
ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

1₍₁₈₎

ВЕСНА — ЛЕТО
2013

Журнал основан в 2004 году

Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- Е.И. Кычанов. Тангутский документ инв. № 6164 из коллекции ИВР РАН 5
- Дай Юань гурун-и судури (История Великой Небесной империи). Фрагмент тетради IV. Перевод с маньчжурского языка Л.В. Тюрюминой, под редакцией и с предисловием Т.А. Пан Имру' аль-Кайс. Му'аллака. Перевод с арабского и комментарий Ф.О. Нофала 9 24
- Имруулькайс. Муаллака. Литературный перевод с арабского языка А.А. Доличиной, предисловие Вал.В. Полосина 33
- Сутра Махаяны, именуемая «Наставление [касательно] предсказания, [данного царю] Аджитасене». Предисловие и перевод с санскрита М.И. Воробьевой-Десятковской, С.Х. Шомахмадова 39
- «Повесть о земле Бали» — «искусственная» хроника начала XIX в. Перевод с малайского языка и вступительная статья Л.В. Горяевой 51
- «Апта-ваджрасучи-упанишада» («Полная упанишада об Алмазной игле»). Предисловие, транслитерация, перевод с санскрита и комментарии С.Л. Бурмистрова 65

ИССЛЕДОВАНИЯ

- А.Л. Хосроев. Новый Завет в коптском «Апокалипсисе Петра» (*Nag Hammadi Codex VII. 3: 70.13–84.14*) 79
- Ю.А. Иоаннесян. Некоторые аспекты «возвращения», или «второго пришествия» в религиозных учениях 83
- И.А. Алимов. Заметки о сяошо: «Юй линь» 99
- Н.С. Яхонтова. Санскритско-тибетско-монгольские параллели: эпитеты рек 109
- Р.Ю. Почекаев. «Закон» Мандухай-хатун для ойратов и особенности развития монгольского права в «темные века» 123
- И.Т. Канева. Вставные предложения (на материале текстов позднешумерского периода) 138



<i>И.С. Гуревич.</i> Грамматическая стилистика буддийских текстов: синтаксические ресурсы (связка 是; анафора и эпифора)	149
<i>Д.В. Цолин.</i> Перифрастические формы императива и юссива в арамейском языке таргумов	159

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

<i>М.А. Гизбулаев.</i> Сира в арабской литературе Дагестана. Арабская рукопись XVIII в. «Васаил ал-лабиб 'ала фадаил ал-хабиб»	170
<i>С.М. Якерсон.</i> Карасубазарский кодекс «Поздних Пророков» в собрании ИВР РАН (D 62). Заметки к его истории, локализации и датировке	176
<i>О.В. Дьякова, А.Л. Ивлиев.</i> Первый эпитафический памятник мохэской культуры (некрополь Монастырка-3)	190
<i>Мунхцэцэг Энхбат.</i> Маньчжурская «парная надпись» из коллекции Национальной библиотеки Монголии	198

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

<i>В.Ф. Минорский.</i> Курды — потомки мидян. Публикация, предисловие и комментарии <i>З.А. Юсуповой</i>	206
<i>С.И. Марахонова.</i> Институт Гарвард-Яньцинь и образовательная политика США в Азии в 1930–1950-е годы (по источникам архивов Кембриджа, США)	212
<i>Т.В. Ермакова, Е.П. Островская.</i> Анонимный перевод первой главы трактата Васубандху (IV–V вв.) «Абхидхармакоша» из Архива востоковедов ИВР РАН	223
<i>С.С. Сабружова.</i> Образцы буддийских грамот из коллекции архивных материалов А.М. Позднеева	236
<i>М.В. Фионин.</i> Греческая рукопись D-227 из собрания ИВР РАН (археографический анализ)	242
<i>Морисита Нобуко.</i> Практические сведения для поиска арабских и персидских рукописей в разных странах (на англ. яз.)	247
<i>Е.В. Гусарова.</i> Вячеслав Михайлович Платонов (1941–2012) — исследователь эфиопских рукописей	258

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>А.В. Зорин.</i> Первые петербургские тибетологические чтения	274
<i>В.В. Щеткин.</i> «Невские чтения»: международный симпозиум в честь 120-летия со дня рождения Н.А. Невского	276
<i>А.В. Зорин.</i> V Международный семинар по тибетологии в Пекине	278
<i>Т.В. Ермакова.</i> Шестые всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга	282
<i>С.Ю. Рыженков.</i> Четвертая международная конференция «Культура Семи мудрецов из бамбуковой рощи» 第四届“竹林七賢文化”國際學術研討會. КНР, Юньтайшань 雲台山 (24–25 ноября 2012 г.)	286
<i>Т.А. Пан.</i> Немецко-русская рабочая конференция по изучению Центральной Азии, 14–15 марта 2013 г., Берлин (Германия)	289

На четвертой сторонке обложки:

Еврейская библия из коллекции ИВР РАН, шифр D-62

Над номером работали:

Г.О. Ковтунович
А.А. Ковалев
О.В. Мажидова
О.В. Волкова
А.Е. Танчарова
Е.А. Проница

РЕЦЕНЗИИ

Юрий Рерих: Живое наследие. Материалы к биографии. Вып. 1: Сборник статей и интервью. — М., ГМВ, 2012. — 224 с., илл. (<i>И.В. Кульганек</i>)	291
<i>Т.Г. Скорородова.</i> Бенгальское Возрождение: Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философии Нового времени. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2008. — 320 с. (<i>С.Л. Бурмистров</i>)	293
<i>С.Ф. Ольденбург.</i> Этюды о людях науки / Отв. ред. С.Д. Серебряный; сост., автор предисл. и коммент. А.А. Вигасин. — М.: РГГУ, 2012. — 478 с. (<i>Е.П. Островская</i>)	297

IN MEMORIAM

© Российская академия наук, 2013
© Институт восточных рукописей РАН, 2013

Евгений Иванович Кычанов (1932–2013) (<i>И.Ф. Попова</i>)	303
Евгений Александрович Серебряков (1928–2013) (<i>Д.И. Майцкий</i>)	307

органично дополняют сборник. Своими воспоминаниями поделились индолог, лингвист, д.ф.н. Т.Я. Елизаренкова и монгольский тибетолог, академик Монгольской академии наук Шагдарын Бира, рассказавшие о своих занятиях с любимым учителем. Интересными эпизодами, наполнявшими встречи художника В.Т. Дроздова с Юрием Николаевичем, поделилась его жена, М.Ф. Дроздова. Все единодушно признавали, что каждая встреча с этим человеком была для них праздником, в основе отношений лежал взаимный духовный интерес, обогащение друг друга. Скромность, доброжелательность, высокая культура Юрия Николаевича и добрые эманации, которые он излучал всем своим существом, создавали особую атмосферу, облагораживая все вокруг себя (с. 203).

И.В. Кульганек

Скорородова Т.Г. Бенгальское Возрождение: Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философии Нового времени. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2008. — 320 с.

В индологической литературе стало уже общим местом утверждение, что конец XVIII в. ознаменовался началом тесного и глубокого знакомства западной цивилизации с Индией. В это время благодаря англичанам в Европе начинается изучение санскрита, ставшее импульсом для формирования важнейшей отрасли лингвистики — сравнительно-исторического языкознания; на европейские языки переводятся «Законы Ману», «Бхагавадгита», сочинения великого индийского драматурга Калидасы и другие тексты, считающиеся жемчужинами индийской художественной культуры и философской мысли. Однако ничуть не менее справедливым будет утверждение, что и для индийской культуры конец XVIII в. был временем начала глубоких культурных контактов с Западом. Именно в эту эпоху появляются первые переводы произведений европейских авторов на индийские языки. Известно, например, какую роль сыграл в этом интеркультурном диалоге наш соотечественник Г.С. Лебедев, не только переводивший пьесы европейских драматургов на бенгальский язык, но и ставивший их на сцене организованного им в Калькутте первого в Индии театра европейского типа.

Эти интеркультурные контакты — контакты с цивилизацией, радикально отличавшейся от всех, с которыми ранее приходилось сталкиваться индийцам, и по образу жизни, и по иерархии ценностей, и по уровню технического развития, — естественно, не могли не вызвать известной ответной реакции в среде индийских интеллектуалов того времени, и именно анализу этой реакции посвящена рассматриваемая книга. Сам автор пишет во Введении, что концепцией, наиболее предпосылочной для анализа культурных процессов той эпохи, которую позднее стали называть Бенгальским Возрождением, является концепция «Вызова-и-Ответа», разработанная Арнольдом Тойнби. «Внешний вызов западной цивилизации традиционному обществу выполняет функцию превращения „внутреннего творческого импульса“ в постоянный стимул роста общества, поскольку Ответ на Вызов — это определенное решение поставленных перед обществом задач, которое либо ведет к более совершенному состоянию, либо тормозит и останавливает развитие. Однако Ответ не является общим для всего социума: согласно Тойнби, общий вызов внешнего окружения по-разному воспринимается различными социальными слоями и общинами, и в процессе ответа и роста каждая из сторон формирует и дифференцирует собственный опыт. В полиэтничной и поликонфессиональной Индии опыт дифференцирован и по слоям, и по религиозным общинам, которые предлагают собственные варианты Ответа» (с. 13). Иными словами, эта концепция, с точки зрения автора, имеет достаточно высокую «разрешающую способность»: она позволяет не просто анализировать общую реакцию индийской культуры на воздействие извне, но учитывать, что индийское общество, равно как и любое другое, состоит из страт, групп, включает в себя различные институты в качестве социальных агентов, и рассматривать реакцию каждой социальной единицы на вызов Запада и изолированно, и с учетом ответных реакций других страт и агентов. Можно сказать, что реакция каждой конкретной группы является ответом не только на само инокультурное воздействие, но и на те реакции, которыми отвечают на это воздействие другие группы, так что эта теория позволяет нарисовать достаточно полную картину и социальной структуры индийского общества конца XVIII в., и его социальной динамики.

Перед тем как приступить к исследованию, необходимо, разумеется, установить точные значения терминов, которыми предстоит пользоваться, и в данном случае следует дать определение самого понятия «Возрождение». Т.Г. Скороходова определяет этот термин так: «При всей сложности, многомерности термина я предлагаю понимать под национально-культурным возрождением особую социокультурную эпоху в исторической жизни народа, связанную с переосмыслением традиционного наследия в свете европейского рационализма и западных новаций эпохи модернизации с целью адекватного вхождения в мир современности без утраты национального наследия и исторической памяти» (с. 8). Возрождение понимается здесь как стадия социально-культурного развития, на которой общество кардинально меняет модели саморефлексии, начинает смотреть на себя, образно говоря, другими глазами, подвергает переоценке все ценности, которыми руководствовались ранее, причем основой для этого переосмысления не случайно называется европейский рационализм: возрождение рассматривается автором именно как следствие контакта данной культуры (индийской или какой-либо другой) с цивилизацией Запада.

Внимание Т.Г. Скороходовой к социологическому аспекту феномена Индийского Возрождения проявляется и в оценке роли индийской (и в первую очередь бенгальской) интеллигенции, которая первой принимает на себя удар иной, чуждой культуры и пытается установить аналогии между ею и своей собственной культурой, найти в собственном культурном наследии и социальных структурах те ценности и институты, которые позволили бы дать адекватный ответ на вызов извне и отстоять свою самобытность, не теряя при этом контакта с политической, экономической и культурной реальностью и не замыкаясь в изоляции (с. 27). При этом сущность Индийского Возрождения определяется автором как «двойной социокультурный синтез: первый и основополагающий — синтез индийского и западного, второй, обусловленный первым, — синтез черт Возрождения, Реформации и Просвещения. Синтез имеет гуманистический характер, поскольку в центре философского осмысления оказываются отношение общества к человеку, его свобода и достоинство, страдание и счастье. Впервые в индийской философии возникает социальная

мысль, что также обусловлено гуманистической ориентированностью теории и практики Индийского Ренессанса» (с. 28). Меняются, таким образом, самые фундаментальные установки индийской культуры: на место божества ставится человек. Не случайно эта эпоха называется Индийским *Возрождением*: европейский Ренессанс тоже был характерен тем, что в эту эпоху центром мысли философов Запада стал человек и его место во Вселенной, а впоследствии — и его отношения с государством и обществом. Как и в западной культуре, в индийской Возрождение приводит к возникновению не только социальной, но, добавим от себя, и политической мысли; философы ставят вопрос об отношении человека к государственному (следовательно, признаваемому легитимным) насилию и о допустимых пределах этого насилия.

Индийское Возрождение, однако, как и любое явление, подпадающее под данную Т.Г. Скороходовой дефиницию, примечательно тем, что общество на этой стадии развития в лице своих интеллектуалов стремится, на первый взгляд, *возродить* некое прошлое, но в действительности лишь *имитирует* его. Как европейское Возрождение не было истинным возрождением античной культуры, хотя именно к этому стремились деятели культуры той эпохи, и представляло собой лишь новую фазу в развитии западного общества и его культурной надстройки, так и индийский Ренессанс имел имитативный характер, ибо под видом возрождения древней ведийской культуры создавались лишь новые формы культуры и новое общество. Автор рассматриваемой книги подчеркивает важную мысль, высказанную еще В.С. Семенцовым: человек действительно традиционной культуры имеет совершенно иной тип сознания, чем традиционалист, ибо он воспроизводит модели своей культуры, не задумываясь об этом, «бескороны», не стремясь поддержать тем самым свою культуру и противопоставить что-то инокультурным влияниям (с. 34). Естественно, мыслители Ренессанса руководствуются при этом не реальной картиной той эпохи, культуру которой они пытаются воссоздать, а только собственными представлениями о ней, на которые влияют их собственная позиция в социальном поле, собственные интересы и культурный опыт. Иными словами, Ренессанс утопичен по самой своей сути — он представляет собой попытку реализовать некоторый (чаще всего довольно абстрактный и

практически всегда — нереализуемый практически) идеал общества и культуры.

Все это, естественно, тоже отмечает автор рассматриваемой книги. Представители Бенгальского Возрождения, как и любые другие утописты, видели в древности не то, что там было реально, а то, что предписывали им видеть их идеалы. «Индийская древность предстает у бенгальцев как кристаллизованная, нередко идеализированная модель *должного* состояния религии, системы ценностей, общественного устройства и образа жизни. Использование этой модели в теоретических построениях служит в конечном счете делу синтеза, так как, во-первых, обосновывает уникальность, самодостаточность и богатство индийской цивилизации и культуры, ставя ее на один уровень с западной, во-вторых, утверждает возможность усвоения западных новаций на основе нахождения в собственном наследии *аналогичных ценностей и институтов*» (с. 73). Иными словами, мыслители Бенгальского Возрождения искали диалога с Западом, опираясь в том числе и на некоторые *созвучия* между западной и индийской культурами, т.е. на явления, которые могут быть восприняты как *аналогичные* независимо от того, каков был их генезис и какую роль они играют в этих культурах.

Все это требовало достаточного знания прошлого собственной культуры (хотя это знание ничуть не мешало бенгальским интеллектуалам идеализировать историю Индии), ибо противовес культурному влиянию Запада можно было найти лишь в собственном, очень сложном и неоднозначном прошлом, в котором реформаторы находили, однако, достаточно примеров веротерпимости, умения уравновешивать интересы разных социальных групп и вести диалог и достаточно яркие выражения идеала человеческого единства. Так, распространенные к концу XIX в. идеи глубинного единства всех религий, различия между которыми представлялись внешними и несущественными, а мировоззренческое ядро — по сути одним и тем же, высказывались не только Свами Вивеканандой, одним из самых ярких представителей неоведантизма, но до него еще поэты Даду и Кабиром и основателем сикхизма гуру Нанаком (о чем также говорит Т.Г. Скороходова в другой своей книге, посвященной жизни и учению Раммохана Рая). «Профессиональная среда, в которой действовали индуистские реформа-

торы, обусловила серьезное влияние на них исламского и христианского монотеизма, этических и социальных представлений этих религий. Поэтому неудивительно, что, в отличие от европейских реформаторов, бенгальские реформаторы-просветители применяют компаративистский подход к анализу индуизма, а синтез реформационных идей с просветительскими в их теоретических построениях вызвал к жизни социально-философский анализ религии» (с. 70). Реформаторам индуизма, иными словами, было на что опереться в интеллектуальном прошлом Индии, и это позволило им не просто воспринимать все, что предлагала западная цивилизация, но критически усваивать, отбирая то, что наиболее отвечало интересам индийской культуры, и адаптируя усвоенное к ее особенностям.

Все эти культурные процессы привели в конце концов к очень важному результату — они породили в общественном сознании индийцев представление об Индии как о *единой стране*, единство которой не отменяется различиями между разными регионами и народами, населяющими ее, и которая ныне поработана иноземными захватчиками и ждет освобождения (с. 144–145). Сама колонизация, таким образом, оказалась в Индии (и прежде всего в Бенгалии, всегда шедшей в эту эпоху в авангарде культурного развития страны) стимулом для подъема национального самосознания и стремления к объединению — не только политическому, но и культурному и религиозному, — которое требовало, помимо всего прочего, сглаживания различий между регионами или, по крайней мере, восприятия этих (и других — между религиозными общинами, варнами, другими социальными группами) различий как малозначительных по сравнению с глубинным и изначальным единством Индии как великой цивилизации.

Для выработки новой собственной идеологии бенгальские мыслители располагали тремя подходами: традиционным индуистским; мусульманским, базирующимся на высказанной Бируни мысли об отсутствии у индусов чувства истории; и европейским, в котором выделялись два направления — гегелевское, с позиций которого индийцы воспринимались как «неисторический народ», и направление, связанное с учеными-ориенталистами, которые не отрицали богатую и сложную историю Индии, но полагали, что реконструировать ее

следует методами европейской исторической науки (с. 149–150). Перед бенгальскими интеллектуалами, естественно, встал вопрос: какой из них выбрать и как адаптировать его под стоящие перед их обществом задачи. Ответом на него в той или иной степени были разрабатываемые ими концепции, причем индийские мыслители стремились к синтезу между этими подходами, и первым ярким выразителем этой тенденции был Раммохан Рай. Полемизируя с христианскими миссионерами, он сформировал собственное представление не только о фигуре и учении Христа, опираясь при этом на сам текст Библии, но и о религии как таковой. Рай, вопреки ортодоксальным христианским представлениям, не считал Христа сыном бога, ибо это противоречило бы строгому монотеизму. «Христос Раммохана — это Христос Нагорной проповеди, реальная историческая личность, величайший пророк, заступник людей перед Богом, Спаситель человечества, посредник в общении человека с Богом» (с. 176). Иными словами, это не связующее звено между божественным и человеческим, а целиком и полностью человек, но такой, в котором полнее всего явлен идеал человека. В этом смысле нет кардинальной разницы между разными религиями: все они говорят об одном и том же человеческом идеале, но говорят разными словами, применительно к разным культурным контекстам, и эти различия в сознании людей недалеких и малообразованных затмевают истинное ядро любой религии — ядро гуманизма.

К фигуре Иисуса обращается и другой бенгальский интеллектуал — Кришномохан Банерджи. Но, в отличие от Рая, он видит в Христе «единственное в мире воплощение истинного Праджapati», весть которого утрачена в Индии, но обретена христианами (с. 187). С другой стороны, Бонкимчондро Чоттопадхай видит в христианстве лишь *ослабленный* вариант истинной индуистской *дхармы*, хотя в любом случае не отрицает нравственного и социального значения христианства и ислама (с. 191).

Здесь Т.Г. Скороходова хорошо показывает нацеленность бенгальских мыслителей конца XVIII — начала XIX в. на тесный и интенсивный интеркультурный диалог, на поиск того общего, что предположительно является основой всякой культуры. И достойно особенного внимания, что ядро культуры они

видели в религии. Религия представлялась им как, условно говоря, «воплощение духа народа», как та форма культуры, в которой полнее всего проговорены надежды народа и его представления о самом себе.

В то же время в индийской культуре шел и еще один процесс, о котором было сказано выше, — постепенное возвращение к истокам, выраженное в стремлении читать священные тексты древности самостоятельно, помимо богатой комментаторской традиции, которая, по мнению мыслителей той эпохи, только затемняла изначальный смысл Вед и упанишад. В этом отношении показательна деятельность Дебендронатха Тагора, который попытался, проанализировав священные тексты индуизма, выделить в них кардинальные религиозные представления и свести их в единый, связный текст — «Брахмо-упанишад». «Опыт Дебендронатха — замечательный аналог протестантскому праву верующего толковать Священное Писание, руководствуясь откровением: каждый верующий волен выбирать в традиции и священном тексте идеи, соответствующие его монотеистической вере, и выстраивать в соответствии с ними свою жизнь. В этой системе нет места брахману-интерпретатору» (с. 180), здесь человек верует сам, на свой страх и риск. Вера — вообще рискованное предприятие: тексты, которые ты считаешь священными, могут на самом деле не быть таковыми и иметь своим источником не божество, а те силы, что ему противостоят; ты можешь неправильно понять даже подлинно священный текст и подпасть под власть сил, противостоящих богу; наконец, сами эти представления о боге и его вечном сопернике могут быть древним мороком, результатом помрачения ума, которое древние люди приняли за откровение свыше. Тогда вся твоя вера будет тщетной. Но человек, о котором говорят протестанты Запада и о котором говорили неоевангелисты, готов идти на этот риск, чтобы своим собственным разумом попытаться проникнуть через завесу традиции к забытому ядру истинной религии. В этом — самое яркое проявление *антитрадиционализма* представителей Бенгальского Возрождения.

Это важный момент, который Т.Г. Скороходова специально подчеркивает. Реформаторы индуизма шли против традиций и в философии, и в религиозной мысли, и, что достойно особенного внимания, даже в социальных

практиках. Выступление против кастовой системы и гендерного неравенства (с. 225) в общем контексте мировоззрения представителей Индийского Возрождения было вполне естественным, ибо ими двигало стремление развенчать сложившиеся в древности и только мешающие развитию общества нормы поведения, причем здесь они находили известную поддержку в самих же древних текстах: в упанишадах неоднократно встречается мысль, что истинный брахман — не тот, кому повезло родиться в семье, принадлежащей к этой варне, а тот, кто познал Атман и осуществил высшую религиозную цель, провозглашаемую упанишадами, — освобождение от уз сансары; человек же, принадлежащий формально к варне брахманов, но не познавший Атман и не сведущий в *шрути*, должен считаться шудрой независимо от его происхождения. Иными словами, в упанишадах прямо провозглашается мысль, что подлинная суть варновой системы связана с личными качествами человека, а не с его социальным статусом. Привычные же формы социальной жизни, сложившиеся в Индии в древности и ставящие личное достоинство человека в зависимость от его происхождения, как говорил Вивекананда, только превращают людей в «бездушные машины», убивают всякую духовную активность и служат причиной социального упадка (с. 226).

Как видим, Т.Г. Скороходова в своей книге рисует масштабную панораму интеллектуальной жизни Индии (и прежде всего Бенгалии) в конце XVIII и XIX вв. — от Раммохана Рая до Свами Вивекананды, — показывая, как эволюционировала индийская культура и, главное, как и по каким причинам изменялось на протяжении этого времени ее представление о самой себе. Особенно следует отметить, что исследование этого вопроса ведется с единой методологической позиции (схема «Вызов-и-Ответ» А. Тойнби), которая, естественно, имеет и свои неизбежные ограничения. Кто-то, конечно, мог бы поставить в упрек автору, что в книге не рассмотрено влияние экономических факторов на интеллектуальную жизнь страны, не анализируется сугубо политический контекст, в котором приходилось действовать индийским интеллектуалам. Однако такой упрек был бы, на мой взгляд, несправедлив, так как все эти факторы, при всей их безусловной важности, выходят за рамки заявленного в начале книги методологического подхода и попытка вклю-

чить в рассмотрение еще и их привела бы к нарушению методологической строгости рассуждения. В фокусе внимания — культура, поэтому, когда речь идет об интеркультурных контактах, другие факторы, при всем их значении, приходится до известной степени «выносить за скобки».

Естественно, кроме того, что, когда рисуешь столь широкую панораму культуры, неизбежно теряются какие-то детали и тонкости концепций, развивавшихся в этой культуре, но и это, в общем, не составляет проблемы: в отечественной литературе есть хорошие исследования взглядов Дайянанды, Вивекананды, Рабиндраната Тагора, и только, пожалуй, Раммохан Рай не получил в отечественной индологии того внимания, которого заслуживает. Однако и этот пробел Т.Г. Скороходова заполняет — только в другой своей книге: «Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии)» (СПб.: Алетей, 2008). Представленную же книгу можно без особого преувеличения назвать новаторским трудом, в котором раскрываются оставшиеся без должного внимания явления индийской культуры Нового времени.

С.Л. Бурмистров

Ольденбург С.Ф. Этюды о людях науки / Отв. ред. С.Д. Серебряный; сост., автор предисл. и коммент. А.А. Вигасин. — М.: РГГУ, 2012. — 478 с.

Сборник «Этюды о людях науки» выпущен в свет Российским государственным гуманитарным университетом в преддверии знаменательной даты — 150-летия со дня рождения акад. С.Ф. Ольденбурга (1863–1934). Книга суммирует в своем составе его эссеистическое наследие, раскрывающее страницы истории научной мысли XIX — первой трети XX в. в лицах ее творцов.

Идея составления подобного сборника высказывалась и в прежние годы в кругах ученых-востоковедов. Очерки С.Ф. Ольденбурга о персоналиях российской и зарубежной науки, по преимуществу науки о Востоке, публиковались при жизни автора в различных изданиях, доступных ныне лишь в читальных залах крупнейших библиотек страны. Познавательная ценность этих эссеистических произведений не утратилась с ходом времени.