

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

2₍₁₇₎

осень — зима

2012

Журнал основан в 2004 году

Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

К 125-летию со дня рождения
академика И.А. Орбели

- И.Ф. Попова.* И.А. Орбели в Ленинградском отделении
Института востоковедения АН СССР 5
Ж.С. Мусаэлян. И.А. Орбели и курдская филология 15

ПУБЛИКАЦИИ

- Танский политический трактат из Дуньхуана.
Предисловие и перевод с китайского языка *И.Ф. Поповой* 22
Документы из Хара-Хото о займе зерна. Предисловие
и перевод с тангутского языка *Е.И. Кычанова* 38
Аракава Синтаро. О рисунке тангутского «камнемета»,
хранящемся в ИВР РАН 44
Самань куварань-и битхэ («Шаманский двор»). Перевод
с маньчжурского языка и предисловие *Т.А. Пан* 52

ИССЛЕДОВАНИЯ

- О.М. Чунакова.* Парфянские личные имена: семантика
и структура 65
А.Л. Хосроев. К толкованию некоторых понятий
в так называемом «Трехчастном трактате»
(*Nag Hammadi Codex I.5: 109.21–110.22*) 75
З.А. Юсупова. Письменные памятники как источник
изучения курдского языка: «Диван» Ранджури
(на диалекте горани) 96
Ж.С. Мусаэлян. Курдская рукопись середины XIX в.
из Архива Востоковедов ИВР РАН 115
Ю.А. Иоаннесян. Божественное созидательное начало
в авраамических религиях 133
В.Ю. Шелестин. Паритетные договоры царей
Кишцувадны 156
Вэй Ин-чунь. О фрагменте Дх-234 российской дуньхуанской
коллекции (перевод с китайского языка *И.Ф. Поповой*) 183



«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2012

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- О.П. Щеглова.* Роль книготорговцев в развитии литографского книгоиздания (XIX — первое десятилетие XX в.) 195
- Д.Г. Кукеев.* О некоторых современных направлениях историографии истории Джунгарского ханства 210
- М.А. Мусаев, Ш.Ш. Шихалиев.* Чудесные деяния святых в арабоязычных суфийских биографических сочинениях дагестанских шейхов начала XX века 218
- П.С. Тентюк.* «Законоведная макама» ал-'Аббаса по рукописи В 66 из собрания ИВР РАН 233
- А.М. Кабанов.** Влияние китайской культуры на средневековую Японию (на примере дзэн-буддийской поэзии) 241

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

- К.М. Богданов.* Каталогизация материалов фонда тангутских рукописей и ксилографов ИВР РАН: история, проблемы, перспективы работы 269
- К.Г. Маранджян.* Дмитрий Матвеевич Позднеев (1865–1937): к портрету «культурного бродяги» 281
- С.И. Марахонова.* Востоковед Сергей Елисеев в Гарварде в 1932–1957 гг. 304
- А.Я. Борисов, А.П. Рифтин, Н.В. Юшманов.* История кафедры семито-хамитской филологии (Музей истории СПбГУ. Ф. ФИК, д. 127, лл. 52–67). Предисловие и публикация *Г.Х. Каплан* 315

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- О.М. Чунакова.* Международный симпозиум, посвященный 125-летию со дня рождения академика Иосифа Абгаровича Орбели 327
- И.В. Кульганек.* Пятая научно-практическая конференция: «Путешествия на Восток–2011» 331
- А.Х. Юлгушева.* XXXIV ежегодная сессия петербургских арабистов 334
- В.П. Иванов.* XXXIII Зографские чтения. Проблемы интерпретации традиционного индийского текста (16–18 мая 2012 г., Санкт-Петербург) 337
- Ю.В. Болтач.* Пятые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир» (13–15 июня 2012 г. Санкт-Петербург) 340
- Н.О. Чехович.* Выставка из собрания акад. Николая Лихачева 343
- На четвертой стороне обложки: Документ из Дуньхуанской коллекции ИВР РАН (к статье Вэй Ин-чунь) *И.Ф. Попова.* Международная конференция «Тангуты и Центральная Азия» 345

РЕЦЕНЗИИ

- Yuriy Malikov.* Tsars, Cossacks and Nomads. The Formation of a Borderland Culture in Northern Kazakhstan in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. (*И.В. Герасимов*) 348
- Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. (*С.Л. Бурмистров*) 353
- Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. (*М.И. Воробьева-Десятовская, Е.П. Островская*) 357

IN MEMORIAM

- Анаит Георгиевна Периханян (1928–2012) (*О.М. Чунакова*) 364

Yuriy Malikov. Tsars, Cossacks and Nomads. The Formation of a Borderland Culture in Northern Kazakhstan in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. В.: Klaus Schwarz Verlag (Studien zum Modernen Orient 18), 2011. — 321 p.

Представленная на рецензию работа Юрия Маликова освещает целый ряд аспектов взаимоотношений мира казачества и кочевников Северного Казахстана, начиная с 1734 г., когда этот район был включен в состав Российской империи, и до конца XIX в.

Автор данной монографии отдает предпочтение рассмотрению взаимодействия и взаимовлияния двух, в общем, разных культур на довольно обширной территории северных казахстанских степей, а также анализу сложившихся социально-экономических отношений в этом регионе. Это существенно отличает данный труд от работ многих авторов, как отечественных, так и зарубежных, увлеченных военно-политической стороной отношений Российской империи и Великой степи.

Во введении к своей монографии автор рассматривает различные подходы, выработанные исследователями по затронутой в ней проблематике. В нем представлены наиболее характерные мнения, взгляды и оценки роли и места казачества в российской, казахстанской и западной историографии. Не случайно отдельные параграфы озаглавлены следующим образом: «Историография российской восточной границы и отношения казаков с казахами: традиционная американская историография» (р. 13–18), «Российская дореволюционная историография» (р. 18–21), «Ранняя советская историография» (р. 21–22), «Советская историография после Второй мировой войны» (р. 22–24), «Историография Казахстана» (р. 24–27), «Постсоветская российская

историография» (р. 27–28). Еще в одном параграфе введения под названием «Переосмысление подхода к вопросу о российских восточных границах» (р. 29–33) автор отмечает, что среди западных исследователей появились новые имена, труды которых характеризуются новыми подходами. Если говорить более подробно об их позиции, нужно отметить, что их общая черта заключается в том, что в своих работах они отдаляются от оперирования казавшимся незыблемым кругом понятий, представляющих взаимодействие автохтонного и «пришлого» населения, только как отношений «завоевателей» и «покоренных», «угнетателей» и «мучеников». В этом параграфе рассматривается нетипичная, но, вероятно, отражающая новые тенденции, наметившиеся в последнее время в западной исторической науке, монография Томаса Барретта (Thomas Barrett) «At the Edge of Empire: The Terek Cossacks and the North Caucasus Frontier, 1700–1860». Как пишет Ю. Маликов в своем труде, «Т. Барретт рассматривает российские границы как зону переговоров и взаимовлияния в большей степени, чем зону конфликтов и разделения» (р. 29). Это, судя по всему, положительно расценивается автором монографии, поскольку способствует вынесению более объективной и справедливой оценки ситуации не только на Кавказе, на котором фокусируется основное внимание автора, но и в других районах пребывания казачества.

Освещение обозначенной в названии книги Ю. Маликова проблематики с историко-культурологической позиции неизбежно требует от автора углубления в вопрос о происхождении «сибирского казачества», о национальном составе казачества, об истории его миграции в Сибирь и казахстанские степи. Этому посвящена первая глава книги — «Сибирские казаки и казахи: символы самосозна-

ния» (р. 40–105). Местное казахское население — племенные и клановые структуры, религия, быт и, в какой-то мере, психологический тип населения также получают свою характеристику.

В главе обращается внимание, на то, что казачество оценивалось неоднозначно в разные периоды истории и разными авторами. Палитра обозначавших казаков терминов варьировалась весьма широко, от «распространителей веры Христовой» и до «разбойников», что нередко объяснялось идеологическими соображениями и симпатией людей, писавших о них. Автор монографии, используя множество цитат, рассуждает относительно содержания понятия казачества, обращая внимание на личность покорителя Сибири Ермака и его этнически пестрое окружение. Он справедливо акцентирует внимание на том, что уже на ранних этапах переселения в Сибирь среди казаков было много русских — представителей беглого крестьянства, не согласных с церковными реформами и другими мерами, предпринимаемыми центральной властью. Многие из них принадлежали к староверам-раскольникам, а также к небольшим по численности христианским сектам. Более того, неграмотность и незнание основ православной религии частью переселенцев из России приводили к заимствованию местных культов, вплоть до контактов с шаманами (р. 64).

В казачьи отряды уже в XVIII в. вливались люди, не принадлежавшие к русскому этническому элементу, но готовые принять христианство. Военное руководство, как видно по тексту, не стремилось чинить им в этом препятствия. Следует также учитывать тот факт, что государственное законодательство в сибирских и пограничных со степью землях фактически не действовало или действовало не в полной мере. Ю. Маликов приводит интересные статистические данные об относительно либеральном отношении властей, по сравнению с внутренней Россией, к женщинам из среды переселенцев, которые становились матерями-одиночками. В этом усматривается возможность привнесения в формировавшийся тип казаков черт исконных жителей Сибири и степей, и, по-видимому, это приводило к расовому смешению внутри казачества уже на ранних этапах.

Приведенные Ю. Маликовым данные о военных, набиравшихся в казачье войско Сибири, ставят под сомнение возможность рассмотрения казачества в качестве социально-

военного института, действовавшего только на базе православного христианства. Как видим, оно было полиэтническим и даже поликонфессиональным военным формированием с доминированием представителей православных. Автор обращает внимание на то, что как в политических выступлениях представителей церкви, так и в речах казахских религиозных публицистов делается излишний акцент на религиозно-православный характер казачества, часто без достаточного основания. Познавательными выглядят приводимые сведения об участии в казачьем войске не только русских и местных этнических элементов, но даже западноевропейцев, попавших в плен и сосланных в отдаленные казачьи поселения. Эта практика применялась еще в XVI в.

Как ни странно, в сибирских районах, контролировавшихся казаками, а также в степях наблюдался дефицит женского населения, что мешало созданию казачьих семей. В связи с этим автор отмечает, что правительственные чиновники прямо или косвенно поощряли браки между казаками и представительницами кочевых народов, что вело к росту смешанных семей и создавало новый расово-этнический портрет казачества (р. 82). Возможно, что только казаки из староверов при невозможности браков с «другими» сохраняли «русский» этнический тип, свойственный Центральной России.

Тем не менее, несмотря на эти очень полезные и детальные сведения и характеристики, самой дефиниции «сибирское казачество» в тексте не приводится.

В параграфе, завершающем первую главу, автор монографии высказывается в пользу идеи преобладания племенного или кланового сознания у казахов ко времени вступления во взаимодействие с казаками. Это позволило им контактировать с переселенцами из России в Северном Казахстане по уже известной модели, когда договоры достигаются на уровне кланов, а не целых народов. В этом скрывается вероятное восприятие приграничными казахами казаков как иноплеменников, но не врагов. Это коренным образом отличало казахско-русские отношения в целом от, например, марокканского опыта, где в борьбе с французами отдельных племенных групп произошла консолидация племенных союзов, способствовавшая ускорению формирования национального сознания (р. 104–105). С этим, пожалуй, можно согласиться. Французская

администрация не пыталась принимать в расчет интересы арабов и берберов в Марокко. Она действовала с целью полностью подчинить местных жителей, устанавливая полный контроль над всей территорией. В случае с казахскими степями можно отметить проведение политики скорее мирного сосуществования без явно выраженного подчинения казахов, без навязывания другого, чуждого им образа жизни и ценностей. Получалось, что два народа в какой-то мере «врастали» друг в друга, что не приводило к острым и непреодолимым противоречиям и не служило поводом для какой-либо консолидации казахов для отражения губительной угрозы извне.

Вторая глава монографии Ю. Маликова — «Межкультурный обмен на границе: причины и последствия» (р. 106–150) повествует о заимствовании жившими в степи казаками отдельных элементов образа жизни и быта от местного казахского населения. Это нашло выражение, например, в создании открытых загонов для скота. Казаки также заимствовали у местных казахов много приемов из скотоводческой практики и организации хозяйства, используя для этого местную утварь и материалы.

Начиная с указов Екатерины II, на российскую военную службу привлекались представители казахских родов, причем некоторые получали воинские звания и награды. За этим следовало желание изучения русского языка и приобщение детей к учебе в русских школах. В области заимствований материальной культуры можно отметить то, что родовитые казахские семьи стали обращаться к российским властям за помощью в строительстве каменных домов в местах зимних пастбищ (р. 116).

Автор много внимания уделяет характеристике образа жизни казахов, которые оказались в районах станиц, смене ими образа хозяйствования, а в ряде случаев и религии. В частности, в монографии освещается место джатаков — обедневших казахов, живших бок о бок с казачьими поселениями и внутри них, оказываясь, таким образом, важным звеном в системе казацко-казахских связей. Эта категория казахов перешла в общении на русский язык и перенимала сложившийся в станицах тип хозяйствования. Джатаки активно участвовали в качестве переводчиков в торговле, которую вели казаки с местными кочевыми кланами, и проводников и нередко сами ста-

новились успешными коммерческими агентами. Подводя итог рассмотрению взаимовлияния в области бытовой культуры, можно отметить, что оно приносило пользу обеим сторонам.

Обращает на себя внимание отсутствие какого-либо принуждения казахов к принятию христианства. Принятию новой для казахов веры сопутствовали долгое проживание отдельных выходцев из степи среди русских или совместные браки, куда было вовлечено небольшое число казахов, поэтому говорить о массовом крещении, как это видно по тексту монографии, не приходится. Сложнее складывалась ситуация для людей, принявших христианство, но пожелавших уйти к сорочичам в степь. Здесь наблюдались препятствия и недовольство со стороны русской администрации (р. 136–139). Не менее серьезно эта администрация относилась к казахам, принятым на службу в казачье войско. Попавший на службу казах вместе с семьей фактически оставался на ней до конца жизни. Это, впрочем, относилось в полной мере и к казакам русского происхождения.

Третья глава — «Восстание Кенесари Касимова (1837–1847 гг.): национально-освободительное движение или протест против восстановления казахского прошлого?» позволяет задуматься над вопросом, являлось ли насилие доминантой в отношениях на границе казахов и казаков. В самом начале этой главы автор монографии выдвигает свою точку зрения, что причины этого восстания скрывались в основном в самом казахском обществе, аргументируя это тем, что влияние Российской империи в этот период было ограниченным. Далее следуют рассуждения о допустимости рассмотрения казахов как сформировавшейся нации в XVIII–XIX вв. и о добровольном характере их присоединения к Российской империи. Для выяснения различных подходов ученых к освещению этого восстания Ю. Маликов вводит специальный параграф — «Историография восстания Кенесари» (р. 153–156). Для выяснения оценки массового характера восстания анализируются статистические данные из разных источников о численности бойцов в отрядах руководителя восстания. В результате ставится под сомнение тезис некоторых исследователей о массовом участии в движении казахов. Кроме того, восстание Касимова, как и его предшественников, выглядело скорее как движение, направленное на объединение казахов и центра-

лизацию власти в обширных степях в одних руках. Сложно представить, что это могло быть в интересах российской политики в Средней Азии в тот период, поэтому совершенно очевидно, что помощь такому движению со стороны России оказываться не могла. Скорее, наоборот, под предлогом опасности нападений из глубины степи российская администрация воспользовалась ситуацией для укрепления своих позиций в Северном и Восточном Казахстане.

Четвертая глава содержит объяснение идеологических принципов российского продвижения на Восток и носит название «Цели российского империалистического государства на Востоке». Глава начинается с историографического обзора идейных мотивов продвижения России на Восток. В их числе называются — распространение христианства без стремления к просвещению, создание возможностей для успешной торговли, укрепление и защита границ и другие более или менее прагматичные мотивы и цели. Автор монографии склоняется к объяснению экспансии сугубо прагматическими устремлениями России в установлении контроля над казахскими степями. В числе причин этого он выделяет обеспечение безопасности русских поселений в Сибири и установление безопасной торговли через степи с Индией, Китаем и ханствами Центральной Азии (р. 184).

Для подтверждения точки зрения о том, что религиозные мотивы не являлись двигателем российской политики в регионе, автор монографии отмечает, что центральные власти Российской империи стремились всячески сохранить исламскую веру среди местных жителей. Он приводит также сведения об указе Екатерины II от 1767 г. о запрещении миссионерской деятельности в степи и о предписаниях, последовавших век спустя, царя Александра II о недопустимости миссионерской деятельности среди кочевников. Первые миссии все-таки были направлены лишь в 1883 г., много лет спустя после ее включения в империю.

Определенное внимание в главе уделено строительству Линии казахских поселений вдоль границ империи и «дикого поля», откуда могла исходить угроза для русских переселенцев в Сибирь. Согласно представлениям отдельных российских военачальников, Линия фортификационных сооружений могла смещаться южнее по мере укрепления контроля

над степными регионами. Казахи-кочевники представлялись как возможная угроза.

Для укрепления границ российская администрация предпринимала меры по развитию торговли вдоль границы и созданию при фортификационных сооружениях крупных торговых центров (Оренбург, Семипалатинск). В то же время караванная торговля стала рассматриваться одной из важных форм по укреплению отношений с обитателями степи. Обеспечение безопасности караванной торговли являлось важной задачей казаков, что приводило к длительному отсутствию в станицах казачьих отрядов и определенным лишениям. Казачество часто выражало по этому поводу недовольство. Освещению этого вопроса посвящен последний параграф главы (р. 209–211).

Пятая глава монографии — «Роль торговли в формировании приграничного общества» более детально освещает поднятые в предыдущей главе вопросы о важном месте торговых отношений для установления особого климата взаимодействия между казаками и казахами в приграничных районах. Начальный этап установления торговых связей характеризовался их небольшим объемом в силу действия указа от 1740 г., ограничивавшего число одновременного пребывания казахов в одном казачьем пункте цифрой в 25 человек. Конечно, это не способствовало активизации связей. С первой четверти XIX в. намечается новый подход к привлечению казахов к торговле. Для русских купцов постепенно снимались ограничения торговли внутри степи, так же как для казахов разрешалось везти товары в различные районы Российской империи (р. 216). Таким образом, на ранних стадиях казахско-русских отношений готовилась почва к перенесению торговли в глубь России. Говоря о возможном неравноправии в торговле, автор рецензируемой книги старается подойти к освещению этой проблемы дифференцированно в зависимости от периода. Действительно, сначала торговый обмен мог складываться в пользу казаков и русских купцов, однако со временем торговля стала принимать более сбалансированный и равноправный характер, особенно с вовлечением в нее широких слоев казахов и с приобретением ими коммерческих навыков.

В параграфе главы «Торговля как инструмент приграничной гибридизации» Ю. Маликов вступает в полемику с казахским ученым

А.Б. Шалгимбековым, высказывающимся в своих трудах о том, что торговля вдоль Линии казахских поселений служила «инструментом ассимиляции и военной и гражданской колонизации», разрушившей образ жизни кочевников (р. 238). Не отвергая тезис относительно торговли как инструмента влияния, Ю. Маликов отмечает, что эта торговля носила обоюдный характер, и призывает авторов, дающих оценки подобным явлениям, больше обращать внимание и на положительные стороны торговли для обеих сторон (р. 239).

В последней главе «Конфликты в степи: их источники и урегулирование» (р. 252–283) поднимается вопрос о правомерности называть сосуществование казаков и казахов вдоль Линии станиц перманентной враждой. В принципе, Ю. Маликов больше склонен рассматривать возникавшие в ходе истории отдельные (а не постоянные) конфликты как результат в большей степени внутреннего развития самого формировавшегося казахского национально единого общества, чем порождение насильственного колониального курса Российской империи. Более того, автор полагает, что, наоборот, администрация приграничных районов постоянно беспокоилась за стабильность и сохранность южных границ. Это обеспечивало, в конечном счете, безопасность страны в целом. Еще одним интересным, на наш взгляд, элементом данной главы является отстаивание автором точки зрения, что казаки, проживавшие на Линии, как и казахи степи, в течение длительного исторического периода не представляли «религиозной и другой идентичности», которая препятствовала бы оформлению каких-либо форм совместных союзов (р. 253). К этому следует добавить слабость Российской империи для военных действий в степи, для демонстрации в ней своего могущества и установления в ней своего полного господства.

Далее автор разбирает источники возникновения конфликтов. Одним из основных называется разрешение беглым рабам казахов уходить за Линию, в глубь российских владений. Российские власти оказывали им протекцию, особенно при условии принятия христианства, и не выдавали обратно в степь их бывшим хозяевам. В ответ казахские кланы совершали набеги на торговые караваны, проходившие через степь. В этой главе также отмечается, что в ходе истории казаки и казахи умели находить взаимоприемлемые формы

решения споров, основанные часто на традиционных степных, т.е., по сути, казахских методах, которые оказались удобными и для другой стороны. Более того, нередко казаки оказывались в своеобразной оппозиции российским властям, которые применяли неудобные и невыгодные для них законы, в чем казаки отчасти солидаризовались с казахами. Особо это касалось вопросов торговли (р. 279).

Подводя итоги, хотелось бы отметить, что перед нами интересный и серьезный труд, выполненный на оригинальном материале с привлечением большого круга отечественных и зарубежных работ. В монографии приводится внушительный объем цитат из материалов архивов Омска, Оренбурга, Казахстана. Автор проработал большой объем западных, российских и казахских монографий и статей, что отражается в библиографическом списке и в основном тексте.

Говоря о современном этапе истории, заметим, что лучшим показателем позитивного потенциала, содержащегося в модели отношений между исконным местным населением и казаками, является то, что населенные пункты, расположенные по границе казахских степей, существуют и в настоящее время, не вызывая осложнений и не создавая поводов для каких-либо форм серьезных и долговременных конфликтов. Между людьми «пограничья» происходило и происходит активное взаимодействие, причем элементы культуры, привнесенные казаками и, наоборот, заимствованные ими от местного населения, сохраняются.

Вызывает, однако, определенную тревогу то, что переживающие трансформацию экономические отношения на постсоветском пространстве, разделение территорий могут в определенной степени оказаться факторами ослабления прежних связей и снизить вовлеченность казаков и казахов в совместное производство и обмен.

Сложно согласиться с высказываемой точкой зрения отдельных авторов, имена которых приводятся в монографии, как показывает Ю. Маликов, о постоянной напряженности и конфликтности «двух несовместимых» миров. Это выглядит предвзято, и сам ход истории опровергает их. Автор последовательно отстаивает позитивный и особый характер отношений, сложившийся в «пограничье», и делает это добросовестно и убедительно.

И.В. Герасимов

Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. — М.: Восточная литература; Академический проект; Гаудеамус, 2009. — 950 с.

Выход в свет энциклопедии «Индийская философия» можно без преувеличения назвать событием как в философской жизни современной России, так и в отечественном востоковедении. В этой книге впервые дан масштабный обзор всех основных философских течений Индии — от глубокой древности до XX в., причем во многих случаях энциклопедия дает сведения о таких темах или фигурах, которые неизвестны не только широкому читателю, но и, возможно, некоторым специалистам. При этом особенно следует отметить, что внимание уделено заметным, но малоизвестным в отечественном востоковедении фигурам современной индийской философии — таким, как Бимал Кришна Матилал — единственный представитель школы *ньяя* в современной Индии — или Сурендрнатх Дасгупта, труд которого «История индийской философии» активно используется специалистами в этой области, но собственные философские воззрения которого (влияющие, естественно, и на отражение им специфики индийских философских систем) обычно не рефлектируются. Это безусловное достоинство книги, ибо такой подход позволяет увидеть связь той проблематики, которой занимались индийские философы древности и средневековья, с проблемами, стоящими перед современной западной философией.

Энциклопедия предваряется небольшим, но весьма интересным предисловием (с. 9–14), в котором рассматривается, в частности, само понимание термина «философия» в XVIII–XIX вв. и проводится до сих пор, к сожалению, не всегда и не всеми принимаемая мысль о том, что философское мышление не является исключительно западным культурным феноменом и было свойственно всем достаточно развитым культурам, в том числе и индийской. По мнению Гегеля, сформулировавшего, наверное, самую влиятельную за последние два века историко-философскую концепцию, весь Восток не смог породить ничего выше некой довольно смутной «предфилософии», в которой отдельные догадки и прозрения соседствовали с фантастическими вымыслами и предрассудками. В его концепции

«всемирная история есть прогресс в сознании свободы — прогресс, который мы должны познать в его необходимости»¹, поэтому, естественно, несвободные общества — это всегда общества отсталые, являющие собой детство человеческого духа. Именно таковы, с его точки зрения, общества и культуры Востока. Общеизвестны слова Гегеля: «Восток знал и знает только, что *один* свободен, греческий и римский мир знает, что *некоторые* свободны, германский мир знает, что *все* свободны»², а так как политическая свобода — *conditio sine qua non* свободы интеллектуальной, то и никакая философия на Востоке, согласно этому воззрению, естественно, невозможна. Только «на Западе восходит внутреннее солнце самосознания»³, без которого Восток, с точки зрения Гегеля, прекрасно обходится.

Такая установка, в глазах знатоков восточных культур давно ставшая диким анахронизмом, все еще встречается среди специалистов по западной философии. Она прочно держалась в западной культуре в течение всего XIX века, так что, как отмечает в предисловии к энциклопедии М.Т. Степанянц, еще Эдмунд Гуссерль говорил, что «само выражение „западная философия“ тавтологично, так как идея существования *незападной философии* противоречит самому понятию „философия“» (с. 9). В наше время от профессиональных философов такие утверждения можно услышать довольно редко. Тем не менее европоцентризм все еще до конца не преодолен, и выход этой книги можно приветствовать еще и потому, что она позволит профессиональным философам познакомиться именно с *философскими* достижениями индийской культуры и, возможно, найти в них неслучайные параллели и сходства с философской мыслью Запада — тем более что в этом же направлении работают и современные индийские философы, активно осваивающие наследие Запада и работающие с ним уже в компаративистском ключе — так, как это делал, например, упомянутый выше Б.К. Матилал, для которого суть работы философа-компаративиста заключалась «не столько в сравнении индийских систем с западными, сколько в исследовании вклада этих систем в постановку и решение определенных философских

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 2005. С. 72.

² Там же. С. 147–148.

³ Там же. С. 147.

проблем» (с. 509). Именно об этом говорит М.Т. Степанянц в предисловии: «Авторы Энциклопедии предприняли попытку ввести индийскую мысль в рамки категорий западного философского, религиозоведческого и культурологического дискурса. Для этой цели предлагается ряд тематических статей, в которых индийский материал рассматривается в свете таких универсальных понятий, как „Бог“, „бессмертие“, „душа“, „пространство“, „универсалии“ и т.д.» (с. 14), и такой подход нельзя не приветствовать, ибо благодаря этому, по существу, наводятся мосты (или, по крайней мере, делается попытка навести мосты) между индийской и западной культурой — найти общие для них понятия, одинаковые ходы мысли и, возможно, отыскать причины некоторых неслучайных сходств.

За предисловием следует статья В.К. Шохина и М.Т. Степанянц «Индийская философия в исторической ретроспективе», в которой дан интересный обзор истории развития философской мысли в Индии и кратко охарактеризованы ее различные течения, причем и здесь, надо заметить, авторы обращаются к западной философской терминологии — так, рассматривая различные взгляды на проблему общих понятий, они используют термины, выработанные в европейской средневековой философии: «В онтологической дискуссии о статусе универсалий буддисты придерживались крайнего *номинализма*, отрицая не только их существование вне вещей, но даже их идентичность — классы вещей определялись через отрицание их отрицаний; школа Прабхакары была ближе к *концептуализму* и сводила универсалии к объективному сходству самих вещей... *найяки* придерживались крайнего *реализма*, считая универсалии не только безначальными и вечными, но отдельными сущностями, доступными восприятию, наряду с отношением присущности, связующим их с эмпирическими вещами» (с. 21). Достоинство этой статьи состоит, таким образом, в том, что в ней открыто заявлен компаративистский подход к истории индийской философии: философская мысль Индии разъясняется читателю на основе уже привычных и понятных ему представлений, разработанных еще средневековыми схоластами, причем эти представления используются здесь не как иллюстрации, а как точные аналоги индийских философских концептов.

Другим достоинством этой статьи является то, что в ней неизбежно кратко, но при этом

с достаточным охватом рассматривается эволюция индийской философии — от первых философов *stricto sensu*, которыми, конечно, были не пророки и поэты эпохи Вед и упанишад, а Будда Шакьямуни, Джина Махавира и Макххали Госала, до крупнейших философов XX в., к которым, помимо уже названных, относятся Сарвепалли Радхакришнан, Аурубиндо Гхош, Дая Кришна, Дебипрасад Чаттопадхья и ряд других. Это позволяет рассмотреть историю индийской философии, образно говоря, «с высоты птичьего полета», а значит, и увидеть те тенденции и особенности развития, которые могут ускользнуть от взгляда при более пристальном и детальном изучении какого-либо отдельного вопроса. Более того, такой подход позволяет читателю сориентироваться в самом тексте энциклопедии и найти имена и понятия, которые, возможно, не относятся прямо к интересующей его теме, но затрагивают ее косвенно и поэтому тоже заслуживают внимания.

Особо следует отметить качественную разработку в энциклопедии ряда специфических для индийской философии понятий, которым трудно подыскать точную аналогию в западных философских традициях. Так, В.Г. Лысенко дает весьма полное, точное и емкое определение понятия *manas*, одного из ключевых в индийской философии и психологии: это «внутреннее чувство („внутренний ум“), обладающее способностью координировать и синтезировать деятельность сенсорных и моторных органов (*индрий*), а также следить за тем, чтобы чувственные данные поступали к субъекту познания (*Атману*, *Пуруше*) в определенной последовательности и чтобы психомоторные желания последнего без промедления передавались соответствующим „исполняющим органам“ (*кармендерия*)» (с. 501). Это понятие, как видно уже из этого определения, теснейшим образом связано с проблемой сознания, которую так или иначе разрабатывали все школы индийской философии, и, в частности, с вопросом о структуре сознания, подробное решение которого представлено, например, школой *санкхья*. Согласно воззрениям этой школы, как известно, в мире существуют два независимых начала — материя (*prakṛti*) и самосознающий субъект (*puruṣa*), причем активно только первое из них, и именно благодаря его активности возникает то, что мы называем феноменальным миром, тогда как второе начало никакой активности не проявляет — в «Сан-

кхья-карике» Ишвакракришны, одного из ведущих представителей этой школы, «устанавливается субъектность этого Пуруши, изолированность, индифферентность, созерцательность и бездеятельность» (*siddham sākṣitvamasya puruṣasya kaivalyaṁ mādhyasthyaṁ draṣṭṛtvamakartṛbhāvaśca*)⁴. Материя (*prakṛti*) порождает *buddhi*, или *mahat*, которое в статье о *манасе* определяется как «волевое начало» (с. 502); тот, в свою очередь, порождает *ahaṁkāra*, которое В.Г. Лысенко переводит как «эго», а В.К. Шохин — как «эготизм»⁵, из него — *manas*, органы чувств и действия (*jñānendriya*, *karmendriya*) и *tanmātra*, которые в соответствующей статье энциклопедии определяются как «ноуменальные, „атомарные“ звук, осязаемость, форма, вкус и запах, которые в качестве „непроявленных“ объектов, обычным путем не воспринимаемых, содержат возможности манифестации соответствующих реально воспринимаемых объектов» (с. 769), а из этих потенциальных элементов уже появляются реальные, грубоматериальные элементы. Таким образом, рассудок (как, используя кантовскую терминологию, можно коротко перевести санскритское *manas*) выступает в этой схеме зависящим от материи (*prakṛti*), порожденным ею, так что все формы функционирования эмпирической личности в *санкхье* оказываются всего лишь одной из форм существования чистой материи, к истинному «я» (*puruṣa*) не имеющей отношения.

Естественно, в энциклопедии подробно анализируются и другие понятия, касающиеся структуры сознания, которые в разных школах понимались далеко не всегда одинаково. Упомянутое выше понятие *buddhi*, которое в *санкхье* интерпретировалось как инстанция, выносящая решения, в *веданте*, например, истолковывается как локус желаний, впечатлений, а также и религиозной заслуги (с. 181), но в любом случае оно остается компонентом феноменального мира, который представляет собой иллюзорный покров *майи*, скрывающий от живых существ истинную реальность — Брахмана, «абсолютное первоначало бытия и глубинное содержание всех мировых феноменов, структурировавшее мифологические модели, ритуалистические и мистические парадигмы всей „ортодоксальной“ рели-

гиозной традиции Индии» (с. 155), познание которого дарует живому существу освобождение (*mokṣa*) от колеса перерождений (*saṁsāra*).

Проблема освобождения из *сансары* по-разному решается в разных религиозных школах Индии, и этот вопрос тоже хорошо освещен в энциклопедии. Так, общеизвестно, что буддизм не признает существования неизменной и бессмертной души, но и для него выход из *сансары* (*nirvāṇa*) остается главным религиозным понятием, целью стремлений верующего; об этом тоже подробно рассказано в соответствующей статье, включающей, помимо разъяснения основных догматических положений учения Будды, также изложение истории буддизма и его современного положения (с. 169–177). Та же проблема ставится и в такой своеобразной системе религиозных течений Индии, как тантризм. «Эзотерическое самосознание последователей тантризма выражается в их претензии на более эффективный (и при этом тайный) по сравнению с нетантрическими системами практический путь обретения высшей цели — освобождения (*мокша*), а также в подчеркивании необходимости получения специальных инициаций для более глубокого проникновения в духовную истину» (с. 771–772). Тантризм интересен тем, что достижение религиозных целей, согласно этому учению, возможно не только чисто психотехническими практиками, но и воздействием на физическое тело адепта, в связи с чем «фактору телесности в тантризме уделяют очень большое внимание (вплоть до попытки трансформации смертного по своей природе физического тела в „божественное“, или бессмертное тело)» (с. 773). С.В. Пахомов, автор статьи о тантризме, справедливо замечает, что истоки его связаны с культурами богинь-матерей (с. 772), и следует отметить также, что эти культы происходят не только и, может быть, даже не столько из культуры ведийских арьев, сколько из религиозных и культовых практик коренных народов Индостана. В индуистской тантре активным началом признается начало женское (*Śakti*), мужское же (*Śiva*) признается пассивным (с. 772). У ведийских арьев женские божества занимали обычно подчиненное положение, которое они сохраняют и в современном индуизме, главенствующее же положение они занимают в пантеонах неортодоксальных религиозных течений — пашупатов, капаликов, каламуххов и т.п., а также, что немаловажно, в пантеонах

⁴ Лунный свет санкхьи / Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1995. С. 169, 308.

⁵ Там же. С. 173.

дравидских народов. Даже среди арьев женские божества — это, как правило, «деревенские богини» (*grāmadevatā*), божества местного значения, культы которых обычно отпращивают шудры или неприкасаемые; крайне редко этим занимаются представители высших варн⁶. Исследователи давно уже обратили внимание на то, что представление о божественной творящей силе — *śakti*, культ которой как божества входит в ядро индуистского тантризма, имеет явные и неслучайные сходства с хорошо известным в дравидской культуре понятием *aṇāṅku*⁷. Основное значение этого тамильского слова можно суммировать так: это «некая устрашающая сила, которая приносит человеку зло и страдание и которая может проявлять себя как неперсонифицированно, так и в виде неких существ — духов, демонических персонажей, божеств»⁸. Однако вместе с тем этой *анангу* в тамильской поэзии наделяются горы, море, слон, лев, змея, с ней ассоциируется женщина, ею обладают боги, так что далеко не всегда это понятие имеет столь негативный смысл⁹. Строго говоря, *анангу* — это своеобразная энергия, которая имеет прямое отношение к воспроизводству жизни в самом широком смысле, поэтому в тамильской поэзии и говорится, что ею обладают и прекрасная девушка, и земля, рождающая растения, и царь, упорядочивающий жизнь подданных и магически обеспечивающий плодородие земли. Этой *анангу* в полной мере обладает богиня Коттравей — одно из главных божеств тамильского пантеона, девственность которой означает, что ее созидательная энергия остается не только не растроченной, но и еще усиленной ее волей¹⁰. Ее образу аналогичен образ богини Кали, культ которой (имеющий прямое отношение к теме плодородия) особенно распространен на границах индуистского ареала — в Ассаме и горах Южной Индии и до сравнительно недавнего времени включал в качестве необходимого элемента

человеческие жертвоприношения¹¹. Таким образом, тантризм имеет глубокие и сильные корни в культурах аборигенных народов Индостана и, по существу, представляет собой адаптацию их к религиозным представлениям и культовым практикам и, что немаловажно, *социальной структуре* индуистского общества. Все это хорошо изложено не только в статье о тантризме, но и в связанных с нею статьях о шактизме, шиваизме и пр.

Наконец, нельзя не отметить, что и современная философия Индии представлена в энциклопедии достаточно полно, причем помимо таких хорошо известных фигур, как Ауробиндо Гхош или Махатма Ганди, книга дает сведения и о таких важных, но до сих пор почти не известных отечественному читателю авторах, как Кришна Чандра Бхаттачария, Сурендранатх Дасгупта, Сарвепалли Радхакришнан, Джитендра Натх Моханти или Дая Кришна. Конечно, можно возразить, что книга Радхакришнана «Индийская философия» переведена и издана на русском языке почти 60 лет назад и не раз переиздавалась, а на «Историю индийской философии» Дасгупты ссылаются едва ли не каждый, кто пишет на эту тему. Но проблема в том, что труды этих авторов (в особенности это касается Дасгупты, исследовавшего в своем пятитомном труде такое множество философских текстов, в том числе и редких рукописей, что в этом, наверное, ни один историк индийской философии не может с ним сравниться) порой воспринимают как тексты, которые практически могут заменить первоисточники. Такое восприятие, конечно, ошибочно: у каждого историка философии есть свое видение предмета, которое и отражается в его труде и на которое всегда следует делать поправку. Именно поэтому даже краткое изложение их взглядов весьма полезно для уяснения влияний, которые они испытывали в своей работе, и более полного понимания их собственных представлений о том, что такое философия и история философии.

В этом отношении показательна статья о Дасгупте. Существует множество мифов об индийской философии, которые иногда разделяют даже специалисты-философы (если сфера их интересов с Индией не связана). Один из таких мифов гласит, что «подлин-

⁶ Crooke W. The Cults of the Mother Goddesses in India // *Folklore*. 1919. Vol. 30. No. 4. P. 284–286.

⁷ Чернышева Е.А. Анангу и шакти // Путь Востока: традиции освобождения. Тезисы II молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока (Санкт-Петербург, 21–22 апреля 1999 г.). С. 26–27.

⁸ Дубянский А.М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989, с. 23.

⁹ Там же. С. 23–24.

¹⁰ Там же. С. 32–33.

¹¹ Kripal J.J. Kālī's Tongue and Ramakrishna: "Biting the Tongue" of the Tantric Tradition // *History of Religions*. 1994. Vol. 34. No. 2. P. 156.

ная» индийская философия — это философские умозрения древности, более же поздние тексты ценности в этом отношении не представляют. Дасгупта развенчал этот миф (с. 324). Кроме того, исследовав такие на первый взгляд очень далекие от философии тексты, как «Аюрведа» и «Чарака-самхита», он выявил их философское содержание, изложению и анализу которого во втором томе его фундаментального труда посвящена целая большая глава (более полутора сотен страниц).

Не менее примечательна и следующая за ней статья о Дая Кришне — одном из крупнейших индийских мыслителей второй половины XX в.: позиция его состоит в том, что представление об индийской философии глубоко мифологизировано как европейскими авторами, которые то судят о ней пренебрежительно, то, наоборот, превозносят ее как сокровищницу мудрости, недоступной Западу, так и индийцами, которые воспринимают философскую мысль Индии как нечто более глубокое и масштабное, чем философия в том ее понимании, которое свойственно западной культуре (с. 326). Индийскую философию порой считают «спиритуалистичной» в противоположность философии Запада, которая будто бы всегда в той или иной степени материалистична. Если внимательно и непредвзято вчитаться в индийские философские тексты, то окажется, что истинный спиритуализм (который Дая Кришна понимает как признание духа не только реальным и не зависящим от материи, но *единственной* реальностью) представлен в Индии только буддийской школой *йогачара*, в других же школах материя никогда не воспринимается как нечто *абсолютно* нереальное (с. 325). Другой миф гласит, что Веды будто бы являются основой философского дискурса в Индии; в действительности же гораздо более авторитетными были для индийских философских школ *сутры*, излагающие суть этих систем (там же). Все эти мифы, естественно, искажают реальную картину индийской философии, и развенчанию их посвящена работа не только Дая Кришны, но и других современных индийских философов.

Об этой книге можно, конечно, написать гораздо больше. В ней поднимаются самые различные темы, излагаются взгляды самых разных мыслителей — и прославленных, и малоизвестных, анализируются и разъясняются сложные понятия, важные для индий-

ской культуры. Из сказанного ясно, насколько серьезным подспорьем в деле изучения индийской философии может послужить эта книга.

С.Л. Бурмистров

Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. — М.: Восточная литература, 2011. — 1045 с.

2011 год увенчался знаменательным научно-издательским событием — фирма «Восточная литература» выпустила в свет энциклопедию «Философия буддизма». Появление этой подготовленной на базе Института философии РАН отраслевой энциклопедии свидетельствует о значительном прогрессе в деле продвижения буддологических знаний в отечественную историко-философскую науку, никогда прежде не располагавшую подобным изданием.

Необходимо подчеркнуть, что достигнутый успех во многом обусловлен научными инициативами М.Т. Степанянц, ответственного редактора издания. Именно М.Т. Степанянц в течение долгих лет неустанно способствовала внедрению востоковедной тематики в область философских наук, и эта целенаправленная деятельность в очередной раз привела к крупному научному свершению.

Отрадно и то обстоятельство, что инициатива создания энциклопедии «Философия буддизма» получила, как указано в издании, разностороннюю финансовую поддержку — грант Президента РФ для государственной поддержки ведущих научных школ Российской Федерации и грант Российского гуманитарного научного фонда. Финансовую помощь оказывал и японский Институт восточной философии (Токио), учреждение, состоящее в структуре международной буддийской организации «Сока гаккай интернэшнл». Ученые Института восточной философии вошли и в состав авторского коллектива энциклопедии «Философия буддизма», включающего востоковедов Москвы, Санкт-Петербурга и Улан-Удэ. Аккумулированные силы и средства позволили выпустить в свет превосходно изданный, внушительный по объему однотомник, содержание которого охватывает историю буддийской мыслительной традиции от ее древнеиндийских истоков до настоящего времени.

Приоритетный характер этого издания отмечен в предисловии ответственного редак-

тора. «Настоящий труд, — пишет М.Т. Степанянц, — первая российская энциклопедия, посвященная философии буддизма. Уже в одном этом состоит его уникальность как для отечественной, так и для мировой научной литературы. Но особенность издания этим не исчерпывается. Есть по крайней мере еще две причины считать его новаторским: 1) в то время как во всех ранее выходивших за рубежом энциклопедиях речь шла о буддизме в целом, наше издание посвящено философскому кредо буддизма, представленному через категории, понятия, концепции, персоналии, тексты; 2) труд не случайно назван энциклопедией, а не словарем. Дело не только в том, что его статьи носят довольно обстоятельный, развернутый характер по сравнению с обычным объемом словарных статей. Причина тому более существенна: предпринята попытка представить буддийскую философию в многообразии ее культурного бытования, позволяющего говорить о существовании буддийской цивилизации» (с. 14).

Чтобы по достоинству оценить результаты осуществления такого фундаментального замысла, важно учитывать то обстоятельство, что национальные линии развития буддийской философской мысли исторически формировались за пределами Южноазиатского субконтинента путем перевода индийских произведений на местные языки, составления комментариев к ним и последующего создания оригинальных сочинений. Определенное отличие в этом процессе было свойственно лишь буддийской культурной традиции ряда стран Юго-Восточной Азии, где получили преимущественное распространение индийские канонические произведения на языке пали. В ходе укоренения буддизма в этих странах данный язык приобрел статус лингвистического инструмента буддийской учености, и философия как форма духовной деятельности общества первоначально развивалась там именно на языке пали. Задача полномасштабного изучения философского пласта в национальном письменном наследии буддийских народов Азиатско-Тихоокеанского региона еще далеко не решена в современной науке, причем не только в отечественной, но и в мировой. И именно в силу этого до сих пор не предпринимались попытки создания специализированных энциклопедий, посвященных философии буддизма.

Другое не менее серьезное затруднение состоит в вопросе о понятийно-терминологиче-

ском аппарате буддийской философии. Ее смыслообразующие категории не являются специфически философскими, о чем свидетельствует их функционирование не только в теоретическом, но и в религиозном дискурсе. Собственно философское содержание буддийского понятийно-терминологического аппарата, связанное с логико-дискурсивным, т.е. строгим, определением предметной области значения каждого термина, раскрывается лишь по мере выявления и анализа тех теоретических концепций, которыми оперировали школьные традиции. В данном аспекте даже составление словаря собственно философской буддийской терминологии является в высшей степени сложной методологической проблемой.

В составе буддизма как традиционной идеологии, исторически институционализированной в целом ряде стран Азиатско-Тихоокеанского региона, вполне возможно аналитически отделить так называемую «народную религию» (популярный буддизм) от религиозно-философской традиции, как это было впервые сделано в монографии одного из классиков отечественной буддологии О.О. Розенберга «Проблемы буддийской философии» (1918). Но очертить философское кредо буддизма, абстрагируясь от религиозной аксиоматики, едва ли удастся. А поэтому тот факт, что издание «Философия буддизма» является во многом и справочником по буддизму, кажется нам вполне закономерным.

Хочется в первую очередь отметить продуманную архитектуру рецензируемого издания. Массиву словарных статей, упорядоченных в соответствии с русским алфавитом, предпосланы два введения — «Буддизм и философия» (автор — В.Г. Лысенко) и «Буддизм в глобальную эпоху» (автор — А.С. Агаджанян). А за словарными статьями следует значительный по объему раздел, посвященный описанию национальных социокультурных форм буддизма, сложившихся за пределами Южноазиатского субконтинента.

Имеются в энциклопедии и превосходно подготовленные редакторами издательской фирмы «Восточная литература» — С.М. Анискиной, Р.И. Котовой, О.В. Мажидовой, М.А. Унке, а также Л.Б. Кареловой (Институт философии РАН) указатели имен, произведений и терминов. В связи с этим необходимо сказать, что в современных зарубежных научно-спра-

вочных изданиях по буддизму уделяется значительное внимание теоретически обоснованной подготовке указателей, учитывающей лингвистический аспект истории распространения буддизма. Примером тому служит, в частности, “Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme”, составленный современным представителем франко-бельгийской буддологической школы Ф. Корню (Philippe Cornu). Указатели, в которых содержатся мультилингвистические терминологические соответствия, выступают важнейшим подспорьем как в работе с научно-справочным изданием, так и в изучении буддийского письменного наследия. В этом отношении труд, выполненный составителями указателей, имеет самостоятельную научную ценность для дальнейшего развития российской буддологии.

Об уровне репрезентативности историко-философского материала и подходах к его освещению в рецензируемом издании необходимо судить с учетом позиции его редакционной коллегии во главе с М.Т. Степанянц. «В этом труде, — указано в предисловии ответственного редактора, — отражено реальное состояние отечественного изучения буддизма: отсюда отсутствие статей, посвященных некоторым важным сутрам, понятиям, персоналиям и т.д. <...> В данной энциклопедии мы намеренно не унифицировали переводы терминов и названий произведений и сохранили различия, нередко принципиальные, в оценках и методологических подходах исследователей. Это не умаляет достижений российской буддологии, а скорее говорит о свободном духе ее современного развития» (с. 17–18).

На наш взгляд, преднамеренный отказ от унификации переводов терминов — отдельная заслуга редакционной коллегии энциклопедии. Для подобного рода унификации в современной отечественной буддологии еще не сложились сколько-нибудь серьезные предпосылки. А кроме того, выполнение комментированных переводов не изучавшихся прежде философских произведений способствует появлению новых, более адекватных русских эквивалентов оригинальной буддийской терминологии.

Другое дело — названия произведений. Думается, в данной энциклопедии было бы лучше вообще оставить их без перевода, и на это имеются научные основания. Источниковедам-буддологам хорошо известно, что в состав названий индийских произведений не-

редко бывают включены наименования жанров — *сутра, шастра, бхашья, коша, аламкара, дипа, хридая, панджика* и т.д. Далеко не каждый жанр индийской и в том числе буддийской теоретической литературы имеет типологический аналог в европейской жанровой номенклатуре. В том случае, когда такое соответствие выявляется, перевод наименования индийского жанра желателен. Так, *коша* — это «энциклопедия» или «толковый словарь», *шастра* — «трактат». Но такой, к примеру, жанр индийской комментаторской литературы, как *аламкара*, представляющий собой тонкую («ювелирную») аналитическую детализацию предмета комментирования, не имеет аналога в европейской литературе. А поэтому и не следует пытаться передавать его средствами русского языка. Особенно неудачно это получается, если переводчик руководствуется первым словарным значением. В результате рождается нечто абсурдное, подобно «Украшению из постижений», прилепленному в энциклопедии «Философия буддизма» к «Абхисама-аланкаре» (с. 76). Подобное «украшательство» акад. В.М. Алексеев (1881–1951) саркастически называл «нудным лиризмом».

Не менее «лирично» выглядит в «Философии буддизма» и трактат «Абхидхармакоша», фигурирующий в одноименной словарной статье под названием «Сокровищница Абхидхармы» (с. 66). Не спорим, по богатству историко-философского материала это обширнейшее произведение Васубандху — подлинная сокровищница. Но по жанровой принадлежности, обозначенной его автором, «Абхидхармакоша» является энциклопедией, а не неким депозитарием. Какой смысл воспроизводить устаревший в научном отношении перевод названия?

Во избежание подобных огрехов, возвращающих отечественную буддологию в позапрошлый век, более оправданным было бы воздержаться от перевода, а не мультиплицировать безнадежно антиквированную этимологизацию оригинальных технических терминов. И позитивный опыт в этом направлении уже накоплен — ведь никому из отечественных ученых-буддологов не приходит в голову этимологически интерпретировать термин «сутра» и переводить его словами «нить» или «волокно».

Что же касается отражения в рецензируемом издании реального состояния отечественного изучения буддизма, то правомерно

было бы говорить не обо всей российской буддологии, а только об авторском коллективе энциклопедии «Философия буддизма». Абсолютное большинство словарных статей написаны на высоком теоретическом уровне. С замечательной полнотой представлена в энциклопедии японская социокультурная форма буддизма. Очень хороши словарные статьи, написанные московской индианисткой Н.А. Канаевой. Буквально в каждой из них присутствует глубокое знание буддийских письменных памятников, органично соединенное с продуманной отточенностью и строгостью философских формулировок. Не желая быть голословными, укажем хотя бы на такую блистательную статью Н.А. Канаевой, как «Дигнага» (с. 287–293), в которой очень непростые концепции буддийской науки логики изложены с учетом историко-культурного контекста раннесредневековой Индии и точек зрения современных зарубежных ученых.

Порадовала и словарная статья «Гухьясамаджа-тантра» (с. 248–250), написанная В.П. Ивановым, единственным из сотрудников ИВР РАН, включенным в состав авторского коллектива рецензируемого издания. В ней емко и с должной степенью анализа охарактеризовано содержание одного из сложнейших буддийских произведений. Свойственная В.П. Иванову, сравнительно молодому индианисту-санскритологу, высокая научная культура проявилась, в частности, и в том, что его статья снабжена рядом со списком литературы указанием научного издания памятника. Подобные значимые сведения, к сожалению, нечасто приводятся на страницах энциклопедии «Философия буддизма».

Отсутствие словарных статей о ряде важных в историко-философском отношении произведений, например о комментаторском трактате Яшомитры (IX в.) «Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья», уникальном письменном памятнике буддийской школы *саутрантика*, невозможно счесть свидетельством реального состояния российской буддологии. Лакуны такого рода, скорее, обусловлены упущениями в составлении словника энциклопедии.

Некоторые вопросы концептуального характера возникают при ознакомлении с первой вводной статьей — «Буддизм и философия». Очень интересная в целом, она включает такие необходимые рубрики, как «Возникновение и распространение буддизма», «Периодизация истории буддизма», «Буддийская

литература», «Статус философии в буддизме», «Учение Будды». Однако очерк буддийской литературы написан без должного учета исторических этапов ее кодификации. Невозможно согласиться с автором статьи в том, что «приверженность буддийской вере вообще не ассоциируется с культом текста» (с. 28). Развивая такую неожиданную для буддологического источниковедения мысль, В.Г. Лысенко пишет: «Даже неграмотный христианин знает о существовании Библии. Неграмотный же буддист может довольствоваться наставлениями местного монаха» (там же). Эта категоричная риторика призвана иллюстрировать тезис: «Каждая буддийская школа располагает собственным набором авторитетных текстов, который может частично совпадать или не иметь ничего общего с авторитетными текстами („канонами“ их можно назвать только условно) других школ» (там же).

Хочется спросить — какую научную цель преследует подобное упрощение истории буддизма как мировой религии, базирующейся на единой религиозной аксиоматике и огромном массиве текстов? Действительно, авторитетные, или «корневые», тексты имелись в традиции каждой буддийской школы. Но это не отменяет прослеживающихся в истории буддизма этапов кодификации общих смыслообразующих текстов и появления собраний канонизированных произведений сначала в Индии, а позднее в Китае и Тибете. Как показывают палеографические исследования, кодификация текстов на санскрите, языке пали и пракрите гандхари началась на Южноазиатском субконтиненте почти синхронно в традициях различных школ. Типитака, собрание канонических текстов школы *мхеравада* на языке пали, известная в оригинале полностью, в значительной степени корреспондирует с санскритской Трипитакой, тексты которой, созданные в традициях школ *муласарвастивада* и *сарвастивада*, дошли до настоящего времени в переводах на китайский и тибетский языки и в оригинальных фрагментах, содержащихся в рукописях из Центральной Азии, северо-запада Индии и в уникальном манускрипте из Мервского оазиса (совр. Туркменистан, г. Байрам-Али).

Тексты Трипитаки наряду с трактатами постканонической Абхидхармы и махаянскими сутрами в переводах вошли в состав собраний буддийских произведений, канонизированных в Китае и Тибете, и это хорошо известно в науке. Имеется в их составе и не-

большое число переводов палийских произведений из Типитаки. Спрашивается — зачем было китайским и тибетским ученым-буддистам формировать и неоднократно коллегиально редактировать объемистые своды канонической литературы, если каждая школа в истории буддизма довольствовалась только собственным набором авторитетных текстов?

Никакая крупная религиозно-идеологическая традиция не функционирует, опираясь лишь на необразованных простецов и «местных монахов». Что же касается «приверженности буддийской вере», как, впрочем, и любой религиозной вере, то в размышлениях о культе текста необходимо не упускать из вида фундаментальный вопрос соотношения знания и веры. Эта проблема имеет глубокие корни в истории теологической мысли. И если уж поднимать ее в контексте рассуждений об отношении к тексту в буддийской культуре, то придется апеллировать не к абстрактным «неграмотным буддистам», а к пласту адресованной мирянам дидактической литературы Индии, Китая и Тибета, в которой присутствует множество сюжетов о следствиях десакрализации текста — греховного бытового использования материала, на котором он записан, и прочих кощунственных действиях. Культ текста в среде простецов, способных даже правильно запомнить его название, до сих пор фиксируется антропологами, изучающими живую буддийскую традицию. Но это отдельная тема.

Аналитическое сравнение текстов Типитаки с оригинальными фрагментами и переводами Трипитаки образует в настоящее время мощную ветвь буддологических исследований, в том числе российских. Игнорировать их результаты ради рассуждений об отсутствии в буддизме типологического аналога Библии — контрпродуктивный путь, ведущий к тривиальным поверхностным интерпретациям истории буддизма в странах Азиатско-Тихоокеанского региона.

В связи с вопросом об этапе кодификации буддийской литературы нельзя не сказать и о том недоумении, которое вызывает статья «Трипитака» (с. 699), все содержание которой исчерпывается словами: «см. Типитака (Трипитака)». Следуя по ссылке, мы не обнаружили в статье «Типитака» (автор — В.К. Шохин) никаких иных сведений о «Трипитаке», кроме невразумительного утверждения: «Отдельные компоненты Т. на различных инд. языках, в т.ч. на санскрите и гибридном сан-

скрите, а также ср.-инд. языках, сохранились в преданиях мн. школ раннего буддизма» (с. 680). Как это следует понимать читателю? Какие такие «предания» имеются в виду?

Не приходится удивляться, что тот же автор в упомянутой выше словарной статье «Абхидхармакоша» аттестует данный письменный памятник как «своеобразную полемич. антологию, в к-рой суммируются позиции разных школ...» (с. 66), хотя на деле трактат Васубандху содержит полное логико-дискурсивное разъяснение понятийно-терминологического аппарата и концептуального инвентаря, содержащихся в философских произведениях санскритской Трипитаки.

Есть в этой статье и досадная двусмысленность. В частности, говорится, что «Абхидхармакоша дошла до нас на языке оригинала» (с. 67), хотя санскритский оригинал трактата обнаружился только в 1935 г. Если бы он был известен науке до того времени, какой бы смысл имела инициированная Ф.И. Щербатским разработка международного научного проекта по изданию и переводу двух китайских и тибетской версий этого произведения в совокупности с упомянутым выше санскритским комментарием Яшомитры? Разве стали бы лучшие ученые-буддологи первой трети XX в. — Л. де ла Валле Пуссен, С. Леви, У. Огихара, О.О. Розенберг, да и сам Ф.И. Щербатский заниматься всей этой трудоемкой работой, имея в наличии санскритский оригинал? Именно его они изучили бы, издали и перевели на европейские языки.

Ничего не говорится в статье ни об этом международном проекте, ни о научных причинах, побудивших великих предшественников к изучению «Абхидхармакоши», ни о первом издании ее санскритского оригинала, осуществленном в 1967 г. П. Прадханом. По непонятной причине воздержался В.К. Шохин и от сообщения читателю того факта, что именно «Абхидхармакоша» положена в основу монографии О.О. Розенберга «Проблемы буддийской философии», с которой и началось развитие историко-философских исследований в буддологии. Можно было бы написать добротную и не столь длинную словарную статью, раскрывающую суть предмета, но не получилось.

Явно неудачной выглядит и небольшая статья «Буддология» (автор — В.П. Андронов), преимущественно посвященная отечественной буддологической школе. С первых ее строк автор вводит читателя в заблуждение,

утверждая, что буддология «в рос. востоковедении с 1930–1950-х — вся область научных исследований о различных сторонах и аспектах буддизма» (с. 181). Не вступая в спор о степени содержательности данного определения, необходимо отметить вопиющую несуразность указанных хронологических рамок. Термин «буддология» использовался в российском классическом востоковедении задолго до 1930-х годов, и это общеизвестно. В период с 1930-х до 1950-х годов буддологические исследования были вытеснены на дальнюю периферию отечественной ориенталистики, и термин «буддология» начиная с 1937 г. использовался крайне редко.

В описании процесса пополнения отечественных буддийских коллекций в досоветский период расставлены ничем не оправданные оценочные акценты. В частности, говорится, что памятники буддийской культуры поступали в российские коллекционные фонды благодаря «подвижничеству рос. дипломатов и путешественников, особенно из бурят» (там же). Разумеется, российские путешественники бурятского происхождения, например Б.Б. Барадийн, внесли немалый вклад в обогащение отечественных буддийских коллекций. Но общеизвестно, что отнюдь не меньшие результаты дали научные экспедиции М.М. Березовского, Д.А. Клеменца, П.К. Козлова, С.Ф. Ольденбурга. Ради чего же походя искажать историческую ретроспективу российской научно-экспедиционной деятельности досоветского периода?

В качестве центра коллекционирования буддийских манускриптов в статье упоминается Императорская Публичная библиотека, но ни слова не говорится об Азиатском музее РАН, хотя именно это учреждение являлось основным древлехранилищем восточных, в том числе буддийских, рукописей и старопечатных изданий. Не хочется гадать, чем, кроме неосведомленности автора статьи, может объясняться такое неоправданное замалчивание роли Азиатского музея в становлении российской буддологии.

Название основанной по инициативе С.Ф. Ольденбурга научно-издательской серии РАН “*Bibliotheca Buddhica*” фигурирует в статье в кириллической транскрипции — «Библиотека Буддика», причем дается в качестве основного. Аутентичное латинское наименование по непонятной причине приведено в скобках, да еще и с орфографической ошибкой в слове «*bibliotheca*» (там же). С точки

зрения научной культуры это неприемлемо.

Неадекватно характеризуются и персоналии отечественной науки. Говоря о смене поколений в российской буддологии, автор статьи преподносит читателю такое оценочное суждение: «Лучшими из специалистов следующего поколения следует признать С.Ф. Ольденбурга... и Ф.И. Щербатского» (там же). Подобная оценка со стороны автора статьи совершенно не требуется, тем более что и С.Ф. Ольденбург и Ф.И. Щербатский получили прижизненное международное признание. Оба они были действительными членами РАН и вошли в историю отечественного востоковедения как основоположники санкт-петербургской (ленинградской) буддологической школы.

Столь же некорректно охарактеризованы ученики Ф.И. Щербатского. О.О. Розенберг (1888–1919), прославленный автор «Проблемы буддийской философии», именуется в статье «буддологом-японистом» без каких-либо иных пояснений (с. 182). А.И. Востриков (1904–1937), автор фундаментального труда «Тибетская историческая литература», определяется как «знаток буддийской логики, тибетской канонической и постканонической литературы» (там же). Е.Е. Обермиллер (1901–1935) — как санскритолог и тибетолог, «специализировавшийся по сутрам и трактатам ранней махаяны» (там же), хотя область его исследований была иной и для изучения буддийской философии он сделал немало. Б.В. Семичов (1900–1981) предстает в статье «бывшим узником ГУЛАГа», который «преподавал тибетологию в Улан-Удэ» (там же). А то, что Б.В. Семичов перевел с тибетского языка четыре раздела «Абхидхармакоши», разве неважно? Ни М.И. Тубянский (1893–1937), ни М.С. Троицкий (1901–?) не упоминаются вовсе.

О судьбах этих немногочисленных персоналий говорится в недопустимом «статистическом» стиле: «Однако при советской власти в 1930-е большинство учеников Ф.И. Щербатского подверглись репрессиям (многие из них были убиты или умерли в лагерях), и т.о. рус. буддологич. школа была фактически разгромлена» (там же).

Действительно, жизненные пути учеников Ф.И. Щербатского отмечены трагизмом. О.О. Розенберг умер в голодном 1919 г. от болезни сердца на пути в эмиграцию. Е.Е. Обермиллера свел в могилу в 1934 г. тяжкий наследственный недуг. А.И. Востриков и М.И. Тубянский были казнены по неправо-

судным приговорам в 1937 г. и реабилитированы посмертно. Не дожидаясь реабилитации, состоявшейся только в 1989 г., и Б.В. Семицовой. Судьба М.С. Троицкого, арестованного в 1937 г., остается до сих пор не выясненной. Разумеется, ввиду небольшого объема словарной статьи «Буддология» невозможно дать эти конкретные сведения о персоналиях. Но лучше вовсе не писать об учениках Ф.И. Щербатского, чем делать это в оскорбительных терминах «большинство» и «многие».

О Ю.Н. Рерихе в статье говорится как о «вернувшемся из эмиграции» (там же). Это недопустимая ошибка. Ни один из членов семьи Рерихов, проживавшей за рубежом, не позиционировал себя в качестве эмигранта, т.е. принципиально не обзаводился так назы-

ваемым нансеновским паспортом, и данный факт широко известен.

Можно было бы и далее перечислять несообразности этой злополучной статьи, но не хочется. Никакие частные огрехи и упущения не уменьшают ценности того замечательного научного вклада, которым является создание энциклопедии «Философия буддизма». Этот беспрецедентный труд несомненно послужит путеводным ориентиром для молодого поколения российских исследователей, связавших свою профессиональную деятельность с изучением буддийского философского наследия.

*М.И. Воробьева-Десятовская,
Е.П. Островская*