного типа, которая датируется 1124 г. Рукопись хранится в библиотеке Санскритского университета в Бенаресе. Г. Бюлер упоминает о том, что самая старая виденная им рукопись на бумаге — это рукопись из Гуджарата 1223–1224 гг. А.Е. Гаф сообщает о другой старой рукописи — копии «Бхагавата-пураны» 1310 г., которая хранится в частном собрании в Бенаресе. Самая старая рукопись на бумаге из собраний Пуны — медицинский трактат «Чикитсасарасамграха». Это рукопись письмом деванагари на санскрите, которая датируется 1320 г.

Из индийских буддийских рукописей на бумаге, хранящихся индийском фонде ИВР РАН, самой старой является санскритская рукопись «Бхаванаграммы», написанная непальским письмом (XIV в.) (Камалашила, 1963). Джайнская рукопись на бумаге письмом деванагари из Российской национальной библиотеки согласно колофону датируется 1430 г. (Миронов, 1918, № 186). Большинство джайнских рукописей, хранящихся в РНБ, по определению Н.Д. Миронова, относятся к XVI–XVII вв. Старейшая джайнская рукопись письмом деванагари в собрании ИВР РАН датируется XVI в. Дата переписки другой рукописи письмом деванагари — грамматического сочинения — 1673 г. В 1699 г. была переписана рукопись ещё одного грамматического сочинения — бенгальским письмом (Миронов, 1914, № 173, 208, 225). Все остальные рукописи на бумаге из коллекции ИВР РАН — XVIII–XIX вв. Аналогичное положение наблюдается и в других хранилищах индийских рукописей в Индии и Европе.

Бумаге было суждено вытеснить из употребления все традиционные индийские материалы для письма ещё до начала книгопечатания. В Индии не было известно книгопечатание методом ксилографии. В то время, когда в Центральной Азии, Китае и Тибете с IX в. буддийские сочинения размножались с помощью ксилографии, в Индии продолжали переписывать тексты от руки. Буддийские паломники ехали в Индию за рукописями и увозили изготовленные для них списки. Начало производства бумаги, безусловно, упростило процесс тиражирования текстов и способствовало увеличению количества рукописей, находящихся в обращении. Листы бумаги позволяли также разнообразить форму рукописей.

Первые книги на бумаге стали изготавливать в традиционной индийской форме — потхи. Для брошюровки продолжали проделывать отверстия в левой части листов, через которые продевали шнур. Рукопись по-прежнему заключали между двух досок. Однако вскоре для письма появились листы двойного формата, которые перегибали посередине, вдоль расположения строк. Каждую половину листа заполняли текстом обычным способом, листы же скрепляли вдоль верхнего края. Так верхний край рукописи превратился в корешок книги. Книгу листали снизу вверх, для чтения не нужно было каждый раз распускать шнур. Позднее, очевидно, под воздействием мусульманской книги, появился способ брошюровки листов с левого края. Это привело и к изменению формы книги: длинные листы неудобно переворачивать справа налево. Поэтому длина листов стала сокра-

щаться, а их высота — увеличиваться. Индийская книга приобрела форму альбома, где длина страниц всё же больше высоты (Зограф, 1960, с. 9). В конце концов индийская рукописная книга по форме уподобилась европейской книге-кодексу. Книгу стали переплетать по европейскому образцу в кожу и материю. Производились и книги-рукописи карманного формата, рукописи-гармоники, рукописи-амулеты, рукописи-свитки. Последний тип мог возникнуть под влиянием китайского в первой половине I тыс., но мог быть и своим собственным изобретением — эта форма логично вытекала из удобства хранения и перевозки рукописи на бумаге, не очень большой по размеру.

О приготовлении бумаги для переписки рукописей известно только из поздней традиции. Поскольку основным бичом бумаги в Индии были плесень — так называемая «серебряная рыба» — и насекомые, обработка бумаги была направлена на то, чтобы предохранить рукопись от этих двух зол. Обычно местная бумага для рукописей — слегка желтоватого цвета. Это происходит потому, что она обрабатывается жёлтым мышьяком и эмульсией из тамариндовых семян. В Кашмире была распространена белая бумага: её пропитывали белым мышьяком и растительным клеем из особой разновидности акации. Клей и эмульсия из тамариндовых семян необходимы для того, чтобы сделать поверхность грубой бумаги индийского производства гладкой и удобной для письма. После обработки клеем бумагу полировали ракушками. В современной Индии бумагу для записей часто покрывают жидкой рисовой кашцей. Такая бумага не годится для длительного хранения, так как она привлекает насекомых и легко отсыревает. Мышьяк, который используют для пропитки бумаги, предохраняет её от насекомых.

Рукописи типа потхи имеют стандартный размер — от 20 до 30 см в ширину и около 10 см в высоту. Листы носят следы графления: слева отчерчены поля, отверстия для брошюровки обведены кружочками, проведены строчки. В старых рукописях (XIV—XVI вв.) графление тонкое, едва заметное, как правило, сделано свинцовой палочкой. Более поздние (XVII—XIX вв.) рукописи разграфлены чернилами или тушью. Иногда для графления использовали транспаранты — специальные дощечки с чётко прорезанными строчками. Эти дощечки плотно прижимали к листу и клали под пресс. Отпечатки графления оставались на бумаге. Графление имеет место и в рукописях-кодексах.

При переписке рукописи экономили место — отголосок тех времен, когда бумага стоила дорого. Между главами и разделами никогда не оставляли промежутка. Если глава кончалась на половине строчки, следующая начиналась тут же, или строчку заполняли повторяющимися именами божеств и словом *шри* «счастье». Так, например, оставшуюся после колофона часть строки в рукописях № 264 и 365, хранящихся в ИВР РАН (Миронов, 1914), переписчик заполнил именем Рама, повторив его по четыре раза; а в рукописи № 112 строчка дописана текстом *шри Рама джай, Рама джай, Рама, шри Рама* — «Победа шри Рама, победа Рама, Рама, шри Рама!»

Существовали особые правила расположения в рукописи текста с комментарием. Основной текст крупными буквами помещался в центре листа. Комментарии к нему — мелкими буквами сверху и снизу. Такое расположение называется *тривалли* «три слоя, три складки». При этом соблюдалось обязательное правило: весь комментарий к приведённому тексту нужно было расположить на этом же листе. Образцы такого расположения представлены в рукописях, хранящихся в ИВР РАН. Так, например, в «Гитаговинде» комментарий Винамалидаса занимает верхнюю и нижнюю часть листа, а цитата из «Гиты» — центральную часть (там же, № 154, 266).

Рецепт чернил для бумаги тоже сохранился только поздний, хотя, судя по компонентам, он должен отражать более старую традицию. Чернила изготавливались из смеси отвара поджаренного риса с ламповой сажой, затем туда для блеска добавляли немного сахара или сока растения кесурте.

Приготовление чернил этим способом требовало большой затраты времени. Ламповую сажу в течение нескольких дней нужно было растирать в ступке, пока она не превращалась в пасту, иначе она не соединится с рисовым отваром и будет плавать на поверхности. Иногда к этой смеси добавляли отвар плода миробалана (*emblic myrobalan*) (Gough, 1878, p. 18). Сходный рецепт с указанием пропорций приведён на последнем листе рукописи «Адигрантхи» («Изначальной книги») сикхов, переписанной в Северо-Западной Индии в начале XIX в. и хранящейся в ИВР РАН (Зограф, 1960, № 141). Основной компонент чернил — ламповая сажа. Есть указание, что берётся «дальняя сажа» (т.е. наиболее легкая, осевшая в верхней части стекла). Сажу (одну часть) в течение 20 дней растирают в медном сосуде. Далее берут по одной части камедь и клей из растения *кикар* — вида акации, добавляют по одному рати (т.е. $1/8$ г) ляпис-лазури и золота и «воду из Биджесара» (очевидно, имеется в виду какой-то местный источник). Чернила готовят в медном сосуде и размещивают палочкой из акации *кикар*.

Начальные акшары глав, разделов выделялись красными или жёлтыми чернилами. Для этой цели употреблялись киноварь или чернила, смешанные с ней. При исправлении ошибок неправильно написанные слова замазывались особым составом с основой из растительной смолы, бумага подсушивалась, и по загрунтованной поверхности писали вновь. В тексте ничего не зачёркивали. Пропущенные слоги и слова обычно выносили на поля, на месте пропуска под строкой ставился косой крест. Такой же крест ставился под слогом или словом, повторенным по ошибке.

Проведённое палеографическое обследование буддийской части индийского фонда ИВР РАН показало, что рукописи, атрибутированные как буддийские, весьма неоднородны в хронологическом, географическом (ареал происхождения) отношении и по типу письма. Исходно индийский материал — пальмовый лист — придавал несомненное историко-культурное своеобразие форме индийской рукописной книги. Виды письма на языке пали, представленные в буддийских рукописях из индийского фонда ИВР РАН — кхмерское, бирманское, сингальское —

являются показателем распространения буддийского канона тхеравады в культурный регион Юго-Восточной Азии. Санскритские рукописи, записанные деванагари и невари, характеризуют иной — северный — вектор распространения буддизма махаяны через Непал в центральноазиатский культурный регион.

Таким образом, обследование рукописного наследия буддизма как органичной части индийской книжной культуры — перспективный путь реконструкции исторических судеб буддийского канона в процессе продвижения буддийского учения за пределы Индостана.

Литература

Бируни Абурейхан. Избранные произведения. Т. 2. Индия. Пер. А.Б. Халидова и Ю.Н. Завадского, коммент. В.Г. Эрмана и А.Б. Халидова. Ташкент, 1963.

Бонгард-Левин Г.М. Некоторые проблемы этнокультурной истории народов Индостана в I—III тыс. до н.э. // Узловые проблемы истории Индии. М., 1981.

Бонгард-Левин Г.М. Харашпская цивилизация и «арийская проблема» // Советская этнография. 1962. № 1.

Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. М., 1983.

Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985.

Зограф Г.А. Описание рукописей хинди и пенджаби Института востоковедения. М., 1960.

Миронов Н.Д. Каталог индийских рукописей Российской Публичной библиотеки. Пг., 1918.

Миронов Н.Д. Каталог индийских рукописей. Вып. 1. Пг., 1914 (Каталоги Азиатского Музея Имп. Академии наук. Вып. 1).

Ригведа. Избранные гимны. Пер. Т.Я. Елизаренковой. М., 1972.

Alkekar A.S. Education in Ancient India. Benares, 1934.

Bailey H.W. A Half-Century of Irano-Indian Studies // Journal of the Royal Asiatic Society. 1978. № 2.

Barua B.M. Indus Script and Tantrik Code // Indo-Iranica. Vol. 1. Calcutta, 1946.

Bühler G. Indische Palaeographie. Strassburg, 1896.

Bühler G. On the Origin of the Indian, Brāhma Alphabet. Strassburg, 1898.

Burnell A.C. Elements of South-Indian Palaeography. II. London, 1878.

Cunningham A. Inscriptions of Asoka. Vol. 1. Calcutta, 1877. (Corpus Inscriptionum Indicarum).

Dani A.H. Indian Palaeography. Oxford, 1963.

Diringer D. The Alphabet. London, 1947.

Diskalkar D.B. Materials on Which Indian Epigraphical Records Were Incised. JIH. 1958, vol. 36, pt. 1.

Gopal L. Did Brāhmī Script Originate with the Jains? // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Diamond Jubilee Volume. Poona, 1978.

Gough A.E. Papers Relating to the Collection and Preservation of the Records of Ancient Sanskrit Literature in India. Calcutta, 1878.

Heine-Geldern R. The Coming of the Aryans and the End of the Harappa Civilization // Man. 1956. Vol. 56, Oct.

- Mookerji R.K.* Ancient Indian Education. London, 1947.
Pandey R.P. Indian Palaeography. Pt. 1. Varanasi, 1957.
 Rig Veda Sanhita. The Sacred Hymns of the Bharmans. Ed. by *Max Müller*. Vol. 1–6. London, 1849–1875.
Sankaranande S. The Rigvedic Culture of the Prehistoric Indus. Calcutta, 1943–1944.
Shastri H.P. On a New Find of Old Nepalese Manuscripts // Journal of Asiatic Society of Bengal. 1893. Vol. 62.
Sukhthankar V.S. Critical Studies in the Mahabharata. Bombay, 1944.
Waddell L.A. The Indo-Sumerian Seals Deciphered. London, 1925.

Summary

M.I. Vorobjova-Desiztovskaya

Languages and Writing Systems as a Studies' Aspect of the Buddhist Collection in Indian Found IOM RAS

An article deals with original writing tradition evolved and developed in India. Author demonstrated that tradually it spread over the coutries of the Indian culture region, mostly via Buddhism. Among the variety of Indian writing systems historical priority belongs Stated, that of brahmi used for putting down Sanskrit texts, and pali associated with southern Buddhism. Main types of Indian manuscripts (materials, writing tools and design) were demonstrated on the base of Indian manuscript collection of IOM RAS.

Key words: Indian manuscripts collection of IOM RAS, Buddhist manuscripts, languages of the Buddhist canonical texts, Indian writing systems.

Е.П. Островская

Буддийское рукописное историко-документальное наследие северной и северо-западной Индии в составе индийского фонда ИВР РАН¹

Статья посвящена истории коллекционирования и составу буддийских рукописей, хранящихся в индийском фонде ИВР РАН. Особое внимание уделено письменным памятникам буддизма на санскрите в составе этой коллекции. Установлено историко-культурное и источниковедческое значение буддийской части индийского фонда ИВР РАН на основе исследования структуры письменного наследия северного буддизма древней и раннесредневековой Индии. Рукописи охарактеризованы в аспекте их содержания и места в составе буддийского канонического корпуса и постканонической литературы.

Ключевые слова: буддизм, буддийские рукописи, Индия, индийский фонд ИВР РАН.

Азиатский музей, созданный в 1818 г., явился первым в мире специализированным востоковедным учреждением, предназначенным для хранения и изучения восточных манускриптов и старопечатных изданий. До того времени индийские рукописи, подобно прочим восточным манускриптам, коллекционирование которых началось в XVIII в., накапливались и хранились в Кунсткамере, Библиотеке и Конференц-архиве Академии наук. В 1818 г. все находившиеся в этих хранилищах восточные манускрипты были переданы Азиатскому музею, поскольку основное направление деятельности данного учреждения состояло в их научной обработке, исследовании и подготовке письменных памятников к изданию.

Первоначальная классификация полученных Азиатским музеем материалов осуществлялась по признаку регионально-географической историко-культурной принадлежности. Наличный массив восточных манускриптов был разделён на ряд собраний, характеризующих в той или иной мере письменное наследие отдельных историко-культурных регионов. В состав Индийского фонда вошли рукописи, происходившие из Южной и Юго-Восточной Азии, то есть собственно из Индии, Непала, Бирмы (совр. Мьянма), Шри Ланки, Таиланда, а также с территории Малайско-индонезийского архипелага.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований «Буддийское историко-документальное наследие Южной и Юго-Восточной Азии в индийском фонде Института восточных рукописей РАН: состав и история коллекционирования». Проект № 13-01-00167.

Систематическое научное документирование восточных рукописных материалов, поступавших в учреждения Академии наук до основания Азиатского музея, установилось далеко не сразу. А поэтому проследить историю коллекционирования индийских рукописей в Кунсткамере, Библиотеке и Конференц-архиве до 1818 г. весьма затруднительно. Известно, однако, что наиболее ранние поступления начались в 1730-х гг. В их числе оказался немаловажный для изучения истории буддийской культуры палеографический памятник — таблица, которая содержит текст на диалекте мультани западноиндийского языка ленди. В дальнейшем этот памятник послужил значимым источником при анализе происхождения алфавита тибетского языка — одного из важнейших в истории распространения буддизма за пределами Индостана.

Следует подчеркнуть, что вплоть до образования Азиатского музея вопрос о целенаправленном поиске индийских, а тем более буддийских рукописей или о приобретении коллекций манускриптов не только не ставился в повестку дня, но и не осознавался в качестве научно значимой проблемы. Однако первые опыты приобретения индийских рукописей с научной целью всё же предпринимались: предтеча российской индианистики Г.С. Лебедев (1749—1817), дважды посетив Индию, в 1780-х и в 1790-х гг., добыл семь манускриптов.

Вопрос целенаправленного обогащения Индийского фонда Азиатского музея назрел в 1830-х гг., когда развитие отечественного востоковедения выделилось в приоритетное направление деятельности Академии наук и началась подготовка специалистов в области индианистики. В этой связи большие надежды возлагались на выпускника Дерптского (совр. Тартусского) университета Роберта Христиановича Ленца (1808—1836), младшего брата прославленного учёного-физика академика Э. Ленца. Пройдя обучение в Берлине, Р.Х. Ленц подготовил в 1833 г. первый каталог санскритских рукописей, хранившихся в Азиатском музее (Lenz, 1833, № 219—223.).

С научной биографией Р.Х. Ленца была связана и первая попытка руководства Академии наук основать в Азиатском музее буддологическое направление исследований. С целью выявления письменных памятников, характеризующих раннюю историю буддизма, Р.Х. Ленц был командирован в западную Европу в библиотеки и древлехранилища Лондона, Оксфорда и Парижа. В этой связи необходимо подчеркнуть, что в тот период не только в российской, но и в западноевропейской науке ещё не существовало работ, раскрывающих историю становления буддизма на его родине, в Южной Азии, и процесс письменной фиксации буддийского канона.

Р.Х. Ленц обследовал собрания индийских рукописей Британского музея, Королевского Азиатского общества, библиотеки Ост-Индской компании, но так и не смог решить поставленную перед ним задачу. Однако неожиданный успех пришёл к нему в процессе ознакомления с коллекцией библиотеки Оксфордского университета: ученый обнаружил в её составе рукопись, озаглавленную «Лалитавистара-пурана». Анализируя находку, Р.Х. Ленц сумел установить,

что этот архаичный санскритский текст, содержащий целый ряд грамматических форм, которые характерны для пракритов — среднеиндийских языков, представляет собой одно из наиболее ранних произведений махаянского буддизма. «Лалитавистара-пурана» включает в себя наряду с махаянской интерпретацией основоположений буддийского учения жизнеописание его основателя Будды Шакьямуни.

Р.Х. Ленц установил, анализируя колофон, что манускрипт является непальским списком, выполненным в 1801 г. Учёный скопировал рукопись, прибегнув к латинской транслитерации, и озаглавил копию «Лалитавистара [буддха] пурана». Под этим названием она в 1836 г. вошла в состав Индийского фонда Азиатского музея, куда после смерти учёного Э. Ленц передал её вместе с десятком других выполненных учёным копий индийских манускриптов.

В последующий период, вплоть до 1855 г. собрание буддийских рукописей пополнялось лишь отдельными экземплярами, причём по большей части санскритскими произведениями. Очередная коллекция поступила только в 1855 г. Эмиссары Академии наук приобрели её у частного собирателя учёного-индолога Дж. Геберлина в Калькутте. Она состояла из 76 единиц.

Пополнение собрания осуществлялось не только благодаря закупкам, но и через бескорыстные пожертвования частных собирателей, стремившихся обогатить фонды Академии наук. Так, в 1871 г. Д. Райт передал в дар пять буддийских рукописей непальского происхождения на языке невари.

Значительно более крупные коллекции поступили в Азиатский музей в 1906 и в 1908 гг. В совокупности они дополнили собрание индийских рукописей на 180 единиц. В результате этих поступлений в составе собрания появились многие сочинения на санскрите, характеризующие различные отрасли знания в культуре древней и раннесредневековой Индии — лингвистику, математику, медицину, астрономию и астрологию.

Довольно значительная коллекция буддийских рукописей (24 единицы) на языках пали, сингальском, кхмерском и тайском, собранная русским учёным Н.И. Воробьевым, поступила в Азиатский музей в 1907 г.

Собрание индийских рукописей Азиатского музея обогащалось и за счёт передачи материалов из других научных учреждений России. Так, в 1917 г. из Музея антропологии и этнографии Академии наук поступила коллекция, состоящая из восьми санскритских рукописей. Её жемчужиной являлась рукопись грамматического компендиума «Восемь разделов [грамматических правил]» крупнейшего древнеиндийского лингвиста Панини (IV в. до н.э.), создателя формализованного способа описания санскрита.

Среди более поздних поступлений большую научную и художественную ценность представляет сиамская рукопись буддийского постканонического трактата на языке пали «Висуддхимагга» («Путь очищения»), составленного, согласно легенде, прославленным просветителем Буддагхошей (IV–V в. н.э.) на Шри Ланке. Это сочинение объединяет в себе пять комментариев к первому

разделу Палийского канона и представляет воззрения школы тхеравада, распространившейся позднее с территории Индостана в Юго-Восточную Азию. В текст «Пути очищения» инкорпорированы многие легенды, которые считаются буддийской редакцией сингальских и индийских фольклорных нарративов.

Научная каталогизация собрания индийских рукописей Азиатского музея как самостоятельная задача выдвинулась на первый план на рубеже XIX—XX вв., хотя работа над разрешением этой проблемы началась значительно раньше. С 1903 г. к этой работе приступил Н.Д. Миронов (1880—1936), знаток систем индийского письма и письменного наследия древней и раннесредневековой Индии. О том, как разворачивались планы каталогизации, он писал в нескольких строках, предваряющих Каталог индийских рукописей, вышедший в свет в серии «Каталоги Азиатского музея Императорской Академии наук»: «Чрезвычайные обстоятельства переживаемого времени» застопорили многолетнюю работу по определению и описанию всего собрания и довести её до конца в ближайшие годы едва ли возможно. Учитывая это, акад. К.Г. Залеман как руководитель Азиатского музея и редактор каталогов его собраний принял решение опубликовать описание важнейшей части индийского собрания рукописей на санскрите и пали (Мионов, 1914, с. VII).

Н.Д. Мионову не пришлось довести дело каталогизации индийского собрания до завершения. Он успел атрибутировать в первом приближении лишь ещё 20 рукописей неварского, сингальского, бирманского, кхмерского и тайского письма. Отметим, что в 1918 г. был опубликован параллельно подготовленный им Каталог индийских рукописей Публичной библиотеки (Мионов, 1918). Однако и это древлехранилище учёный не успел обследовать полностью².

В период 1920-х—1940-х гг. систематизацией и атрибутированием собрания индийских рукописей Азиатского музея никто не занимался. Так продолжалось вплоть до 1950 г., когда, ещё будучи студентом восточного факультета Ленинградского государственного университета, к решению этой проблемы приступил В.С. Воробьев-Десятовский. В тот год основная часть Института востоковедения АН СССР была переведена в столицу страны, а в Ленинграде осталось лишь единственное его подразделение — Сектор восточных рукописей, то есть то, что прежде именовалось Азиатским музеем. В 1951 г. В.С. Воробьев-Десятовский был зачислен в штат Сектора, где проработал вплоть до своей безвременной кончины.

Несмотря на чрезвычайно недолгий срок научной деятельности, В.С. Воробьев-Десятовский внёс поразительно обширный вклад в дело описания Индийского фонда. Талантливый культуролог, лингвист и полиглот, он заново систематизировал индийский фонд, ранее далеко не полностью обследованный Н.Д. Мионовым, первично отождествил ещё 102 единицы из не определённых до того рукописей, составил их список и охарактеризовал аспекты собрания индийских рукописей.

² В 1917 г. Н.Д. Мионов перебрался в Иркутск, откуда позднее отбыл в эмиграцию.

В.С. Воробьев-Десятовский отмечал, что в собрании индийских рукописей насчитывается 50 произведений философского содержания, к которым он причислял и брахманистские, и буддийские трактаты, и тексты в жанре упанишад. Однако в настоящее время, учитывая успехи индианистики и, в частности, историко-философских исследований в этой области, требуется заново определить целый ряд текстов — атрибутировать их школьную и жанровую принадлежность, пересмотреть прежние квалификации. Помимо производства этой работы практически невозможно классифицировать и адекватно оценить научную значимость этих материалов, установить их реальную численность в составе собрания. Кроме того, необходимо выявить степень уникальности данной части индийского фонда, сопоставив её номенклатуру с перечнями философских произведений, рукописи которых хранятся в зарубежных востоковедных центрах и музеях.

Буддийская часть собрания весьма разноязыка и разнописьменна, что наряду с содержательной сложностью материала затрудняет проблему исчерпывающего описания коллекции. До сих пор не составлен отдельный список буддийской коллекции в составе фонда индийских рукописей. Эта задача настоятельно требует своего разрешения, поскольку в настоящее время изучению религий и, в частности, буддийского письменного наследия придаётся большое значение во всем мире.

В собрании индийских рукописей Азиатского музея буддийская каноническая традиция характеризуется палийскими рукописями извлечений из Сутта-питаки и рядом ритуальных регламентов Винаи. Кроме того, довольно обильно представлены канонические джатаки нравоучительные рассказы о прошлых жизнях Будды Шакьямуни, а также рукопись «Дхаммапады» — сборника популярных религиозно-дидактических стихов, включённого в Сутта-питаку. Имеются и многочисленные извлечения из трактатов Абхидхаммы.

Собрание располагает и рукописями разнообразной буддийской постканонической литературы на санскрите и пали. Здесь прежде всего следует указать на трактат прославленного мыслителя Камалашилы (VIII в.) «Бхаванакрама» («Стадии созерцания»). Кроме санскритской рукописи этого трактата, хранящейся в Индийском фонде ИВР РАН, во всём мире имеются только два рукописных экземпляра этого произведения. Есть и рукописи буддийских трактатов по логике, в частности, «Ньяя-правеша» Дигнаги и «Ньяябинду-тика» Дхарматтары.

Географию продвижения буддизма в Юго-Восточную Азию характеризуют разнообразные в жанровом отношении рукописи на бирманском, тайском, кхмерском и других языках.

Безусловно заслуживает внимания рукопись самого раннего палийского неканонического сочинения «Милиндапаньха» («Вопросы [царя] Милинды»). Этот созданный предположительно в I в. до н.э. памятник отражает ранний опыт межкультурных контактов, ибо Милинда, как показали исследования, идентифицируется с греко-бактрийским царём Менандром. Произведение построено в форме диалога между Милиндой и буддийским мудрецом Нагасеной.

Необходимо отметить не только богатство буддийских рукописей в индийском фонде, но и крайне недостаточную его изученность с позиции музееведения. Это объясняется двумя причинами. Во-первых, специфичностью собрания, научная обработка которого требует специальных востоковедных знаний — и языковых, и культурологических. Мультиспециалистов такого уровня во все времена существования Азиатского музея и учреждений, возникших на его основе, было немного, и нехватка кадров тормозила дело.

Во-вторых, в советский период, особенно в 1930–40-е гг., изучение буддийского письменного наследия религиозно-философского содержания практически заглохло. Ленинградская (Санкт-Петербургская) буддологическая школа, созданная акад. Ф.И. Щербатским (1866–1942), была почти полностью уничтожена в годы репрессий, а письменное наследие буддизма квалифицировалось не иначе как «творчество индийских попов».

Лишь с возрождением научной школы Ф.И. Щербатского в 1980-х–1990-х гг. открылась перспектива изучения буддийских манускриптов, хранящихся в индийском фонде ИВР РАН.

Структура письменного наследия северного буддизма древней и ранне-средневековой Индии. Общая классификация буддийского письменного наследия, созданного на Индийском субконтиненте в эпоху древности и раннего средневековья, предусматривает дихотомизацию всей совокупности письменных памятников по принципу принадлежности к канонической и постканонической традициям. В научной историографии буддизма понятие «каноническая традиция» используется в двух аспектах: для описания процесса кодификации текстов канона и для анализа раннего этапа историко-культурной динамики развития буддийской идеологической системы. На современном уровне изученности содержание понятия «буддийский канон» эксплицируется как теоретический конструкт, характеризующий собой наличие свода кодифицированных текстов в истории каждой из школ раннего буддизма. Как известно, наука располагает в полном объёме лишь палийскими текстами канона школы *тхеравада*, функционировавшей на юге Индостана. Этот трёхчастный свод, именуемый *Типитака* («Три собрания»), объединяет в своём корпусе проповеди (раздел *Сутта-питака*) и наставления (раздел *Виная-питака*), приписываемые авторству основателя вероучения, и семь трактатов (раздел *Абхидхарма-питака*), составленные предположительно его прямыми учениками и авторитетными последователями.

В последней четверти XIX в., в период формирования буддологической источниковедческой проблематики в классической индианистике, Типитака отождествлялась как «буддийский канон», содержащий изложение религиозных воззрений Будды Шакьямуни в их аутентичном виде. Соответственно южная ветвь буддизма древней Индии, представленная единственной школой *тхеравада*, признавалась приоритетным объектом изучения первоначального этапа истории буддизма. При этом значительный массив буддийской литературы на санскрите, созданной на севере и северо-западе Индийского субконтинента,

выпадал из исследовательского внимания. Причины такого селективного подхода в настоящее время достаточно хорошо исследованы (Воробьева-Десятовская, 2012). Во-первых, санскритские оригиналы канонических текстов ранних школ северного буддизма не сохранились на территории Индостана. Вплоть до 1900-х гг. историческое существование северной ветви буддийской канонической традиции рассматривалось в западноевропейской индологии только в качестве гипотезы, высказанной выдающимся российским индианистом И.П. Минаевым (1840–1890) на основе сопоставления сюжетов палийской Винаи и рельефов Бхархутской ступы. Данная гипотеза обрела своё подтверждение благодаря находкам санскритских рукописей в Восточном Туркестане — субрегионе Центральной Азии, изучавшемся в ходе экспедиционных исследований российских, западноевропейских и японских учёных первой трети XX в.

Сравнительное изучение канона школы *тхеравада*, китайских, тибетских переводов и оригинальных фрагментов санскритских канонических текстов школ северного буддизма — древней *сарвастивады*, *муласарвастивады* и других показало, что за незначительными различиями состав Сутра-питаки и Винаи идентичен палийским кодифицированным источникам. Необходимо однако отметить, что термин *хинаяна* использовался в колофонах китайских и тибетских переводов только применительно к нескольким палийским каноническим произведениям, включённым в состав китайской Трипитаки и тибетского Тенгьюра. Санскритские канонические тексты атрибутировались в китайском и тибетском сводах как *Шравакаяна* «Колесница слушателей», то есть прямых учеников Будды, положивших начало традиции обретения нирваны путём монашеских религиозных практик. «Шравакаяна» являлась самоназванием этой традиции, а определение «Хинаяна», как известно, было махаянским изобретением — итогом критики «малого пути», требовавшего от своих последователей обязательного принятия монашеских обетов.

Махаяна интерпретировалась в науке долгое время как типологический аналог христианской реформации. Но рукописи, доставленные С.Ф. Ольденбургом из его Первой и Второй Туркестанских экспедиций, изученные во второй половине XX в., показали, что процесс письменной фиксации махаянских сутр начался в конце I в. до н.э., то есть с разрывом в полтора столетия от начала кодификации Трипитаки. А это в свою очередь свидетельствовало, что школы Шравакаяна и Махаяна как направление буддийской религиозной мысли развивались в культуре древней Индии параллельно. Но Махаяна не создала собственного канона. Признавая Винаю как компендиум религиозно-дисциплинарных наставлений, идеологи Махаяны лишь значительно дополнили репертуар религиозных практик, связанных с осуществлением обетов бодхисаттвы — «существа, [стремящегося] к просветлению». В письменном наследии постканонической традиции эти махаянские новации закрепились в своде текстов класса Праджняпарамиты и комментаторской литературы к ним, сложившейся в раннесредневековой Индии.

Особое внимание в характеристике философского письменного наследия северного буддизма необходимо уделить его истокам — трактатам канонической Абхидхармы.

В современном историко-философском знании вопрос о статусе буддийской мыслительной традиции, казалось бы, утратил свою былую дискуссионность. Буддийская философия благодаря исследованиям западноевропейских и отечественных учёных-востоковедов XX в. рассматривается ныне как одна из ветвей мирового историко-философского процесса и в качестве академической дисциплины изучается на философских факультетах целого ряда университетов стран Старого и Нового света.

Однако ещё совсем недавно (по историческим меркам) среди историков философии, непосредственно не связанных с изучением духовного наследия Востока, настойчиво высказывались методологические сомнения в правомочности применения понятия «философия» к буддийской мыслительной традиции. Их суть сводилась к тому, что буддийская теоретическая мысль возникла и развивалась в русле религиозной доктрины, а там, где господствует религиозная идеология, нет и не может быть места свободному философскому исследованию. Контраргументация, направленная против отождествления буддийской мыслительной традиции в качестве философии, базировалась на том историко-культурном факте, что философия как особая форма духовной деятельности общества получила известность благодаря письменным памятникам средиземноморской античности — творениям древнегреческих мыслителей. Обращаясь же к письменному наследию древней и раннесредневековой Индии, исторической родины буддийской мыслительной традиции, невозможно обнаружить ни семантического аналога греческого термина «философия», ни содержательного эквивалента известного аристотелевского определения «любви к мудрости».

Возражения подобного рода высказывались даже тогда, когда уже были опубликованы на английском языке фундаментальные монографии академика Ф.И. Щербатского (1866—1942), посвящённые теории познания и науке логики в буддийской философии. Работая над созданием своего двухтомного труда «Буддийская логика» (Stcherbatsky, 1930—1932), Ф.И. Щербатский пытался заинтересовать профессиональных историков философии проблематикой индийской и, в частности, буддийской мыслительной традиции. Но ни А.Ф. Лосев (см.: Лосев, 1985, с. 220—221), ни Б. Рассел (публикацию письма Б. Рассела Ф.И. Щербатскому от 18 июля 1925 г. см.: Васильков, 1989, с. 210), к которым он обращался, не проявили к ней сколько-нибудь заметного интереса.

Разумеется, в то время немалую роль в нежелании профессиональных историков философии обращаться к изучению буддийской мыслительной традиции играл европоцентризм как методологический подход к анализу явлений культуры. Но значительно более серьёзным фактором являлась слабая известность базовых концепций буддийской философии. Тогда ещё только начиналась

публикация фундаментальных трактатов, созданных буддийскими мыслителями раннесредневековой Индии.

Огромную роль в продвижении этого процесса сыграл инициированный Ф.И. Щербатским в 1917 г. международный проект по вводу в научный оборот крупнейшего компендиума буддийской канонической мысли трактата Васубандху (IV–V вв.) «Абхидхармакоша» (см.: Ермакова, 2012). В рамках данного проекта была, в частности, опубликована монография О.О. Розенберга (1888–1919), выдающегося ученика Ф.И. Щербатского, «Проблемы буддийской философии» (Розенберг, 1918).

Поскольку до 1900-х гг. в науке господствовало представление о приоритетной значимости изучения канонической традиции южного буддизма, преимущественное внимание отечественных собирателей буддийских рукописей уделялось приобретению палийских манускриптов, происходящих из Южной и Юго-Восточной Азии. Такие раритеты отложились в составе коллекций Индийского фонда. Палийская каноническая традиция представлена в Индийском фонде рукописями, содержащими извлечения из разделов Типитаки. К ним относятся разнообразные по жанрам и функциональному предназначению тексты, включённые в корпус Винаи: фрагменты Пратимоккха-сутты, регламентирующие жизнедеятельность членов буддийской общины (мирян, послушников и монашествующих), отдельные предписания для монахов и монахинь, сборники кодифицированных джатак — занимательных повествований о прошлых рождениях Будды, содержащие нравственный анализ типичных ситуаций повседневности. Важно отметить, что выдержки из текстов Сутта-питаки и Винаи присутствуют также в рукописях из Юго-Восточной Азии, содержащих руководства по изучению языка пали. Такие выдержки, нередко довольно обширные, сопровождаются грамматическим анализом и истолкованием специальной буддийской терминологии. Имеются также палийские манускрипты, содержащие извлечения из трактатов канонической Абхидхаммы.

Что касается фрагментов санскритской Трипитаки, которые начали поступать в Азиатский музей с 1890-х гг. из Центральной Азии, то их коллекционирование производилось не в Индийском, а в Центральноазиатском фонде Азиатского музея. Именно в его составе отложились и все прочие памятники индийской письменности, доставленные из Восточного Туркестана русскими научными экспедициями, в том числе рукописи, содержащие махаянские произведения и постканонические тексты Шправакаяны. В Центральноазиатском фонде хранится также обнаруженная в 1966 г. рукопись из Байрам-али, проливающая свет на процесс кодификации санскритской Винаи школы *сарвастивада* и свидетельствующая о том, что влияние этой школы уже во II в. н.э. распространилось из Кашмира далеко на запад, охватив район Мервского оазиса.

В индийском фонде, однако, отложился один из манускриптов, доставленный С.Ф. Ольденбургом из его Первой Туркестанской экспедиции. Это рукопись VII, 23, в которой содержатся три санскритских текста, записанных письмом

невари. Рукопись хорошей сохранности, формата 56 x 8,5 см. Она содержит завершающий фрагмент махаянской сутры *Buddhavatamsaka* (1 л.) с колофоном, пространный фрагмент произведения в форме наставительной беседы о качествах монаха и монахини (12 л.) без колофона и небольшую сутру махаянского направления без заглавия и колофона (3 л.), представляющую собой диалог Будды Бхагавана с бодхисаттвой Авикальпаправешей. Рукопись не использовалась ни в отечественных, ни в зарубежных изданиях.

В индийском фонде помимо этого манускрипта отложились 11 санскритских рукописей, относящихся к буддийской постканонической традиции. Из письменных памятников, тесно связанных с мировоззренческим комплексом популярного буддизма, в коллекции Индийского фонда имеются два манускрипта. Рукопись VII,66 — *Asokavadanamala*: «Гирлянда легенд о [царе] Ашоке»; гибридный санскрит, письмо деванагари; формат 43 x 13; 332 л. Рукопись хорошей сохранности. Использовалась в издании: Бонгард-Левин Г.М., Волкова О.Ф. Легенда о Кунале. М., 1963.

Этот сборник тесно примыкает к санскритской Винае и канонической традиции в целом. Жанр *авадана*, обычно интерпретируемый как «легенда», утвердился в буддийской словесности в период кодификации канонических текстов, о чём свидетельствуют «Ашока-авадана» и другие произведения этого жанра, включённые в состав палийской Винаи. Авадана — это нарративное произведение дидактической направленности, сюжет которого иллюстрирует в буддийском контексте концепцию «достойного действия» (*дана*), ведущего к обретению религиозной заслуги (пунья). В сюжетах буддийских авадан раскрывается нередко и трансцендентный смысл религиозной заслуги — благое кармическое следствие, вкушаемое в новом рождении. В данном аспекте допустимо, на наш взгляд, интерпретировать жанр *авадана* как «деяния», «Гирлянда легенд о [царе] Ашоке» является однако не только источником, характеризующим религиозно-нравственную сторону буддийского вероучения, но и собранием буддийских представлений о благой верховной власти, так как император Ашока (III в. до н.э.) вошёл в историю буддизма как царственный покровитель Дхармы.

Рукопись VIII,18 — *Buddhacaritra*: жизнеописание Будды, составленное мыслителем махаянского направления Ашвагхошей (III вв.); классический санскрит, письмо деванагари; форма 17 x 22,5; 11 л. Рукопись хорошей сохранности. Не использовалась ни в отечественных, ни в зарубежных изданиях.

Это произведение, хотя и несущее в себе приметы махаянской интерпретации жизнеописания Будды, также тесно ассоциировано с канонической традицией. Совокупным источником для его составления послужили не только сутры Махаяны, но и кодифицированные тексты Трипитаки — те проповеди из Сутрапитаки и наставления из состава Винаи, в которых упоминаются сведения о жизненном пути Будды, а также о его родственниках и учениках.

Трактат по буддийской науке логики в санскритских рукописях Индийского фонда представлены произведениями Дхармоттары, Шанкарасвамина, Харибхадры.

Рукопись II, 161 — *Nyāyabinduṭīka*: пословный автокомментарий Дхармоттары к учебнику логики «Ньяя-бинду»; формат 28 x 5,5; 60 лл. (отсутствуют л. 18, 27, 41, 43, 55); письмо невари; пальмовый лист.

Рукопись II, 152 — *Nyāyapraveśa*: трактат Шанкарасвамина, охарактеризующий промежуточный этап в развитии буддийской науки логики от Дигнаги до Дхармакирти, переведён на китайский и тибетский языки; формат 27,5 x 3; 20 лл.; письмо деванагари.

Рукопись IV, 8 — *Nyāyapraveśatīka*: пословный комментарий к «Ньяяправеше»; автор — Харибхадра; формат 21 x 34; 17 лл.; письмо деванагари. Рукопись представляет собой копию, выполненную в 1911 г. с рукописи Деканского колледжа.

К важнейшим источникам, раскрывающим концепцию буддийской логики с позиций оппонентов в философской полемике, относятся две санскритские рукописи из Индийского фонда:

рукопись VIII, 11 — *Dharmottaraṭippaṇaka*: контркомментарий к трактату Дхармоттары «Ньяябиндутака», составленный джайнским мыслителем Маллавадином (VIII в.); формат 21 x 18; 111 лл.; письмо деванагари; копия с рукописи храма Парашванатхи в Джайсалмере;

рукопись II, 151 — *Nyāyapraveśarañjikā*: контркомментарий к «Ньяяправеше», составленный в жанре проблемно-тематической системной контраргументации мыслителем брахманистской школы ньяя-вайшешика Паршвадевагамином; формат 29 x 12; 37 лл.; письмо деванагари.

Наследие Камалашилы представлено двумя произведениями:

рукопись VIII, 10 — *Tattvasaṃgrahaṅjikā*: комментарий к трактату Шантираکشиты «*Tattvasaṃgraha*», разделы 15; формат 21 x 18; 1524 лл.; письмо деванагари;

рукопись VII, 23 — *Bhāvanākrama*: Трактат о созерцании; формат 46 x 8,5; 88 лл. (без пагинации); письмо невари; рукопись доставлена С.Ф. Ольденбургом из Восточного Туркестана; использовалась в издании: Камалашила. Бхаванакрама (Трактат о созерцании) / Факсимиле с предисловием Е.Е. Обермиллера. М.; 1963.

Обзор санскритских рукописей из буддийской коллекции индийского фонда ИВР РАН показывает, что они составляют в численном отношении небольшую совокупность и содержат произведения постканонической традиции. Такая комплектация коллекции обуславливалась временем её формирования, завершившегося в 1910-х гг., когда приоритетной областью буддологических исследований считались палийские канонические источники. Фрагменты санскритских канонических произведений, неcodифицированные буддийские тексты направления Шравакаяны (северная хинаяна) и ранние махаянские сутры индийской

письменности, обнаруженные в Центральной Азии (Восточный Туркестан), не были включены в состав Индийского фонда ввиду географического ареала происхождения рукописей и отложились в Центральноазиатском фонде Азиатского музея ИВР РАН.

Литература

Васильков Я.В. Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И. Щербатского // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Выпуск четвёртый. М., 1989. С. 178–223.

Воробьева-Десятовская М.И. Санскритская Трипитака в свете палеографических исследований 1920-х–2000-х гг. // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Труды участников научной конференции. СПб., 2012. С. 78–96.

Ермакова Т.В. Японские учёные — участники научно-издательских проектов санкт-петербургской буддологической школы // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Труды участников научной конференции. СПб., 2012. С. 20–44.

Лосев А.Ф. В поисках смысла. (Беседа с Виктором Ерофеевым) // Вопросы литературы. 1985. № 10. С. 220–221.

Миронов Н.Д. Каталог индийских рукописей // Каталоги Азиатского музея Императорской академии наук. Вып. 1. СПб., 1914.

Миронов Н.Д. Каталог индийских рукописей Российской Публичной библиотеки. Вып. I. Пг., 1918.

Щербатской Ф.И. Труды по буддизму. М., 1988.

Lenz R. Bericht ber eine im Asiatishen Museum der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St.-Petersburger deponierte Sammlung Sanskrit-Manuscripte / St.-Petersburger Zeitung, 1833, № 219–223.

Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 12. Leningrad, 1930–1932.

Summary

E.P. Ostrovskaya

Buddhist Manuscript Heritage from the North and North-West India in Indian Collection of IOM RAS

The topic of the article is the history of collecting and perspectives of study of the Buddhist manuscripts kept in the Indian part of collection of IOM RAS. The structure of written heritage of Northern Buddhism is shown in correlation with specific features of Buddhist manuscripts kept in IOM RAS. Special attention is paid to the Sanskrit part of the collection. The article demonstrates the main problems and perspectives of study of the Buddhist manuscripts in the context of contemporary research trends.

Key words: Buddhism, Buddhist manuscripts, India, Indian collection of IOM RAS.

Об авторах

Об авторах

- Бурмистров Сергей Леонидович** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН
- Возчиков Дмитрий Викторович** — аспирант кафедры истории Древнего мира и Средних веков Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. Б.Н. Ельцина (УрФУ), ассистент кафедры востоковедения Института социальных и политических наук УрФУ (Екатеринбург)
- Воробьева-Десятовская Маргарита Иосифовна** — доктор исторических наук, независимый исследователь
- Горбачева Анна Федоровна** — доцент кафедры теории и практики связей с общественностью НОУ ВОП Института экономики и культуры (Москва)
- Гуревич Изабелла Самойловна** — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела Дальнего Востока Института восточных рукописей РАН
- Ермакова Татьяна Викторовна** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН
- Зорин Александр Валерьевич** — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела рукописей и документов Института восточных рукописей РАН
- Иванов Владимир Павлович** — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН
- Кий Евгений Александрович** — кандидат философских наук, научный сотрудник Отдела Востока Государственного Эрмитажа, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока Института философии Санкт-Петербургского государственного университета
- Климов Вадим Юрьевич** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Дальнего Востока Института восточных рукописей РАН
- Кожевникова Маргарита Николаевна** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института педагогического образования и образования взрослых РАО
- Колесников Анатолий Сергеевич** — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

- Ленков Павел Дмитриевич** — кандидат исторических наук, доцент кафедры религиоведения факультета социальных наук Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена
- Островская Елена Александровна** — доктор социологических наук, профессор кафедры теории и истории социологии факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета
- Островская Елена Петровна** — доктор философских наук, профессор, заведующий Сектором Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН
- Попова Галина Сергеевна** — младший научный сотрудник Института востоковедения РАН (Москва)
- Рыженков Семен Юрьевич** — аспирант Института восточных рукописей РАН
- Рысаков Алексей Сергеевич** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии Санкт-Петербургского государственного института культуры и искусств
- Рысакова Полина Игоревна** — кандидат социологических наук, доцент кафедры теории общественного развития стран Азии и Африки (ТОРСАА) Восточного факультета СПбГУ
- Серебряный Сергей Дмитриевич** — доктор философских наук, директор Института высших гуманитарных исследований Российского государственного гуманитарного университета (Москва)
- Столярова Екатерина Владимировна** — младший научный сотрудник Отдела «Религии Востока» Государственного музея истории религии
- Стрижак Юлия Николаевна** — кандидат философских наук, советник вице-губернатора Санкт-Петербурга
- Ульянов Марк Юрьевич** — кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой китайской филологии Института стран Азии и Африки МГУ (Москва)
- Харькова Елена Юрьевна** — кандидат исторических наук, независимый исследователь
- Целуйко Максим Сергеевич** — преподаватель Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) (Москва)
- Четырова Любовь Борисовна** — доктор философских наук, профессор кафедры философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета (Самара)
- Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН

Розенберговский сборник



Издательство А. Голода

199226, Санкт-Петербург, Новосмоленская наб., 6-131

Тел.: +7 (981) 847-09-71, (812) 940-63-96

E-mail: martinfo@rambler.ru

www.sesame.spb.ru

Подписано к печати 8.12.2014. Гарнитура AcademyC.

Формат 70 x 100 ¹/₁₆. Объём 33 печ. л.

Отпечатано в типографии ООО «Супервейв Групп»

193149, РФ, Ленинградская область,

Всеволожский район, пос. Красная Заря, д. 15

Тираж 300 экз.