

РОССИЙСКАЯ  
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей  
(Азиатский Музей)

Выпускается  
под руководством Отделения  
историко-филологических наук

К 200-летию  
Азиатского Музея —  
Института восточных  
рукописей РАН



Наука — Восточная литература  
2016

---

# ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

---

2(25)  
ЛЕТО  
2016

Журнал основан в 2004 году

Выходит 4 раза в год

## В НОМЕРЕ:

---

### ПУБЛИКАЦИИ

*Р.Н. Крапивина, Н.С. Яхонтова.* Тибетско-монгольские четверостишия в тибетско-монгольском словаре «Море имен» 5

Васубандху. «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»), профетический фрагмент раздела «Самадхи-нирдеша» («Учение о созерцании»). Предисловие, перевод с санскрита и комментарии *Е.П. Островской* 28

### ИССЛЕДОВАНИЯ

*К.М. Богданов.* Ритуальный текст, содержащий элементы небуддийских религиозных представлений тангутов 39

*С.Л. Бурмистров.* Сознание-сокровищница как основа сансары и Просветления в ранней йогачаре 58

*Е.В. Танонова.* Сюжет о *неиссякаемых одеждах* героини в «Махабхарате» и эпосе телугу 73

### ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

*О.М. Чунакова.* Неопубликованный согдийский документ из Сериндийского фонда ИВР РАН 83

*К.Г. Маранджян.* «Детские вопросы» («Додзимон») японского конфуцианского мыслителя Ито Дзинся 89

### КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

*С.Г. Елисеев.* Политические впечатления лета 1917 г. Министерство Тэраути, дипломатическое совещание и торговля Японии за первые полгода 1917 г. Подготовка к публикации, введение и комментарии *С.И. Марахоновой* 100

Издание осуществлено  
при поддержке  
Ассоциации выпускников  
Санкт-Петербургского  
государственного университета



---

Документы по деятельности В.С. Воробьева-Десятовского.  
Предисловие, подготовка к публикации и примечания  
*Т.В. Ермаковой* 112

#### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

*И.В. Базиленко.* Восьмая Конференция Европейского общества иранистов в Российской Федерации (Санкт-Петербург, сентябрь 2015 г.) 122

*Т.А. Пан.* Ежегодная научная сессия ИВР РАН «Письменное наследие Востока как основа классического востоковедения» (Санкт-Петербург, ИВР РАН, 9–11 декабря 2015 г.) 124

*В.П. Иванов.* Лекторий ИВР РАН в 2015 г. 130

#### РЕЦЕНЗИИ

*Дьякова О.В.* Государство Бохай: археология, история, политика. М.: Наука; Восточная литература, 2014. — 319 с.: илл. (*Т.А. Пан*) 135

*М. Сергеев.* Теория религиозных циклов: традиция, современность и вера бахаи. — Leiden; Boston: Brill, 2015. — 161 с. (*Ю.А. Иоаннесян*) 137

*Ulrich Timme Kragh.* Tibetan Yoga and Mysticism. A Textual Study of the Yogas of Nāropa and Mahāmudrā Meditation in the Medieval Tradition of Dags po. — Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies (Studia Philologica Buddhica Monograph Series XXXII), 2015. — 708 p. (*Е.С. Бушуев*) 140

Сто восемь буддийских икон из собрания Института восточных рукописей РАН. Авторы-составители А.В. Зорин, М.Б. Иохвин, Л.И. Крякина. Под общей редакцией А.В. Зорина. Главный консультант А.А. Терентьев. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013. — 240. (*Е.В. Иванова*) 144

На четвертой стороне обложки:  
Миниатюра из рукописи Ms\_Ind\_IV\_19,  
«Индийская мифология»

Над номером работали:

Т.А. Аникеева  
А.А. Ковалев  
О.В. Мажидова  
М.А. Унке  
О.В. Волкова  
Н.Н. Щигорева  
Е.А. Пронина

© Институт восточных рукописей РАН  
(Азиатский Музей),  
2016

RUSSIAN ACADEMY  
OF SCIENCES

The Institute of Oriental  
Manuscripts  
(Asiatic Museum)

Published under the supervision  
of the Historical-Philological  
Department of the Russian  
Academy of Sciences

---

# PIS'MENNYE PAMIATNIKI VOSTOKA

---

2<sup>(25)</sup>

SUMMER  
2016

**Founded in 2004**  
*Issued quarterly*

## IN THIS ISSUE:

---

### PUBLICATIONS

- R.N. Krapivina, N.S. Yakhontova.* Tibeto-Mongolian Verses  
in the Tibetan-Mongolian Dictionary "Ocean of Names" 5
- Vasubandhu, Abhidharmakośa (Encyclopaedia of Abhidharma):*  
The Prophetical Fragment of Section "Samādhi-nirdeśa"  
("Teaching on Meditation"). Preface, Translation from Sanskrit  
and Commentary by *H.P. Ostrovskaya* 28

### RESEARCH WORKS

- K.M. Bogdanov.* A Tangut Ritual Text with Non-Buddhist  
Religious Elements 39
- S.L. Burmistrov.* Store Consciousness as a Basis for *Samsāra*  
and *Nirvāṇa* in Early *Yogācāra* 58
- E.V. Tanonova.* The Subject of the *Endless Clothes*  
of a Heroine in the *Mahābhārata* and in a Telugu Epic 73

### HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

- O.M. Chunakova.* An Unpublished Sogdian Document SI 5396  
from the Serindian Fund of the Institute of Oriental Manuscripts,  
Russian Academy of Sciences 83
- K.G. Marandjian.* The Japanese Confucian Thinker Ito Jinsai  
and His *Questions from Children (Dojimon)* 89

### COLLECTIONS AND ARCHIVES

- S.G. Elisséeff.* Political Impressions of the summer of 1917.  
The Ministry of Terauti, the Diplomatic Council and the  
Japanese Trade in the First Half of 1917. Publication,  
Introduction and Commentaries by  
*S.I. Marakhonova* 100



Nauka  
Vostochnaya Literatura  
2016

---

Documents on the Scholarly Work of V. S. Vorobyev-Desiatovskii from the Archives of Orientalists IOM, RAS. Preface, publication, footnotes by <i>T.V. Ermakova</i>	112
<b>ACADEMIC LIFE</b>	
<i>I.V. Bazilenko</i> . The Eighth European Conference of Iranian Studies (St. Petersburg, September 15–19, 2015)	122
<i>T.A. Pang</i> . The Annual IOM Academic Session “The Written Heritage of the Orient as the Basis for Classical Tradition of Oriental Studies” (St. Petersburg, December 9–11, 2015)	124
<i>V.P. Ivanov</i> . Open lectures of IOM RAS in 2015	130
<b>REVIEWS</b>	
<i>Olga V. Diakova</i> . Pohai State: Archaeology, History, Politics. Moscow: Nauka; Vostochnaya Literatura, 2014. — 319 p.: ill. ( <i>T.A. Pang</i> )	135
<i>M. Sergeev</i> . The Theory of Religious Cycles: Tradition, Modernity, and the Baha’i Faith. Leiden; Boston: Brill, 2015. — 161 p. ( <i>Yu.A. Ioannesyan</i> )	137
<i>Ulrich Timme Kragh</i> . Tibetan Yoga and Mysticism. A Textual Study of the Yogas of Nāropa and Mahāmudrā Meditation in the Medieval Tradition of Dags po. — Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies (Studia Philologica Buddhica Monograph Series XXXII), 2015. — 708 p. ( <i>Ye.S. Bushuev</i> )	140
One Hundred and Eight Buddhist Icons Housed at the Institute of Oriental Manuscripts, RAS. M.B. Iokhvin, L.I. Kriarina, A.V. Zorin. Ed. By A.V. Zorin. Consultant A.A. Terentyev. — St. Petersburg: Peterburgskoie Vostokovedeniie, 2013. — 240 p. ( <i>E.V. Ivanova</i> )	144

Р.Н. Крапивина, Н.С. Яхонтова<sup>1</sup>

## Тибетско-монгольские четверостишия в тибетско-монгольском словаре «Море имен»

В статье представлены транслитерация и перевод тибетско-монгольских четверостиший буддийского содержания. Они включены в третью часть словаря «Море имен» перед перечнем слов на каждую букву. Они выполнены в соответствии с традицией составления стихов для облегчения запоминания тибетского алфавита. Также в статье дается краткий лингвистический анализ особенностей монгольского перевода этих четверостиший.

*Ключевые слова:* тибетско-монгольский словарь «Море имен», монгольские переводы с тибетского, буддийские благопожелания, традиция *ка-прэнг*.

Тибетско-монгольский словарь «Море имен»<sup>2</sup> составил в начале XVIII в. Кунга Гьяцо (*тиб.* 'bto ba gab 'byams pa kun dga' rgya mtsho)<sup>3</sup>. Пекинский ксилограф был издан дважды, но дата выпуска, указанная в колофоне, одинаковая у обоих изданий — 1718 г.

Словарь состоит из четырех частей, из которых третья — собственно тибетско-монгольский алфавитный словарь. В первом издании у частей названий нет, но они пронумерованы по-китайски, и у каждой части есть свое маргинальное тибетское название. Во втором издании маргинальные тибетские названия сохранены, но каждая часть снабжена собственным названием и вместо номеров частей проставлены китайские маргинальные названия. Второе издание было осуществлено позже (но, вероятно, ненамного), и доски для него были вырезаны заново. Между двумя изданиями есть различия, которые касаются только оформления и расположения текста на листах, но текст полностью повторяется, хотя некоторые ошибки резчика первого издания во втором издании были исправлены<sup>4</sup>. Справедливости ради надо отметить, что добавились и свои ошибки.

Название третьей части во втором издании: *тиб.* dag yig chung ngu gdul bya'i snying mun sel byed nyi ma stong gi 'od zer zhes bya ba bzhugs so, *монг.* öčüken üsül nomoᠶадqaly-a-yin jirüken-ü qarangyui-yi arilyan ayiladügči [= üiledügči] mingyan naran-u

<sup>1</sup> Идея статьи и работа с текстом «Словаря» принадлежат монголисту Н.С. Яхонтовой. Участие тибетолога Р.Н. Крапивиной было незаменимым для перевода тибетского текста и составления буддологического комментария.

<sup>2</sup> *Тиб.* ming gi rgya mtsho'i rgyab gnon dag yig chen po skad kyi rgya mtsho 'am skad rigs gsal byed nyi ma chen po zhes bya ba bzhugs so, *монг.* nere-yin dalai-yin daruly-a yeke dag yig üges-ün dalai ba üges-ün jül-i todaraᠶul-un üiledügči yeke naran kemekü orošibaí. Монгольское название во всех известных ксилографах имеет опечатки, которые здесь не указаны.

<sup>3</sup> Кунга Гьяцо — лхасский вариант произношения имени, в монгольском варианте — Гунга Джамцо. Об авторе известно, что он родился в 1655/56 г. (Taube 1966: 960).

<sup>4</sup> Они отмечены в транслитерации.

gerel kemekü orošiba («Маленький словарь, называемый „Лучи тысячи солнц, очищающие темноту умов<sup>5</sup> учеников“»), тибетское маргинальное название — *nyī* ‘од ‘лучи солнца’, китайское — 全 *quán* ‘полный’.

В обоих изданиях количество листов в третьей части одинаковое — 104. Именно в конце этой части есть колофон, в котором указаны составитель словаря и год издания.

В начале словаря (л. 1б–2а) есть краткая вступительная часть, состоящая из 17 стихотворных строк, написанная автором. В ней после двух фраз поклонения говорится о том, что, опираясь на традицию предшественников, слова в словаре расположены по тибетскому алфавиту. 30 согласных графем и 4 огласовки составляют слоги и могут употребляться как самостоятельно, так и в различных сочетаниях с пятью предписными, подписными, десятью приписными и вторичными приписными, образуя односложные и многосложные слова. В конце автор говорит, что расположил слова по тридцати частям и в начале каждой части поместил стихотворное «благопожелание» (*тиб.* *smon lam tshigs bcad*, *монг.* *igügel silüg*).

Список слов в словаре делится на 30 частей (по количеству букв тибетского алфавита), и каждая часть имеет стандартное оформление: в начале — четверостишие, далее списки слов, а в конце — одна и та же фраза, в которой меняется только соответствующая буква алфавита. Так, после списка слов на букву *ka* написано: *тиб.* ‘bro ba rab ‘byams pas bsgrigs shing btus pa’i **ka** yi le’u rdzogs sol||, *монг.* ‘bro va rab ‘bčamba-bar nauᠶaᠭulun tegügsen-ü **ka**-yin bölüg tegüsbe:»: «Закончена глава „**ka**“, из собрания, составленного Броба рабжамбой».

Сопровождать буквы тибетского алфавита стихами — традиция, широко распространенная в Монголии и используемая при обучении тибетскому языку. В монографии «Образцы письменной традиции Северной Монголии» (Отгонбатор, Цендина 2014) целая глава посвящена тибетским азбукам для монголов (с. 94–137), и приводятся тексты нескольких азбук, в которых есть строки наставлений, использующих буквы тибетского алфавита. О таких текстах авторы пишут: «Другим способом обучения тибетскому языку (наряду со специальными обозначениями букв. — *Р.К., Н.Я.*) было составление своего рода мнемонических стихов (часто назидательного характера), в которых тибетский алфавит был включен в начальные слова строфы или строки. Этот способ назывался „ганпринг“ (*тиб.* *ka* ‘phreng), что можно перевести как „гирлянда согласных, начиная с *ka*“ или просто „гирлянда букв“» (Там же: 98). Именно к такому роду относятся и строфы, предложенные автором нашего словаря.

Тибетский текст четверостиший в словаре «Море имен» начинается со слова, которое состоит из одной графемы, обозначающей один слог: корневая согласная без дополнительных графем и огласовок, т.е. *ka*, *kha*, *ga*, *nga*, *sa* и так далее все тридцать букв тибетского алфавита. В большинстве случаев этот слог одновременно является значимым словом, а иногда он первый в слове, состоящем из нескольких слогов. Только в одном случае, для буквы *zha*, дана графема в сочетании с подписной *wa-zug*: *zhwa* ‘шапка’. Полный список слов, с которых начинаются четверостишия, представлен в таблице.

<sup>5</sup> В названии употреблено слово «сердце» (*тиб.* *snying*; *монг.* *ᠶᠢᠷᠦᠬᠡᠨ*).

## Первые слова четверостиший

	тибетский	монгольский	русский		тибетский	монгольский	русский
1.	ka ye	ay-a	o! ax!	16.	ma	eke	мать
2.	kha	aman	рот	17.	tša ru	čaru	подношение
3.	ga ru	qamiy-a	где	18.	tsha	qalayun	горячий
4.	nga rgyal	omoγ	гордость	19.	dza hūm bañ ho	dza hūm bañ ho	[мантра] Дза хум бам хо
5.	ca co'i gtam	čuugiqi	болтовня/ болтать	20.	wa	ūnegen	лиса
6.	cha shas	qubi	часть	21.	zhwa	malayai	шапка
7.	ja	čai	чай	22.	za	idekū	пища/есть
8.	nya	jīyasun	рыба	23.	*a 'ur	dürgerekū	треск/ дребезжать
9.	ta thā ga ta	tegünčilen iregsen	Татхагата	24.	ya mtshan	γayiqamsiy	удивительный
10.	tha mal	dooradus	низший	25.	ra ba	kūriy-e	ограда
11.	da lta	edüge	сейчас	26.	la	dabay-a	перевал
12.	na tshod	nasu	возраст	27.	sha	miq-a	мясо
13.	pa wa sangs	čolmon	Венера	28.	sa	γajar	земля
14.	pha ma	ečige eke	родители	29.	ha yi rlung	ha-yin kei	дыхание
15.	ba gam	degelbür	этаж	30.	a	a	[звук] «а»

При сравнении этого перечня со словами из аналогичных фраз или стихов в азбуках, приведенных в книге Р. Отгонботатора и А.Д. Цендиной, видно, что большинство слов совпадают во всех текстах. «Привязки» одного и того же слова к определенной букве тибетского алфавита очевидны в тех случаях, когда авторы старались употребить только те слова, которые состоят лишь из корневых согласных, и тем самым неизбежно использовали одинаковые слова. Однако иногда повторяются и многосложные слова, например «высокомерие, гордыня» (*тиб.* nga rgyal), «болтовня» (*тиб.* ca co), Татхагата (*тиб.* ta thā ga ta), Венера (*тиб.* pa wa sangs). Слова «чай» (*тиб.* ja), «лиса» (*тиб.* wa), «шапка» (*тиб.* zhwa), «мясо» (*тиб.* sha), «земля» (*тиб.* sa) употреблены во всех текстах (в том числе и в нашем словаре) для обозначения соответствующих букв, также часто используются слова «рот» (*тиб.* kha), «рыба» (*тиб.* nya), «горячий», «жар» (*тиб.* tsha). Совпадают не только слова, но и смысл фраз, в которых они использованы, хотя бывают и неожиданные контексты, например, слово «рыба» обычно входит в наставление не убивать живые существа или заботиться о них: «Рыбу и другие живые существа не надо коварно стремиться глотать и пожирать, не следует разве беречь жизни?» (из азбуки Джебзундамба-хутухты). Та же мысль, но более кратко, передана в наставлении «Не губи ничьей жизни, начиная с рыб, вшей и прочих» (из азбуки «Тридцать знаков...»), и она же, но «от противоположного» в наставлении «К жизням рыб и вшей относись с заботой...» (азбука Цэвл–Ванчигдорджа). Совершенно другой вариант смысла предложен в предложении «Словно труп рыбы, ты все ниже и ниже опускаешься — как печально!» (азбука Амугуланга) (Там же: 103, 114, 117, 121). В нашем словаре слово «рыба» использовано для обозначения одного из восьми счастливых предметов (см. № 8)<sup>6</sup>, т.е. тоже в нестандартном варианте. Слово «лиса» обычно связано с лисьей хитростью или лживостью

<sup>6</sup> Здесь и далее номер в круглых скобках соответствует номеру четверостишия в части статьи «Транслитерация и перевод». В отличие от четверостиший, здесь перевод примеров на русский — буквальный.

(и наш словарь — не исключение, см. № 20), но в азбуке Амугулана и здесь предложен неожиданный вариант: «Сам, словно лиса, носишься повсюду в поисках пропитания — как печально!» (Там же: 122).

Первые слова стихов и в нашем словаре, как и в упомянутых выше азбуках из книги Р. Отгонботора и А.Д. Цендиной, в подавляющем большинстве не являются буддийскими терминами. Тем не менее, несмотря на использование стандартных слов, стихотворные благопожелания с оттенком наставлений из словаря «Море имен» имеют исключительно буддийскую тематику и первые слова искусно использованы в буддийском контексте. Тематика наставлений разнообразна. Они относятся и к традиции Сутры, и к традиции Тантры, поэтою не могут быть сведены в один логически связанный текст, но можно сказать, что основной мыслью, которая объединяет все четверостишия, является забота автора о живых существах, направление их к преодолению препятствий на трудном пути к обретению пробуждения. Отличие от других текстов заметно и в том, что автор словаря выходит за рамки простого языка, используя язык буддийского учения со сложными понятиями, терминами, ассоциациями.

Тибетские стихи переведены на монгольский. Под каждой строкой тибетского текста расположена строка монгольского перевода, точно соответствующая тибетскому тексту. В монгольском переводе невозможно повторить эффект использования слов, которые представлены графемами тибетского алфавита, поэтою в начале первой монгольской строки каждого четверостишия приводится записанная *галиком* тибетская буква, отделенная от основного текста «двумя точками» — знаком смысловой паузы. Первым монгольским словом в строке является перевод первого тибетского слова. Только в нескольких случаях, когда в тибетском тексте у этого слова есть постпозиционное определение, в монгольской строке, по нормам монгольской грамматики, оно будет предшествовать определяемому и таким образом займет первое место.

Тибетский текст написан в стихах: четверостишия могут быть либо семисложные, либо девятисложные. Необходимость сохранить стихотворный размер могла определять выбор слов, способ построения фраз, использование сокращений, добавление служебных слов. Например, в одном четверостишии (№ 14) вместо привычного *sems can thams cad* ‘все живые существа’ сказано *sems can kun id.*, в другом (№ 19) — *shes* ‘существа мудрости’ вместо *ye shes pa id.*, что, скорее всего, было вызвано необходимостью уменьшить количество слогов в строке. Словосочетание *nyin dang mtshan* ‘день и ночь’ (№ 14) обычно употребляется без соединительной частицы *dang*, и здесь видно желание сделать в строке на один слог больше. Также в зависимости от необходимости термин «воплотить умом» встречается в двух вариантах: *тиб. yid sprul ba* (№ 8) и *yid kyis sprul ba* (№ 17). Может быть опущена падежная частица: *тиб. gzhon dus* ‘во время молодости’ (№ 11) [ср.: *тиб. chung ba'i dus su* ‘во время юности’ (№ 12)] или дано ее слитное написание: *byang chub chen por* ‘в великом пробуждении’ (№ 19) [ср.: *rgya mtsho chen po ru* ‘в великом океане’ (№ 25)]. Частое употребление указательного местоимения *de* ‘тот’, особо заметное в конце строк (№ 2, 12, 28), также характерно для стихотворного текста.

Монгольский перевод прозаический, в нем отсутствует аллитерация первых слов в строках, типичная для монгольского стихосложения. Не будучи связанным желанием передать стихотворный размер тибетского оригинала в монгольском переводе, автор стремился как можно точно передать его содержание на монгольском. Для этого был выбран прием, характерный для многих монгольских переводов с тибетского, — аккуратное и точное (иногда формальное) следование тибетскому тексту<sup>7</sup>. Слова пе-

<sup>7</sup> Некоторые из перечисленных ниже черт такого типа переводов характерны для переводов, выполненных с тибетского на ойратский Зая-пандитой Намхайджамцо (Цендина 2001). На примере сравнения вось-

ревода не выходят за пределы тибетских строк, и каждое тибетское слово, значимое или служебное, переведено на монгольский. В монгольском переводе также заметно стремление автора употреблять одно и то же слово или одну и ту же форму для перевода одного тибетского слова или формы, но иногда это не соблюдается. Тенденция переводить одно тибетское слово одинаковым монгольским на протяжении всего текста видна из следующих примеров. Тибетские однокоренные служебные слова *lta*г ‘подобно’ и *lta bu id.* стандартно переводятся монгольским *metü*: *тиб.* *pa wa sangs lta*г ‘подобный Венере’, *монг.* *čolmon metü id.* (№ 13); *тиб.* *rdo tje lta bu* ‘подобный ваджре’, *монг.* *včir-a metü id.* (№ 5), тогда как для перевода употребленного всего один раз слова *bzhin* ‘подобно’ взято другое, обычно употребляемое с глаголами, монгольское *čilen id.*<sup>8</sup>: *тиб.* *zla ba bzhin* ‘подобный луне’, *монг.* *sagan čilen id.* (№ 6). Тибетская частица *phyir* ‘ради, для’ переводится как *монг.* *tula id.*: *тиб.* *kun gyi phyir* ‘ради всех’, *монг.* *bügüde-yin tula* (№ 25), а *тиб.* *don du* также со значением ‘ради’ переводится монгольским словом *tulada* с тем же значением: *тиб.* ‘god *don du* ‘ради осуществления’, *монг.* *jokiyaqu-yin tulada id.* (№ 16). В то же время два разных по составу тибетских слова *de phyir* ‘поэтому’ (№ 16, 22) и *de bas id.* (№ 1, 11) в монгольском переведены одинаково: *tegün-ü tula id.*

Возможность в переводе следовать тибетскому тексту в первую очередь определяется тем, что в обоих языках сказуемое занимает крайнюю правую позицию в предложении. В то же время внутри предложений (а в нашем случае предложение, как правило, равняется четверостишию) и внутри строк автор в переводе уже следовал нормам монгольского языка, поскольку отношения между словами в нем имеют отличия от тибетского. В то же время и здесь есть случаи, когда в монгольском переводе заметно влияние тибетского оригинала.

Существенным различием этих языков является постпозиция определений, выраженных прилагательным, числительным или указательным местоимением в тибетском, и их препозиция к определяемому в монгольском. В монгольском переводе первые два вида определений стоят, согласно нормам монгольского языка, в препозиции: *тиб.* *bde pa chen po* — *монг.* *yeke amuyulang* ‘великое блаженство’ (№ 7), *тиб.* *smān mchog* — *монг.* *degedü em* ‘высшее лекарство’ (№ 21), *тиб.* *sku gsum* — *монг.* *yurban bey-e* ‘три тела’ (№ 29). Однако указательные местоимения в большинстве случаев сохраняют постпозицию, как в тибетском. В примере: *тиб.* *dpe ‘di* ‘этот пример (Acc<sup>9</sup>)’, *монг.* *ene sudur-i id.* (№ 22) — в монгольском тексте местоимение препозиционно, но в следующих примерах: *тиб.* *don de rtogs par shog* ‘пусть... постигнут этот смысл’, *монг.* *udq-a tegün-i onoqui-a boltuyai id.* (№ 30), *тиб.* ‘khogs pa’i *dus de la* ‘в то время, когда состарился’, *монг.* *bögčiyküi-yin čay tegün-dür...* ‘в то время, когда скорбился’ (№ 12) и *тиб.* *tsha grang dmyal ba’i las de* — *монг.* *qalaγun küiten tamu-yin üiles tegüni* ‘эти дела (Acc) горячих и холодных адов’ (№ 18) — указательное местоимение расположено постпозиционно в обоих языках. Можно предположить, что на положение указательных местоимений влияет наличие у определяемого других определений. Большинство определяемых, к которым относятся постпозиционные указательные местоимения, уже имеют препозиционные определения, и указательные местоимения в монгольском здесь избыточны<sup>10</sup>. Стремление сохранить точность пере-

ми переводов «Аштгасасхасрика-сутры» было показано, что такой тип характерен и для переводов на монгольский (Yampolskaya 2015).

<sup>8</sup> В словаре Ринчена Номтоева для *тиб.* *bzhin* (наряду с *metü* и др.) первым переводом дается именно *монг.* *čilen* (Sumatiratna 1959: 729).

<sup>9</sup> Acc (от *accusativus*) — винительный падеж.

<sup>10</sup> Это явление отмечено и в ойратских переводах Зая-пандиты Намхайджамцо (см.: Яхонтова 1996: 124).

вода (в том смысле, в котором его понимал автор) возобладало в данном случае над нормами монгольской грамматики.

Автор был последователен в выбранном им принципе перевода: он переводил на монгольский язык каждое тибетское слово, но одновременно оставил за собой право добавлять в своем переводе элементы (главным образом служебные), необходимые по нормам монгольской грамматики. В первую очередь, это суффиксы винительного падежа при прямом дополнении, которое в тибетском языке не имеет оформления. Другие падежные суффиксы также добавляются в монгольский перевод, если они необходимы в тех местах, где в тибетском соответствующего оформления нет. Например, добавлялся показатель родительного падежа при определении и в случаях послеложного управления: *тиб.* snying mun sel ‘темнота сердца’, *монг.* jirüken-ü qarangyui *id.* (№ 6); *тиб.* zhwa ser bstan pa ‘религия желтошапочных’, *монг.* sir-a malay-a-tu-yin šašin *id.*; *тиб.* snying khongs ‘внутри сердца’, *монг.* jirüken-ü dotor *id.* (№ 2); *тиб.* sems can don du ‘ради живых существ’, *монг.* amitan-u tulada *id.* (№ 16); *тиб.* de phyir ‘поэтому’, *монг.* tegün-ü tula *id.* (№ 16). Встречаются и менее частотные исходный и орудный падежи: *тиб.* rus pa’i gting phyung nas ‘из основы костей выведя’, *монг.* yasun-u uy-ača γarγayad *id.* (№ 2); *тиб.* yid sprul bas ‘воплотив умом’, *монг.* sedkil-iyer qubilγaysan-iyar *id.* (№ 8).

На этом фоне выделяется последовательный перевод на монгольский частицы *kyis* (и ее алломорфов) — показателя субъекта в эргативной конструкции в тибетском языке. В монгольском языке аналогичная маркировка отсутствует, но в тех случаях, когда эту частицу переводят на монгольский, она передается с помощью показателя орудного падежа (тибетская эргативная частица омонимична частице орудного падежа). Так сделано и в нашем тексте: *тиб.* ...go ‘phang de bdag sogs sems can thams cad *kyis*... thob gyur cig ‘Пусть все живые существа, я и другие... обретут уровень Всезнающего...’, *монг.* ...qutuy tegün-i: bi terigüten qamuy amitan ber: olqu boltuyai: *id.* (№ 28). Другие примеры можно найти в четверостишиях (№ 15, 16, 23, 28, 30).

Есть несколько моментов, когда нормы монгольского языка «берут верх» над тибетскими. Вместо причастной формы в падеже в тибетском тексте, употребленной в позиции определения к существительному, в монгольском переводе в тех случаях, когда определяемое является субъектом действия, выраженного причастием, употребляется только причастная форма прошедшего времени: *тиб.* gi bcom pa’i mkhas ‘знающие, преодолевшие гору...’, *монг.* aγula-yi ebdegsen mergen *id.* (№ 4); *тиб.* rgyas pa’i rgyal ba gnyis pa ‘возвышенный Второй Победитель’, *монг.* degeregsen qoyadyar ilayγysan *id.* (№ 12). Отчасти нормы монгольского языка соблюдаются в передаче значения множественности. В обоих языках употребление показателей множественного числа факультативно, т.е. если есть соответствующий показатель, то множественное число выражено, а его отсутствие не является маркером единственного числа. Показатель множественного числа обычно не ставится, если есть другие указания на множественность (например, контекст, собирательные местоимения или числительные). В нашем тибетском тексте употребляется только показатель *gnams* (*dag* не встретился), который стандартно (как и в других переводных текстах) передается в монгольском служебным элементом *nyud*: *тиб.* dge ba rnamс ‘добродетели (Acc<sup>11</sup>)’, *монг.* buyan-nyud-i *id.* (№ 19). Однако в монгольском переводе такой способ перевода этой тибетской частицы выбран только для существительных. Если частица относится к местоимению, то в монгольском она передается словом *bügüde* ‘все’. Возможно, автор пошел таким путем, желая сохранить выбранный им принцип перевода

каждого тибетского слова, не нарушая грамматику монгольского языка (выражение множественного числа местоимений с помощью *nuγud* слишком искусственно): *тиб.* *bdag lta bu rnam* ‘мне подобных’, *монг.* *bi metü bügüde-yi* ‘мне подобных всех’ (№ 24); *тиб.* *khyed rnam* ‘вы (Pl<sup>12</sup>)’, *монг.* *ta bügüde* ‘вы все’ (№ 18). Только в одном случае способ перевода «идет на поводу» у тибетского: *тиб.* *khyed rnam kun la* ‘вам (Pl) всем’, *монг.* *ta bügüde-nuγud-tur id.* (№ 19) — и выглядит искусственным в монгольском тексте. Встретился и еще один вариант перевода: *тиб.* *ma rnam sems can don du* ‘ради живых существ-матерей’, *монг.* *eke qamuγ amitan-u tulada* ‘ради всех живых существ-матерей’ (№ 16); здесь значение множественности сместилось со слова «мать» (в тибетском) к слову «живые существа» (в монгольском), что не принципиально, поскольку смысл этого сочетания — «живые существа, которые являются нашими матерями». Только два монгольских слова (*üge* ‘слово’ и *üile* ‘дело’) употребляются в естественных для монгольского языка формах множественного числа (*üges* и *üiles*), и только там, где в тибетском множественность формально не выражена, но по смыслу подразумевается: например, *тиб.* *wa skad ltar gyi tshig ngan* ‘плохие слова, подобные лисьим’, *монг.* *ünegen-ü dayun metü-yin maγu üges id.* (№ 20); *тиб.* *dmyal ba’i las* ‘действия, [ведущие в] ады’, *монг.* *tamu-yin üiles id.* (№ 18). В следующем примере она выражена собирательным местоимением «все»: *тиб.* ‘*jig rten bya ba kun* ‘все дела мира (Acc)’, тем не менее в монгольском множественность обозначена дважды (суффиксом и местоимением): *монг.* *yirtinčü-yin üiles bügüde-yi id.* (№ 23).

Четверостишия заканчиваются в большинстве своем одной из форм повелительного наклонения. Обе тибетские частицы *cig* и *shog* (первая встретилась только в сочетании со вспомогательным глаголом *gyur*) переводятся монгольским вспомогательным глаголом в повелительной форме третьего лица *boltuγai* ‘пусть’, и в обоих языках им предшествует знаменательный глагол. Формы императива в тибетском языке не различаются по лицам и свободно передают обращение к любому лицу. В результате в монгольском переводе глагол *boltuγai* употреблен для обращения не только к третьему лицу (что для него типично), но и ко второму и первому (*тиб.* *bdag sogs byang chub sems bskyed shog* ‘я и другие пусть породят сознание, обращенное к пробуждению’, *монг.* *bi terigüten bodi sedkili egüskekü boltuγai: id.* (№ 25)). Однако нужно отметить, что второе лицо в предложениях прямо не указано, а в случае употребления местоимения первого лица его всегда сопровождает третье (как в приведенном выше примере: «я и другие [живые существа]»). В тех же случаях, когда второе лицо указано (обычно это Учитель и/или Три драгоценности), в тибетском употреблен глагол в форме императива без служебных частиц, который передается на монгольском формой основы (императив второго лица). Во всех таких предложениях употреблен только один глагол: *тиб.* *byin (gyis) flobs* ‘благословлять’, *монг.* *adistidlaqu id.* (№ 12, 15, 16, 18, 23). В двух предложениях сказуемое в монгольском выражено глаголом в финитной форме настоящего времени на *-tui*, и тогда подразумевается обращение от первого лица (№ 19, 22). Близкие по своему значению тибетские частицы, оформляющие последнее сказуемое: *nas* (№ 2, 24, 29), *shing* (№ 12, 19), *te* (№ 4, 14) и *la* (№ 9), — переводятся в монгольском деепричастной формой на *-yad*. Таким образом передается либо предшествование одного действия другому, либо их одновременность при наличии одного субъекта у обоих действий. Единственный случай сочетания двух тибетских частиц *nas* и *ni* в монгольском передан по-другому: *тиб.* *bsgoms nas ni* ‘созерцающая’, *монг.* *bisilyaju бүгүн id.* (№ 19). По-видимому, стремление перевести частицу *ni* на монгольский отдельным служебным словом (*bügün*) вынудило автора

<sup>12</sup> Pl (от pluralis) — множественное число.

употребить другую деепричастную форму (-ји), которая с ним сочетается. Такое употребление монгольских глагольных форм показывает, как автор стремился в переводе, унифицируя, не нарушать нормы монгольского языка.

В монгольском тексте встречаются формы, редкие для классического монгольского: для перевода *тиб.* bdag sag ‘мы’ дается *монг.* ba бүгүн *ид.* Такой выбор был, вероятно, сделан из-за стремления перевести двухсоставное тибетское слово таким же монгольским.

Доклассической считается форма дательного падежа на -а/-е, которая в некоторых случаях используется в монгольском переводе наряду с классическим суффиксом дательного падежа -dur (и его алломорфов). Выбор варианта суффикса зависит от значений, которые в тибетском тексте передаются с помощью частиц «la-dop». Если они выражают значения времени и места (направления) совершения действия или адресата, то независимо от варианта тибетской частицы (la/tu(ra)/su/du) в монгольском переводе будет выбран сингармонический вариант суффикса дательного падежа -dur. Единственное исключение, замеченное в тексте: перевод *тиб.* de tu ‘в нем’ суффиксом -а/-е при местоимении — *монг.* tegün-e *ид.* (№ 15).

Суффикс -а/-е имеют в своем составе монгольские наречия — переводы тибетских, образованных с помощью частиц tu и du (*тиб.* gcig tu ‘вместе’, *монг.* nigen-e *ид.* (№ 1); *тиб.* tuur du ‘быстро’, *монг.* qurdan-a *ид.* (№ 5, 10, 13)). В данном случае суффикс -а/-е должен считаться словообразовательным, образующим наречия от прилагательных (Porre 1964: 57), однако в тексте перевода он, скорее, ведет себя как словоизменяемый. Слово сочетание *тиб.* tuur ba nyid du ‘только быстро’ переведено двумя вариантами с перестановкой слов и сохранением падежного оформления: *монг.* mön qurdun-a *ид.* (№ 23) и qurdun mön-e *ид.* (№ 28). Еще два тибетских выражения переведены на монгольский с использованием этого суффикса: *тиб.* skad cig nyid la ‘мгновенно’, ‘в одно мгновение’, *монг.* mön nigen gšan-a *ид.* (№ 20); *тиб.* ngal ba med rag ‘без усталости’, *монг.* amaral ügei-e *ид.* (№ 3). Эти словосочетания также выполняют обстоятельственную функцию в предложениях, и очевидно, что их оформление дательным падежом появилось в монгольском тексте под влиянием тибетского. В этом случае тибетское сочетание частиц rag было трактовано как соединение словообразующей частицы ra и сокращения от падежной частицы ga, что соответствует его описанию у современных авторов (Hahn 1996: 122–123; Goldstein 1993: 106). Перевод *тиб.* rag (bar) монгольским суффиксом -а/-е встречается еще в нескольких случаях, в первую очередь, когда оно употреблено после причастий, которые переводятся монгольским причастием на -qu/-kü в форме -qui/-küi. Управление такими причастиями может осуществляться: 1) именем: *тиб.* byang chub thob par ‘желание обрести пробуждение’, *монг.* bôdhi-yi olqui-a duran-i *ид.* (№ 11); 2) другим глаголом: *тиб.* bstan pa bsrung bar khas blangs pa ‘покаялся охранять учение’, *монг.* šasin saki~~qui~~-a aman abuysan *ид.* (№ 22); *тиб.* ...mi byed par... byin gyis rlobs ‘благословите не совершать...’, *монг.* ...ülü üiled~~küi~~-e... adistidla *ид.* (№ 18, а также № 16); 3) служебным глаголом — *тиб.* shog ‘пусть [будет]’, *монг.* boltuyai *ид.*; *тиб.* nam mkha’ khyab par shog ‘пусть пространство наполнится’, *монг.* oytaryui tügeküi-e boltuyai *ид.* (№ 20), а также № 2, 5, 6, 15, 30). Исключений для первых двух случаев, когда употреблен классический суффикс -dur, — два (см. № 10, 23), употребление любого из двух суффиксов нормально для монгольского текста. В третьем случае исключений, когда в монгольском переводе конструкции «причастие+rag+shog» отсутствует суффикс -а/-е и монгольское причастие -qu/-kü непосредственно предшествует глаголу boltuyai, тоже два (№ 24, 29), но именно они являются нормой для монгольского языка, а не исключением. Суффикс -qui-а/-küi-е — это сочетание суффикса

неопределенного причастия с суффиксом местного падежа, он и передает значение цели (Рорре 1964: 180). Это значение можно увидеть в первых двух случаях, но не в третьем. Единственным возможным объяснением такого перевода может быть желание автора в монгольском тексте каким-то образом передать *тиб.* *paḡ*, ведь для перевода сочетания тибетских знаменательного и служебного (*gyur*) глаголов с повелительной частицей *ciḡ* монгольский суффикс *-a/-e* нигде не используется: *тиб.* *dgyes gyur ciḡ* ‘пусть возрадуется’, *монг.* *bayasqu boltuyai id.* (№ 7, а также 1, 3, 4, 7–11, 13, 14, 17, 22, 26, 28).

В целом автор словаря балансировал между тибетским влиянием и нормами монгольского языка, не всегда последовательно выбирая способ перевода. Это хорошо видно на примере, который уже приводился выше: *тиб.* *myur ba nyid* ‘только быстро’, *монг.* *qurdun mōn-e id.* (№ 28) — в переводе очевидно следование тибетскому порядку слов, но вместе с тем в этом же тексте *тиб.* *myur ba nyid* переведено как *монг.* *mōn qurdun-a id.* (№ 23), что предпочтительнее для монгольского.

### Транслитерация и перевод

Транслитерация повторяет расположение строк оригинала: первая строка тибетская, под ней — монгольский перевод. В квадратных скобках дается пропущенная графема, а в таких же скобках со знаком равенства — исправленное написание слова или части слова либо очевидное, либо по второму изданию словаря (последнее специально отмечено). Косая черта в монгольской транслитерации ставится в месте деления слова при переносе его с одной строки на другую, в тех случаях, когда нарушалась орфография.

Русский перевод выполнен по тибетскому тексту, однако максимально приближен к монгольскому переводу. Авторы статьи придерживались основной структуры четверостиший, не стремясь к их художественному переводу. Во многих случаях, следуя нормам русского языка, приходилось изменять порядок строк. Жирным выделены: первые тибетские слова (или слоги), запись тибетской буквы в монгольском тексте, монгольский и русский переводы первых слов.

Перевод буддийских терминов и краткое объяснение в сносках наиболее сложных из них даются в соответствии с их переводом в философском буддийском тексте «Украшение из постижений» (2010, 2012, 2014, 2015).

(1) *ka* [26:1]<sup>13</sup>

**ka ye**<sup>14</sup> *srid dang bzhi'i [=zhi'i]*<sup>15</sup> *chos gnyis po*

**ка: ау-а** *sansar nirvana-u qoyar nom-i:*

*dbyer med gcig tu ma rtogs bar |*

*ilyal ügei nigen-e ese onoy-a inaru:*

*sa lam thon por 'jog pa dka'*

*ᠰᠠᠯᠠᠮ ᠲᠥᠨ ᠫᠤ ᠲᠠᠭᠤ ᠲᠤᠷ᠋ᠢᠭᠤ ᠫᠠᠳᠤᠰᠠᠮᠤᠨ*

<sup>13</sup> Здесь и далее перед каждым четверостишием указаны его порядковый номер, буква тибетского алфавита, к которой относится четверостишие, и номер листа, на котором четверостишие начинается в первом издании [текст шифра Н 344 из коллекции ИВР РАН (Сазыкин 1988: № 1476)].

<sup>14</sup> Обычно пишется *kwa ye*, но вариант *ka ye* тоже возможен, и автор выбрал его из-за стремления дать первый слог одной графемой, без добавочных.

<sup>15</sup> Интересно, что здесь во втором издании напечатано *srid zhi* ‘сансара и нирвана’, но сверху над строкой вырезано *dang ba*, как делается при исправлении ошибки, замеченной позже.

de bas dbyer med rtogs gyur cig |  
tegün-ü tula ilʻal ügei onoqu boltuʻai:

**О!** Пока оба явления — сансару и нирвану —  
Не постигнуть вместе, нераздельно,  
Трудно вступить на высокие ступени пути.  
Поэтому постигайте [их] нераздельными!

(2) kha [7a:1]

**kha** tsam min paʻi dad pa de |  
**kha:** aman-u tedüi busu-yin süčüg tegün-i:

snying khongs rus paʻi gting phyung nas |  
jirüken-ü dotor yasun-u uʻa-ača ʻarʻarʻad:

bla ma dkon mchog dbyer med pa |  
blam-a čuqarʻ degedü ilʻal ügei-yi:

snying gi dkyil du sgo sas [=bsgoms] par shog |  
jirüken-ü dumda bisily-a/quī-a boltuʻai:

Извлекая из глубин сердца  
Веру, которая не в **словах**<sup>16</sup>, а  
Нераздельна с Учителем и [Тремя] Драгоценностями,  
Созерцайте [ее] в глубинах сердца!

(3) ga [11a:2]

**ga ru** gnas kyang chos min paʻi |  
**ga:** qamiʻ-a orosibaču nom busu-yin:

bya ba rdul tsam mi sgrubs par |  
üile-yi toyosun tedüi ču ülü bütügen:

rtag tu bla maʻi gdam ngag phul |  
nasuda blam-a-yin ubadis ʻarʻaiqamsiy-i:

ngal ba mad [=med] par bsgrubs gyur cig |  
aman/ral ügei-e bütügekü boltuʻai:

Где бы [вы] ни обитали,  
Не совершайте ни малейшего действия против Учения,  
Постоянно дарованные<sup>17</sup> наставления учителя  
Без устали осуществляйте!

(4) nga [19a:1]

**nga rgyal** mthon poʻi ri bcom paʻi |  
**nga:** öndür omoy-un ayula-yi ebdegsen:

<sup>16</sup> В тибетском (и монгольском) переводе употреблено образное выражение *тиб.* kha tsam min pa, *монг.* aman-u tedüi busu ‘не только устно’, в которое входит слово «рот» (*тиб.* kha, *монг.* aman).

<sup>17</sup> Тибетское слово phul ‘давать’ в монгольском переводе переведено словом ʻarʻaiqamsiy ‘прекрасный’, исходя из другого возможного его значения. Монгольский перевод трактует это место как «Наставления учителя всегда прекрасны, Без устали [их] осуществляйте!».

mkhas btsun bzang po'i rjes bsnyegs te |  
mergen siluγun sayin-u qoyina dayayad:

'gro ba'i don du 'gyur ba yi |  
amitan-u tusa-bar bolqu-yin:

las kun nyams len byed gyur cig |  
üile бүгүде-yi angqarun abun üiledkü boltuγai:

Следуйте за знающими и искусными<sup>18</sup>,  
Преодолевшими высокую гору **гордыни**,  
Совершайте все [ваши] дела, направленные на благо живущих,  
[Согласно] буддийской практике<sup>19</sup> [любви и доброты]!

(5) ca [21a:1]

ca co'i gтам gyis 'jig rten kun bkang yang |  
ca: **čuugiqi**-yin üges-ber yirtinčü бүгүде-yi дүгүргеbečü:

rang sems mi g.yo rdo rje lta bu yi |  
öber-ün sedkil ülü ködelkü včir-a metü-yin:

ting 'dzin<sup>20</sup> zhi lhag<sup>21</sup> zung 'brel bskyed rdzogs kyi |  
diyan amurlin aqui ülemji üjekü qooslan barilduγulqu egüsgel tegüsgelün:

mthar phyin sangs rgyas myur du 'grub par shog |  
muqur-tur kürün burqan-i qurdun-a бүтүгекүi-e boltuγai:

Хотя весь мир преисполнен шумом **болтовни**,  
Ваш ум, породив и завершив [сосредоточение], в котором соединилось спокойст-  
вие,  
Пусть [установится] в непоколебимом, как ваджра, сосредоточении и  
Быстро достигнет [состояния] Будды!

(6) cha [23a:1]

cha shas rdzogs pa'i bco ba lnga'i zla ba bzhin |  
cha: **qubi** gesigün tegüsügsen arban tabun-u saran čilen:

rgyas pa'i rgyal ba gnyis pa tsong kha pa'i |  
degeregsen qoyaduγar ilaγuγsan tsông kaba-yin

<sup>18</sup> «Знающие и искусные» — *тиб.* mkhas btsun bzang po, букв. 'ученые, праведные и правильные', *монг.* mergen siluγun sayin *id.*

<sup>19</sup> *Тиб.* nyams len '[буддийская] практика' (букв. 'опыт принимать') переведено на монгольский как angqarun abun 'внимательно (прилежно) принимать'.

<sup>20</sup> *Тиб.* ting 'dzin 'сосредоточение' (санскр. samadhi) в монгольском тексте переведено как diyan (*санскр.* dhyana, *тиб.* bsam gtan). Оба термина (и *самадхи*, и *дхьяна*) обозначают глубокое созерцание, но разной степени. Согласно словарю Ринчена Номтоева, *тиб.* ting 'dzin переводится монгольским словом samadī, а *тиб.* bsam gtan — *монг.* diyan (Sumatiratna 1959: 809, 1269). В «Махавьютпати» для *тиб.* bsam gtan возможны два варианта: *монг.* samadī (в «ленинградской рукописи») и *монг.* diyan в Данджуре (Ishihama, Fukuda 1989: 157–158; Sárközi 1995: 228). Сам автор словаря «Море имен» включил в свой словарь только *тиб.* bsam gtan с монгольским буквальным переводом niγtan sedkigsen 'тщательное размышление' и записью санскритского слова — *монг.* samadī (л. 88б:3), *тиб.* ting 'dzin у него отсутствует.

<sup>21</sup> *Тиб.* zhi lhag (*монг.* amurlin aqui ülemji üjekü, *санскр.* śamatha vipaśyana) является сокращением от *тиб.* zhi gnas lhag mthong 'спокойствие ума и сверхвидение', в монгольском переводе дан буквальный перевод полного варианта термина.

mdo sngags bstan pas 'jig rten phyogs bzhi ru |  
 sudur tarni-yin šasin-ber yirtinčüs-ün dörben jüg-tür:

gdul bya kun gyi snying mun sel bar shog |  
 nomoγadqalay-a bügüde-yin jirüken-ü qarangyui-yi arilyaqu:<sup>22</sup> boltuγai:

Подобный луне пятнадцатого [дня], завершившей все **фазы**,  
 Великий Второй Победитель Цзонхава своим учением Сутр и Тантр  
 Пусть рассеет тьму в сердцах всех подводимых<sup>23</sup>  
 В четырех сторонах света!

(7) ja [25b:1]

ja bzang mchod pa bla ma mchog gsum dang |  
 ja: sayin čai-yin takil-i blam-a γurban degedü kiged:

yi dam lha dang dpa' bo dpa' mo kun |  
 yidam burqan-lüge bayatur bayatur eke bügüde-yi:

rang sems dbyer med snying gar bsgoms gyur nas |  
 öber-ün sedkil ilyal ügei jirüken-dür bisilyaqu boluγad:

phul bas bde pa chen pos dgyes gyur cig |  
 ögügsen-iyer yeke amuγulang-ber bayasqu boltuγai:

Если подношение прекрасным **чаем** [для] Учителя, Трех Драгоценностей,  
 Божества-йидама и всех героев и героинь  
 Создано в сердце и нераздельно с умом,  
 Пусть [все они] благодаря дарованному [подношению] испытают радость великого  
 блаженства!

(8) nya [26b:3]

nya ris can sogs bkra shis rtags brgyad dang |  
 nya: jiyasun jiruγ-tu terigüten naiman öljei qutuγ-un belge kiged:

rgyal srid sna bdun dngos bshams yid sprul bas |  
 qaγan-u törö-yin doloyan erdeni-yi ile beledün sedkil-iyer qubilayasan-iyar:

bla ma yi dam lha yi tshogs nmams la |  
 blam-a yidam burqan-u čiyulyan nuγud-tur:

mchod pa'i dge bas mam grol thob gyur cig |  
 takiγsan-u buyan-iyar teyin getülküi-yi olqu boltuγai:

Пусть [вы] воплотите умом и поднесете  
 Учителю, божеству-йидаму и их окружению

<sup>22</sup> Знак препинания «две точки», который ставится в конце предложения, здесь совершенно неуместен, и во втором издании он убран. Однако можно предположить, что он был ошибочно вырезан вместо двух букв: і-а из-за нечеткого оттиска на доске. И тогда слово должно читаться arilyaqu-i-a, как и в других аналогичных местах выше.

<sup>23</sup> «Подводимые» (*тиб.* gdul bya, *монг.* nomoγadqalay-a, *санскр.* viney-a). Русский вариант перевода выбран, исходя из значения санскритского и тибетского слов, подразумевая «тех, кого подводят» (к хорошему рождению, к освобождению от страданий, к достижению пробуждения).

Восемь знаков счастья, изображения **рыб** и другие, и семь символов власти.

Пусть добродетелью от [этого] подношения обретете освобождение!

(9) ta [29b:2]

**ta thā ga ta** 'i bstan la gnod byed pa 'i |

**ta: tegünčilen iregsen**-ü šasin-dur qoorlan üiledküi-yin:

dgra dang bgegs kyi ming tsam med pa dang |  
dayisun kiged todqor-un ner-e ču ügei kiged:

bstan pa dar zhing rgyas la phyogs bcu yi |  
sasin arbidun delgeren/ged arban jüg-ün:

sems can thams cad bde ba thob gyur cig |  
qamuγ amitan amuγulang-yi olqu boltuγai::

[Пусть] исчезнут даже имена врагов и злых духов,  
Наносящих вред учению **Татхагаты!**  
Пусть [его] учение распространяется и процветает  
[И] все живые существа десяти сторон света обретут счастье!

(10) tha [33a:1]

**tha mal** sems can ji snyed kun |

**tha: dooradus** amitan kedüi bükü bögüde-yi:

myur du thar bar 'god don du |  
qurdun-a tonilqui-dur jokiy-a/qu-yin tulada:

byang chub sems bzang bsgom gyur pas |  
bôdhi sedkil sayin-i bisily-a/qu boluγsan-iyar:

byang chub chen por 'jog gyur cig |  
yeke bôdi-dur aγulqu boltuγai::

Пусть все, сколько ни есть, **низшие** живые существа  
Ради осуществления быстрого освобождения [от страданий]  
С помощью освоения прекрасного сознания, обращенного к пробуждению,  
Установятся в великом пробуждении!

(11) da [36a:2]

**da lta** gzhon dus 'bang ba chen po yis |

**da: edüge** jalaγu čaγ-tur yeke kičiyel-ber:

byang chub thob par 'dod pa ma bskyed na |  
bôdhi-yi olqui-a duran-i ese egüskebesü:

rgas shing 'khogs pa 'i dus su nus pa chung |  
ötülüged bögčeyiküi-yin čaγ-tur küčün baγ-a:

de bas rgas pa 'i sngon du 'bang gyur cig |  
tegün-ü tula öteltküi-yin urida kičiyekü boltuγai::

Если **сейчас**, в молодости, большим старанием  
 Не породить желание обрести пробуждение,  
 То [трудно сделать] это состарившись, одряхлев и ослабев!  
 Поэтому [стремитесь к этому], прежде чем наступит старость!

(12) na [42a:3]

**na tshod** chung ba'i dus su dge ba de |

**na: nasu** bay-a-yin čay-tur buyan tegün-i:

mi byed rgas shing 'khogs pa'i dus de la |

ülü üyiledün ötülüged böğciy/küi-yin čay tegün-dür:

byed khom med pa bdag cag lta bu kun |

üiledkü čilüge ügei ba бүрүн metü бүгүде-yi:

bla ma dkon mchog khyed rñams byin gyis rlobsl

blam-a čuqay degedü ta бүгүде adistidla:

**В юности** не делаем ничего благого,

В старости не остается сил [на это];

Все мы таковы!

Учитель, [Три] Драгоценности! Благословите нас [совершать благое вовремя]!

(13) pa [45b:2]

**pa wa sangs** ltar dkar ba'i sems |

**pa: čolmon** metü čayan sedkil-i:

'di phyi tshe rabs thams cad du |

ene qoyitu töröl tutum бүгүде-dür:

dor med sa lam rgyas gyur nas |

оҗорол ügei җаҗар mör delgerekü болуҗад:

myur du kun mkhyen thob gyur cig |

qurdun-a qamu-yi medegči-yi olqu болтуҗай::

Когда в этой и во всех будущих жизнях

Ум чистый, как [утренняя звезда] **Венера**,

Пройдет весь путь и [его] этапы без отторжения [цели],

Пусть быстро обретет всезнание [Будды]!

(14) pha [48a:1]

**pha** mar gyur pa'i sems can kun |

**pha: ečige** eke болуҗсан qamu-yi amitan:

rang la phan btags gnod bsal ba |

öber-tür tusa üiledün qoorlali arıyaysan-i:

nyin dang mtshan du dran byas te |

edür söni-da duradun üiledüged:

de don byed la 'jug gyur cig |

tegün-ü tusa-yi üiledküi-dür oroqu болтуҗай:

Все живые существа, [некогда] бывшие [нашими] **родителями**<sup>24</sup>,  
 Оберегали нас от вреда и приносили пользу.  
 Помятуя [об этом] день и ночь,  
 Направьте [себя] на принесение [им] пользы!

(15) ba [51b:1]

**ba gam** bye ba phrag brgyas brgyan pa ya [=yi (2 изд.)] |  
**ba: degelbür** byib-a toγ-a-tan jāyun-bar čimegsen-ü:

longs spyod | rdzogs pa'i rgyal ba'i pho brang che |  
 tegüs jīḡalang-un ilaγuγsan-u yeke ordu qarsi:

nges pa lnga ldan de ru 'tshang rgya bar |  
 tabun maγad tegüsügsen tegün-e burqan bolqu/ya:

da lta nyid nas bla mas byin gyis rlobs||  
 mön edüge-eče blam-a-bar adistidlan::

Учитель! Прямо сейчас даруй [свое] благословение  
 На обретение состояния Будды в [теле]-Блаженстве<sup>25</sup> с [его] пятью определенно-  
 стями<sup>26</sup>.

В великом дворце Победителя,  
 Украшенном сотней по десять миллионов **этажей**.

(16) ma [57b:3]

**ma** rnamс semс can don du byang chub semс |  
**ma: eke** qamuγ amitan-u tulada bodi sedkil-i:

ma bskyed dge ba ci byas 'bras bu chung |  
 ülü egüsken buyan yaγun-i üiledügsen ür-e bay-a:

de phyir kun gyis semс bskyed bslab bya kun |  
 tegün-ü tula бүgүde-ber sedkil egüsken si[=u (2 изд.)]ḡaγuli бүgүde-yi:

nyams len byed par bla mas byin gyis rlobs |  
 angqarun abqu üiledküi-e blam-a-bar adistidla:

[Если] ради живых существ-**матерей** сознание, обращенное к пробуждению,  
 Не порождено, о какой добродетели [можно говорить], [её] результат ничтожен;  
 Поэтому, Учитель,  
 Благослови на практику всех [видов] тренировки<sup>27</sup>, чтобы все породили [такое]  
 сознание!

<sup>24</sup> И в тибетском, и в монгольском слово «родители» состоит из соединения двух слов «отец» и «мать». Буква pha — это «отец».

<sup>25</sup> Слова «[тело]-Блаженство» (тиб. long spyod, монг. tegüs jīḡalang) в монгольском переводе являются определением к слову «Победитель», несмотря на то что в тибетском после него стоит знак «шад». Во втором издании знака «шад» нет.

<sup>26</sup> «Пять определенностей» (тиб. nges pa lnga, монг. tabun maγad) являются характеристиками тела-Блаженства Будды: превосходный Учитель, учение Махаяны, окружение — бодхисаттвы высших ступеней, место — «Акаништха», наивысший уровень мира форм, время — до конца сансары.

<sup>27</sup> «Тренировка» (тиб. bslab bya, монг. suraγuli) — в нравственной дисциплине, в сосредоточении и мудрости.

(17) tsa [65b:2]

**tsa ru**<sup>28</sup> zhal zas ri ltar spungs |  
**ča: čaru**-yin idegen-i aḡula metü oboḡ-a/lan:

nga dung ba sna tshogs mtsho ltar ‘khyil |  
 umdayan eldeb jüil-i naḡur metü tunuḡul-un:

dngos bshams yid kyis sprul ba yi |  
 ile beledün sedkil-iyer qubilḡaḡsan-u:

mchod pas mchog gsum mnyes gyur cig |  
 takil-iyar ḡurban degedü-yi bayasqaqu boltuḡai::

Еду-**подношение** навалив, подобно горе,  
 Различные виды напитков налив, подобно озеру,  
 Приготовленные объекты [подношения] воплотив в уме,  
 Подношением порадуйте Три высших [Драгоценности]!

(18) tsha [67b:2]

**tsha** grang dmyal ba’i las de bla ma dang |  
**tsha: qalayun** küiten tamu-yin üiles tegüni blam-a kiged:

dkon mchog gsum po spyi por bsgoms nas ni |  
 čuḡaḡ degedü ḡurban-i oroi-dur bisilyaḡu бүрүн:

‘thol lo ‘cha gya [=‘chags (2 изд.)] so phyin chang mi byed par |  
 gemsin namančilamum [=mui (2 изд.)] qoyinaḡsi ülü üiledküi-e:

bla ma dkon mchog khyed rnamс byin gyis rlobs |  
 blam-a čuḡaḡ degedü ta бүгүде адистidla:

Созерцающая на [своей] макушке Учителя и Три Драгоценности,  
 Признавая и раскаиваясь в действиях, [которые ведут в] **горячие**  
 и холодные ады,  
 Прошу вас, Учитель и [Три] Драгоценности, благословите,  
 Чтобы не совершать [такие действия] в будущем!

(19) dza [70a:1]

**dza** hüm bam hos ye shes dam tshig par |  
**dza: dza** duum [=huum (2 изд.)] bam hō-ber belge biligten-i tangḡariḡtan-dur:

bstim zhing phyag ‘tshal mchod ‘bul sdig pa bshags |  
 singgeged mörgül üiledün takil ergün kilinče-yi namančilan:

yi rang bskul dang gsol ‘debs dge ba rnamс |  
 dayan bayasun duradqui kiged jalbaril jalbariḡsan buyan-nuḡud-i:

byang chub chen por yongs su bsngo par bgyis |  
 yeke bodi-dur oḡoḡata jorin üiledümüi::

С помощью мантры «Дза Хум Бам Хо» существа мудрости проникнут в существа по обязательству<sup>29</sup>.

Все благое от поклонов, подношений, раскаяния,  
Сорадования, призыва и моления  
[Я] полностью посвящаю<sup>30</sup> [достижению] великого пробуждения!

(20) wa [71a:2]

**wa** skad ltar gyi tshig ngan gtam ngan tshogs |  
**wa:** **ünegen**-ü dayun metü-yin manu [=maγu (2 изд.)] üges manu [=maγu (2 изд.)]  
kelekü-yin čiyulγan-q [=i (2 изд.)]:

skad cig nyid la thal bar brlag 'gyur ba'i |  
mön nigen gsn-a [=gšan-a (2 изд.)] tobray-bar bolγaqu-yin:

gzhung lugs tshul bzhin sgrogs par mdzad pa yi |  
törö yosun-i yosučilan dayurisqan üiledkü-yin:

gsung gi dang [=ngag] skad nam mkha' khyab par shog |  
jarliy-un yeke dayun oγtarγui tügekü-e boltuγai::

Пусть пространство наполнится мощными звуками Слов [Будды],  
Которые в одно мгновение превращают в пыль  
Все дурные речи, злые и хитрые слова, подобные «**лисыим** речам»,  
[И] прославляют традицию великих текстов<sup>31</sup>!

(21) zha [71b:1]

**zhwa** ser bstan pa rin po che |  
**zha:** sir-a **malay-a/tu**-yin šašin erdeni:

mkha' khyab sems can thams cad kyi |  
oγtarγui tügegsen qamuγ amitan-u:

gdung ba'i nad kun sel ba yi |  
emginikü-yin qamuγ ebečin-i arily-a/qui-yin:

sman mchog gcig pus byed nus shog |  
degedü ma [=em (2 изд.)] γaγčaγar ber:<sup>32</sup> bolun čidaqu boltuγai:

Драгоценное учение **тех, кто носит** желтые **шапки**,  
Пусть будет единственным и наилучшим лекарством,  
Способным избавить от всех тяжких болезней  
Всех живых существ, наполняющих пространство!

<sup>29</sup> Согласно буддийской системе тантры, «существа мудрости» (*тиб.* ye shes pa, *монг.* belge biligten) — это будды и им подобные, пребывающие в «чистых землях». «Существа по обязательству» (*тиб.* dam tshig pa, *монг.* tangyāγitan) — это люди, которые стремятся достичь состояния будд.

<sup>30</sup> Это так называемое «посвящение заслуг» (*тиб.* bsngo par bgyis, *монг.* jorin üiledkü). Приведенный перечень из семи элементов и их последовательность соответствуют Семичленной молитве.

<sup>31</sup> «Традиция великих текстов» (*тиб.* gzhung lugs, *монг.* tögö yosun) — определенный набор сочинений по: 1) логике, 2) праджняпарамите, 3) мадхьямаке, 4) абхидхарме, 5) винае.

<sup>32</sup> Во втором издании знака «две точки» нет.

(22) za [74a:2]

za byer [=byed (2 изд.)] las kyi gshin rje 'khor bcas kun |  
**za: iden** üiledügči üiles-ün erlig nökur selte bügüde:

rgyal ba'i bstan pa bsrung bar khas blangs pa |  
 ilayyusan-u šasin sakiqi-a aman abuyusan:

de phyir dpe 'di khyed mams kun la gtad |  
 tegün-ü tula ene sudur-i ta bügüde nuḡud-tur qatangḡadqamui:

'khor ba ma stong bar du skyongs gyur cig |  
 orčilang qoḡosun boluḡ-a inaru tedkükü boltuḡai:.

Яма<sup>33</sup>, который ест **пищу**<sup>34</sup>, вместе с окружением  
 Поклялся охранять учение Победителя.  
 Поэтому [я] настоятельно указываю всем вам на этот пример<sup>35</sup>.  
 Охраняйте себя [от дурного] до тех пор, пока сансара не опустеет!

(23) 'a [77a:3]

'a 'ur 'jig rten bya ba kun |  
**'a: dūrgeren** dūrgerekü yirtinčü-yin üiles bügüde-yi:

bzhag nas thar pa'i don gnyeng par |  
 talbiḡad tonilqu-yin kereg-yi kičiyeküi-dūr:

bla ma dkon mchog thams cad kyis |  
 blam-a čuqay degedü bügüde ber:

myur ba nyid du byin gyis rlobs |  
 mön qurdun-a adistidla:.

Когда оставлена вся мирская **суета**,  
 Чтобы устремиться к освобождению,  
 Все — учителя и Три Драгоценности —  
 Пусть быстро даруют [нам] благословение!

(24) ya [78a:2]

ya **mtshan** che ba'i gdams pa'i phul bor nas |  
**ya: ḡayiqamsiy** yeke-tü-yin ubadis-un erkim-i orkiḡad:

sbun pa lta bu'i chog [=tshig (2 изд.)] gi rjes bsnyeg pa |  
 kebeg metü-yin üges-ün qoyina daḡayč'i:

bdag lta bu rnams bla ma dkon mchog gis |  
 bi metü bügüde-yi blam-a čuqay degedü-ber:

<sup>33</sup> Яма, Владыка мертвых, назван здесь одним из своих имен: *тиб.* las kyi gshin rje 'Яма кармы', *монг.* üiles-ün erlig 'Эрлик кармы' [ср.: *санскр.* karma-kara 'Яма' (Monier-Williams 1899: 258)].

<sup>34</sup> Согласно ритуалу очищения, Яма находится под землей с открытым ртом, принимая пищу в виде «грязи» аффектов.

<sup>35</sup> Среди многих значений *тиб.* dre есть «сравнение», «пример» и «книга», в русском переводе выбор был сделан в пользу второго, но в монгольском было взято слово sudur, для которого значение «пример» нетипично.

byin gyis rlabs nas gdams pa bsgoms par shog |  
adistidlayad ubadisi bisily-a/qu boltuḡai::

Пусть [мы] примем [эти] наставления [благодаря] благословиению,  
[Дарованному] Учителем и Тремя Драгоценностями таким, как я,  
Которые, отринув дар **удивительных** и великих наставлений,  
Следуют словам, подобным шелухе!

(25) ra [81a:1]

**ra bas** lan mang bskor ba yi |  
**ra: quriy-a**-bar olanta küriy-e/legülügen-ü:

‘khor ba’i rgya mtsho chen po ru |  
orčilang-un yeke dalai-dur:

chung ba’i gdul bya kun gyi phyir |  
oroḡsan nomoḡadqaly-a бүгүде-yin tula:

bdag sogs byang chub sems bskyed shog |  
bi terigüten bodi sedkili egüskekü boltuḡai::

Пусть я и другие породим сознание, обращенное к пробуждению,  
Ради всех слабых<sup>36</sup> подводимых, [находящихся]  
В великом океане сансары  
[И] окруженных множеством **оград** — [преград для освобождения]!

(26) la [83b:2]

**la** | chen ‘khor ba’i gcong rong las |  
**la:** yeke **dabay-a** orčilang-un ḡangḡ-a nura-aḡa:

mi lus ‘di brten ma brgal na |  
kümün bey-e egün-e sitün ese getülbesü:

brgal khom mi yod sems yod kun |  
getülkü čilüge ülü bolqu sedkilten бүгүде:

brgal ba snying pa dran gyur cib [=cig] |  
getülküi-yi jirüken-dür duradqu boltuḡai::

Если не переправляться, [выбираясь] из ущелья сансары,  
Опираясь на великий **перевал** — человеческое рождение,  
То может уже не быть [таких] свобод<sup>37</sup> для переправы.  
[Поэтому] пусть все, кто имеет ум, помнят о переправе в [своем] сердце!

<sup>36</sup> Монгольский перевод (oroḡsan ‘вошедший’) тибетского слова chung ba ‘слабый’ исходит из его прочтения как chud pa ‘входить’ (что вполне допустимо, учитывая не очень аккуратную печать).

<sup>37</sup>«Свободы» (тиб. khom, монг. čilüge) — так называемые «восемь свобод»: свобода от ложных взглядов; свобода от рождения в варварских землях; свобода в виде рождения там, где есть буддийское учение; полноценные органы чувств; свобода от рождения: а) существом ада; б) голодным духом; в) животным; г) долгоживущим небожителем.

(27) sha [85b:3]

**sha** yis rang lus 'tsho byed kun |  
**ša:** **miq-a**-bar öber-ün bey-e amidurayuladuyçi üiledkü bügüde:

bcom ldan 'das kyas [=kyis (2 изд.)] gsungs pa'i bkal [=bka'] |  
 ilaḷu tegüs nögčigsen-ber nomq[=l]aḷsan-u ḷarliy:

lang gshegs snying rje chen po'i mdo |  
 langka-dur ögede boluḷsan kiged yeke nigüleskü-yin sudur:  
 de yi tshul bzhin byid [=byed] nus shog |  
 tegün-ü yosučilan üile[d]kü boltuḷai:

Все, кто питает свое тело **мясом**,  
 Пусть смогут жить в соответствии с  
 Сутрами «Ланкаватара» и «Махакаруна»<sup>38</sup> —  
 Словом, проповеданным Победоносным!

(28) sa [88a:2]

**sa** lam thams cad yongs rdzogs ba'i |  
**sa:** **ḷajar** mör oḷoḷata tegüsügsen-ü:

thams cad mkhyen ba'i go 'phang de |  
 qamuy-i medegči-yin qutuḷ tegün-i:

bdag sogs sems can thams cad kyis |  
 bi terigüten qamuy amitan ber:

myur ba nyid du thob gyur cig |  
 qurdun mön-e olqu boltuḷai:

Пусть все живые существа — я и другие,  
 Быстро обретут  
 Уровень<sup>39</sup> Всезнающего<sup>40</sup>,  
 Полностью завершившего путь и [его] **этапы!**

(29) ha [93a:3]

**ha** yi rlung gis me long la |  
**ha:** **ha**<sup>41</sup>-yin kei-ber tolin-dur:

btab pa dbus su thim pa ltad [=ltar (2 изд.)] |  
 üliyegsen dumda singgekü metü:

<sup>38</sup> «Ланкаватара» (*тиб.* lang gshegs, *монг.* langka-dur ögede boluḷsan) и «Махакаруна» (*тиб.* snying rje chen po, *монг.* yeke nigüleskü) — сутры из буддийского канона о преодолении духовных трудностей и воспитании великого сострадания. Монгольские названия сутр являются переводами с тибетского, в первом добавлены грамматические элементы, необходимые по нормам монгольского языка.

<sup>39</sup> Перевод тибетского термина go phang 'уровень' монгольским qutuḷ 'святость, звание' отмечен в слове Ринчена Номтоева (Sumatiratna 1959: 293–294).

<sup>40</sup> «Всезнающий» (*тиб.* thams cad mkhyen ba, *монг.* qamuy-i medegči, *санскр.* sarvajña) — эпитет Будды.

<sup>41</sup> В монгольском переводе употреблено слово ha, записанное галиком, повторяющее тибетское ha — звукоподражание, передающее звук выдоха при дыхании.

snod bcud rang sems la bstim nas |  
saba süm-e-yi öber-ün sedkil-dur singgeged:

sku gsum mngon du 'gyur par shob [=shog] |  
yurban bey-e-yi ilete bolу-a/qu boltуai:

Как **дыхание** исчезает,  
Если подышать на зеркало,  
Так исчезают в нашем уме мир-сосуд и [его] содержимое-существа.  
Пусть [это знание станет причиной] проявления трех тел Будды!

(30) a [94b:2]

a don skye ba med dang gnas med pa |  
a: a-yin udq-a törökü ügei kiged orosiqu ügei-yi:

'khor ba'i rtsa ba ma gcad tshun mi gsal |  
orčilang-un ündüsün-i ese tasuluу-a inar-u ülü todoraqu:

bla ma'i byin rlabs gtam ngag la brten nas |  
blama-yin adistid ubadis-tur sitüged:

rang gzhan kun gyis don de rtogs par shog |  
öber busud bügüde-ber udq-a tegün-i onoqui-a boltуai:

Суть «а» — не-рожденность и не-пребывание.  
Пока корень сансары не отсечен, [это] не ясно.  
Опираясь на слова благословения Учителя,  
Пусть все — я и другие — постигнут этот смысл!

## Литература

- Отгонбатор, Цендина 2014 — *Отгонбатор Р., Цендина А.Д.* Образцы письменной традиции Северной Монголии: алфавиты, транскрипции, языки (конец XVI — начало XX в.). М.: Наука; Восточная литература.
- Сазыкин 1988 — *Сазыкин А.Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР. Т. 1. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы.
- Украшение из постижений 2015 — Украшение из постижений: Изучение пути Махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / Перевод с тибетского, предисловие, введение и комментарий Р.Н. Крапивиной. Главы I–III. СПб.: Наука, 2010; Глава IV. СПб.: Нестор-История, 2012; Главы V–VII. СПб.: Нестор-История, 2014; Глава VIII. СПб.: Бранко.
- Цендина 2001 — *Цендина А.Д.* Два монгольских перевода тибетского сочинения «Книга сына» // *Mongolica*, V, 54–74.
- Яхонтова 1996 — *Яхонтова Н.С.* Ойратский литературный язык XVII века. М.: Восточная литература.
- Goldstein 1993 — *Goldstein, C. Melvyn.* Essentials of Modern Literary Tibetan. A Reading Course and Reference Grammar. With Gelek Rimpoche and Lobsang Phuntshog. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Hahn 1996 — *Hahn, Michael.* Lehrbuch der klassischen tibetischen Schriftsprache // *Indica et Tibetica*. Monographien zu den Sprachen und Literaturen des indo-tibetischen Kulturraumes. Herausgegeben von Michael Hahn unter mitwirkung von Jens-Uwe Hartman und Konrad Klaus. Bd 10. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag.

- Ishihama, Fukuda 1989 — *Ishihama Yumiko and Fukuda Yoichi*. A New Critical Edition of the Mahāvvyutpatti. Sanskrit-Tibetan-Mongolian Dictionary of Buddhist Terminology // *Studia Tibetica*, 16. Materials for Tibetan-Mongolian Dictionaries, vol. 1. Tokyo: The Toyo bunko.
- Monier-Williams 1899 — *Monier-Williams, Monier*. Sanskrit-English Dictionary. London; Edinburgh; New York: Henry Frowde M.A. Publisher to the University of Oxford.
- Poppe 1964 — *Poppe, Nicholas*. Grammar of Written Mongolian. Wiesbaden: Otto Harrassowitz (Porta Linguarum Orientalium. Neue Serie I).
- Sárközi 1995 — *Sárközi, Alice*. A Buddhist Terminological Dictionary. The Mongolian Mahāvvyutpatti. Ed. by A. Sárközi in Collaboration with J. Szerb. Ed. by G. Hazai. Budapest: Akadémiai Kiadó (Bibliotheca Orientalis Hungarica, vol. XLII).
- Sumatiratna 1959 — *Sumatiratna*. Bod-hor-kyi-brda-yig-min-chig-don-gsum gsal-bar-byed-pa-munsel skron-me. Töbed mongγol-un dokiyān-u bičig: ner-e üge udqa γurban-i todurayulun qaranqyuyi arilyayči jula [Tibetan-Mongolian Dictionary Explaining Names, Words and Meaning “Lamp Illuminating Darkness”]. Ulaanbaatar (Corpus Scriptorum Mongolorum, т. VI).
- Taube 1966 — *Taube, Manfred*. Tibetische Handschriften und Blockdrücke. Wiesbaden: Franz Steiner (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Bd 11. Teil 1–4).
- Yampolskaya* 2015 — *Yampolskaya N*. Buddhist Scriptures in 17th Century Mongolia: Eight Translations of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā // *Asiatische Studien (Études Asiatiques)*. Zeitschrift Der Schweizerischen Asiengesellschaft Revue de la Société Suisse-Asie, vol. 69, issue 3. Boston; Berlin: De Gruyter, 747–772.

## References

- Otgonbator, Tsendina 2014 — Otgonbator R., Tsendina A.D. *Obrazcy pis'mennoi tradicii Severnoi Mongolii: alfavit, transkriptsii, iazyki (konets XVI — nachalo XX v.)* [Specimens of the written tradition of the Northern Mongolia: alphabets, transcriptions, languages (late 16th — early 20th centuries)]. Moscow: Nauka; Vostochnaia literatura (in Russian).
- Sazykin 1988 — Sazykin A.G. *Katalog mongolskikh rukopisei i ksilografov Instituta vostokovedeniia Akademii nauk SSSR* [Catalogue of Mongolian manuscripts and xylographs in the Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the USSR]. T. 1. Moscow: Nauka; Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury (in Russian).
- Ukrashenie iz postizhenii 2015 — *Ukrashenie iz postizhenii: Izuchenie puti Mahayany v Goman-datsane tibetskogo monastyrja Drepun. Perevod s tibetskogo, predislovie, vvedenie i komentarii R.N. Krapivinoi* [Ornament of Clear Realization: the study of the Mahayana path by Gomang-datsan tradition at the Tibetan Drepun monastery. Translated from Tibetan, foreword, introduction and commentary by R.N. Krapivina] (I–III glavy), Saint Petersburg: Nauka, 2010; (IV glava), Saint Petersburg: Nestor-Istoriia, 2012; (V–VII glavy), Saint Petersburg: Nestor-Istoriia, 2014; (VIII glava), Saint Petersburg: Izdatel'skii dom “Branko”, 2015 (in Russian).
- Tsendina 2001 — Tsendina A.D. “Dva mongol'skikh perevoda tibetskogo sochineniia ‘Kniga syna’” [Two Mongolian translations of the Tibetan “Son’s Book”]. *Mongolica*, V, 54–74 (in Russian).
- Yakhontova 1996 — Yakhontova N.S. *Oiratskiy literaturnyi yazyk XVIII veka* [The Oirat literary language of the 18th century]. Moscow: Izdatel'skaya firma “Vostochnaia literatura” RAN (in Russian).
- Goldstein 1993 — Goldstein, C. Melvyn. *Essentials of Modern Literary Tibetan. A Reading Course and Reference Grammar*. With Gelek Rimpoche and Lobsang Phuntshog. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. (in English).
- Hahn 1996 — Hahn, Michael. “Lehrbuch der klassischen tibetischen Schriftsprache”. In: *Indica et Tibetica*. Monographien zu den Sprachen und Literaturen des indo-tibetischen Kulturraumes. Herausgegeben von Michael Hahn unter mitwirkung von Jens-Uwe Hartman und Konrad Klaus. Bd 10. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag (in German).
- Ishihama, Fukuda 1989 — Ishihama Yumiko and Fukuda Yoichi. “A New Critical Edition of the Mahāvvyutpatti. Sanskrit-Tibetan-Mongolian Dictionary of Buddhist Terminology”. In: *Studia Tibetica*, 16. Materials for Tibetan-Mongolian Dictionaries, vol. 1. Tokyo: The Toyo bunko (in English).

- Monier-Williams 1899 — Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. London; Edinburgh; New York: Henry Frowde M.A. Publisher to the University of Oxford (in English).
- Poppe 1964 — Poppe, Nicholas. *Grammar of Written Mongolian*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz (Porta Linguarum Orientalium. Neue Serie I) (in English).
- Sárközi 1995 — Sárközi, Alice. *A Buddhist Terminological Dictionary. The Mongolian Mahāvvyut-patti*. Ed. by A. Sárközi in Collaboration with J. Szerb. Ed. by G. Hazai. Budapest: Akadémiai Kiadó (Bibliotheca Orientalis Hungarica, vol. XLII) (in English).
- Sumatiratna 1959 — Sumatiratna. *Bod-hor-kyi-brda-yig-min-chig-don-gsum gsal-bar-byed-pa-mun-sel skron-me. Töbed mongyol-un dokiyan-u bičig: ner-e üge udqa yurban-i todurayulun qaranquyiyi arilyaγči jula* [Tibetan-Mongolian dictionary explaining names, words and meaning “Lamp Illuminating Darkness”]. Ulaanbaatar (Corpus Scriptorum Mongolorum, т. VI) (in Mongolian).
- Taube 1966 — Taube, Manfred. *Tibetische Handschriften und Blockdrücke*. Wiesbaden: Franz Steiner (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Bd 11. Teil 1–4) (in German).
- Yampolskaya 2015 — Yampolskaya, Natalia. “Buddhist Scriptures in 17th Century Mongolia: Eight Translations of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā”. In: *Asiatische Studien (Études Asiatiques)*. Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft Revue de la Société Suisse-Asie, vol. 69, issue 3. Boston, Berlin: De Gruyter, 747–772 (in English).

## Summary

R.N. Krapivina, N.S. Yakhontova

### **Tibeto-Mongolian Verses in the Tibetan-Mongolian Dictionary “Ocean of Names”**

The publication supplies a transliteration and translation of Tibetan-Mongolian four-lined verses included in the 3rd part of the Tibetan-Mongolian dictionary “Ocean of Names”. They precede the list of words for each letter and are a kind of Buddhist blessings given by the author to the readers. At the same time, they follow the tradition of special mnemonic verses assisting in memorizing the Tibetan alphabet. A brief linguistic account of Tibetan-Mongolian translation methods applied by the authors is provided as well.

*Key words:* Tibetan-Mongolian “Ocean of Names” dictionary, translations from Tibetan into Mongolian, Buddhist blessings, *ka-preng* tradition.

**Васубандху. «Абхидхармакоша»  
(«Энциклопедия Абхидхармы»),  
профетический фрагмент раздела  
«Самадхи-нирдеша» («Учение о созерцании»)**

Предисловие, перевод с санскрита  
и комментарии *Е.П. Островской*

Предсказания об исчезновении буддийского вероучения (Дхармы) излагались уже в канонических текстах и вариативно повторялись на протяжении многих веков, оказывая существенное религиозно-идеологическое воздействие на процессы развития школ и направлений буддизма раннесредневековой Индии. В настоящей статье представлен комментированный перевод профетического фрагмента главы «Учение о созерцании» (“Samādhi-nirdeśa”) философского компендиума «Энциклопедия Абхидхармы» (“Abhidharmakośa”), приписываемого прославленному буддийскому просветителю Васубандху (IV–V вв.). Перевод впервые выполнен с санскритского оригинала памятника.

*Ключевые слова:* Абхидхарма, «Абхидхармакоша», буддизм, буддийские письменные памятники раннесредневековой Индии, Васубандху, Дхарма, предсказания об исчезновении Дхармы, «Самадхи-нирдеша», санскрит.

Вопрос о продолжительности существования буддийского вероучения — Дхармы — начал интересовать последователей Будды Шакьямуни (Просветленного мудреца из [рода] Шакьев), по всей вероятности, в период, предшествовавший процессу письменной фиксации канона<sup>1</sup>. Контекстуально этот вопрос проистекал из утвердившихся в культуре древней Индии представлений о циклическом ходе «исторического» времени — периодическом обветшании и разрушении вселенной вследствие нравственной деградации человечества.

В буддийской картине мира, отвергавшей брахманистские учения о триаде верховных божеств (Брахмы, Вишну и Шивы) и о божественной космогонической деятельности, именно человеческая активность, благая или неблагая в религиозном отношении, выступала совокупной причиной ритмической смены космических эонов — *кальп*. В мировоззрении буддистов движущей космогонической силой являлся закон

<sup>1</sup> В полном объеме сохранился только канон южной ветви буддийской традиции — *тхеравады*, известный как палийская Типитака; его окончательное редактирование осуществлялось на Шри-Ланке сингальскими экзегетами и завершилось к V в. н.э. Трипитака, канон северной ветви, дошла до настоящего времени в китайских и тибетских переводах, выполнявшихся с текстов, кодифицированных в рамках нескольких ранних буддийских школ; в распоряжении ученых имеются также и фрагменты оригинальных канонических текстов (на санскрите и северо-западном пракрите гандхари), содержащиеся в рукописях из Центральной Азии; интереснейшая коллекция таких рукописных раритетов отложилась в Центральноазиатском фонде ИВР РАН.

кармы — неизбежности созревания трансцендентного следствия<sup>2</sup> любого преднамеренно совершенного действия. Мир разрушается в результате переизбытка дурной кармы, накопление которой никоим образом не может совмещаться с процветанием Учения Будды, препятствующего нравственному упадку человечества. А это, в свою очередь, означало, что с ходом времени Учение должно быть утрачено.

Уже в ранних палийских канонических источниках выдвигалось предположение о процессе угасания Дхармы: в первые 500 лет своего бытования Учение существует в качестве Благого, или Истинного (*пал.* *saddhamma*, *санскр.* *saddharma*), а затем — как «подобие». В «Самьютта-никае» предсказание о времени утраты *saddharma* формулируется весьма осторожно: «Исчезновение Истинного Учения не произойдет до тех пор, покуда в мире не появится подобие Истинного Учения» (SN 1884–1904: II, 224). Согласно этому тексту, «подобие» подменяет собой Истинное Учение постепенно, по мере утраты общественного уважения к трем фундаментальным ценностям буддизма — Учителю (т.е. Будде), Дхарме и Сангхе (символическому сообществу просветленных личностей), а также к мудрости и созерцанию.

В раннем палийском неканоническом источнике — анонимном произведении «Вопросы [царя] Милинды» («Милиндапаньха») — предсказываются три стадии выхолащивания Благого Учения: по истечении 500 лет после ухода Шакьямуни в Паринирвану<sup>3</sup> (состояние Высшего Покоя) прекратится *adhigama*, т.е. преемственность религиозных практик, направленных на достижение Просветления, затем постепенно утратится *ratipatti* — соблюдение нравственных обетов и, наконец, исчезнет *linga* — внешние признаки принадлежности к Дхарме.

Э. Ламотт в третьем разделе второй главы своего фундаментального труда «История индийского буддизма» дает подробный источниковедческий обзор канонических и постканонических произведений, содержащих предсказания о неминуемом исчезновении Дхармы (Lamotte 1958: 210–222). Ученый показывает, что мнения относительно продолжительности сохранения буддийской традиции варьировались в довольно широких пределах — от 1000 до 500 лет, однако в большинстве текстов говорится о 1000-летнем периоде, завершающемся полным забвением Благого Учения. В ранних сутрах Махаяны этот период дробится на три стадии: *saddharma* — «Благое Учение», *ratirūpakadharmā* — «подобие Учения», *paścimadharmā* — «последнее [дыхание] Учения». В краткой версии «Махапаринирвана-сутры» каждый из десяти веков специфицируется: в первом столетии преобладает *āyudharmā* — интуитивное постижение Четырех Благородных Истин, проповеданных Шакьямуни; во втором — *śamatha*, практика успокоения сознания; в третьем — *samyakcarita*, праведное поведение; в четвертом — *vairāgya*, отвержение необузданных страстей; в пятом — *dharma-mārtha*, смысл Учения; в шестом — *dharmadeśana*, объяснение Учения; в седьмом — *lābhasatkāra*, стремление монахов к богатству и почестям; в восьмом — *vivāda*, распри и взаимные порицания; в девятом — *audhatya*, сумбур; в десятом — *pragrahca*, пустые словопрения. Из этого следует, что по прошествии 500 лет последователи Дхармы утратят добродетель нестяжательства, а затем в их сообществе на смену дружественности придет враждебность, и в итоге Учение выродится в пустопорожнее дискутирование, лишённое истинного понимания.

<sup>2</sup> Следствие совершенного действия, согласно буддийским представлениям, актуализируется в будущей жизни («в будущем рождении»).

<sup>3</sup> В письменном наследии древней и раннесредневековой Индии не имеется достоверных свидетельств о дате Паринирваны; традиционная историография буддизма начала развиваться за пределами Индостана, в процессе укороения Дхармы на о. Цейлон, в Китае и Тибете.

Э. Ламотт прослеживает также и характерную для китайской, тибетской и сингальской (цейлонской) традиционной историографии буддизма тенденцию предсказания весьма продолжительных сроков бытования Дхармы в качестве подобия Благого Учения.

В настоящей статье приводится комментированный перевод профетического фрагмента из восьмого раздела авторитетного философского компендиума «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»), приписываемого прославленному буддийскому просветителю раннесредневековой Индии Васубандху (IV–V вв.). Это произведение посвящено системному разъяснению экзегетических концепций и терминологического аппарата канонической Абхидхармы — семи трактатов, входящих наряду с Сутрой и Винаей (проповедями и наставлениями Будды) в состав Трипитаки школы *сарвастивады*.

Компендиум состоит из базового стихотворного трактата “Abhidharmkośa-kārikā” (AK) — толкового словаря, организованного по предметно-тематическому принципу, и прозаического комментария “Abhidharmakośa-bhāṣya” (AKbh). В АК абхидхармические концепции сарвастивадинов излагаются в соответствии с той системой их разъяснения, которая была разработана кашмирскими вайбхашиками, строгими последователями древней *сарвастивады*. Но в АКbh ряд важнейших теоретических позиций *вайбхашики* подвергается контраргументации, исходящей от лица саутрантиков — «последователей сутр»<sup>4</sup>. Идейные различия АК и АКbh, отмечаемые многими исследователями, позволили выдвинуть предположение, что афоризмы-карики и прозаический комментарий к ним создавались двумя разными авторами.

«Энциклопедия Абхидхармы» в переводах на китайский, тибетский и уйгурский языки получила широкое распространение на Дальнем Востоке и в Центральной Азии. На китайский язык АКbh была впервые переведена Парамартхой (VI в.), пропагандистом махаянской школы *йогачара*. В VII в. крупнейший переводчик санскритских постканонических произведений Сюань-цзан в содружестве со своими учениками перевел АКbh заново и впервые перевел АК. Именно по китайскому тексту Сюань-цзана классик франко-бельгийской буддологической школы Л. де ла Валле Пуссен сделал первый полный перевод «Энциклопедии Абхидхармы» на европейский, французский, язык (L’AK).

Публикуемый ниже фрагмент, содержащий предсказание об угасании Дхармы, композиционно завершает собой последний раздел компендиума, носящий название “Samādhi-nirdeśa” («Учение о созерцании»). Композиционно предсказание (карики 39–43 и комментарий) непосредственно следует за описанием метафизических закономерностей, сопровождающих практику созерцания в период «кальпы разрушения» — последних времен космического цикла, предвещающих гибель вселенной. Адепт, использующий этот метод познания Дхармы в преддверии эсхатологических событий, стремительно достигает высокой степени духовного прогресса. И затем, когда открывается следующий космический цикл существования мироздания, его сознание, обретшее новую человеческую форму рождения, оказывается наделенным врожденной мудростью — способностью различения дхарм, т.е. элементарных явлений психической жизни, ежесекундно конституирующих познавательный, эмоционально-чувственный и поведенческий опыт. Эта способность благоприятствует достижению высшей религиозной цели — Просветления, устраняющего слепящий мрак неведения и освобождающего сознание от мучительного блуждания в круговороте рождений (сансаре).

<sup>4</sup> О воззрениях школ *сарвастивады* и *саутрантика* и соотношении последней с махаянской школой *йогачара* см.: (Dhammajoti 2006: 184–212).

Предсказание о длительности бытования Благого Учения вводится в текст «Энциклопедии Абхидхармы» как ответ на вопрос, формулируемый в АКbh: до какого времени будут полностью постигаться дхармы, благоприятствующие Просветлению? Отвечая на него в афористической форме, автор АК воздерживается от каких-либо исчислений. Он говорит о двойственной природе Благого Учения, объединяющего в своем составе āgama — традицию словесной передачи священного наследия Учителя, и adhigama — преемственность методов Просветления, и о том, что хранителями saddharma являются проповедники Слова Будды и практикующие религиозные подвижники. Из текста предсказания следует, что период существования Благого Учения давно миновал — оно сохранялось лишь до той поры, покуда вслед за Учителем большая часть его подлинных приверженцев не вступила в состояние Высшего Покоя.

Искажение Дхармы произошло в ходе некомпетентных ее истолкований дурными мыслителями, «самонадеянными и не постигающими истинную реальность», т.е. отстранившимися от adhigama. В результате этого в мире воцарилось нравственное разложение. Но все же «последнее дыхание Учения» еще не прекратилось. В этих профетических изречениях автора АК прослеживается переключка с раннемахаянскими представлениями о динамике угасания Дхармы. Подобие Учения (pratirūpakadharmā) подменяет собой Благое Учение, когда его интерпретация не опирается на постижение Благородных Истин, ибо без этого невозможно проникнуть в смысл Дхармы. Однако Учение еще не угасло — оно продолжает существовать как raścīmadharma. Зная об этом, адепты, жаждущие освобождения от уз страдания, не должны медлить, пренебрегая подвижнической религиозной практикой. Таким образом, предсказание об утрате Дхармы есть нечто весьма полезное, стимулирующее ревностных религиозных подвижников.

В АКbh даются очень лаконичные пояснения относительно темпоральных границ существования saddharma. Приводятся только две точки зрения на эту проблему: согласно одной из них, срок бытования Благого Учения длится 1000 лет, а в соответствии с другой интерпретацией этим сроком исчерпывается только период практической преемственности методов Просветления, но не значительно более продолжительное время ведения проповеди.

Необходимо сказать несколько слов и о содержании карики 40, в которой автор АК высказывается о мере соответствия своего трактата канонической Абхидхарме. Он свидетельствует, что изложил ее в основном по системе кашмирских вайбхашиков, но вместе с тем допускает возможность собственного недопонимания, так как только мудрые (muni) могут выступать подателями истинного знания. В тексте АКbh эта стихотворная строфа не комментируется, а прозаически пересказывается, но с тем отличием, что вместо «мудрецов» в этом пересказе фигурируют «будды и сыновья будд».

Р. Критцер выявил смысловую связь данного пассажа с тем определением абхидхармического метода объяснения Учения, о котором говорится в махаянском трактате Майтреи-Асанги «Йогачарабхуми» (Kritzer 2005: 388–389). Согласно этому определению, Абхидхарма в качестве раздела Трипитаки складывалась путем интерпретации māṭṛka — перечней ключевых терминов, почерпнутых из проповедей и наставлений Учителя. Ученики и последователи Шакьямуни опирались в своем истолковании таких терминологических списков на собственный практический опыт постижения Благородных Истин и руководствовались достигнутым пониманием в объяснении Благого Учения. Такая позиция была неприемлема для вайбхашиков, убежденных в сакральном происхождении Абхидхармы, в ее неотъемлемой причастности к Слову Будды.

Перевод фрагмента впервые выполнен с санскритского оригинала памятника (АКВ 1967: 459–460). В переводе текст АК выделен курсивом, а порядковые номера карик обозначены арабскими цифрами.

В комментариях к переводу по мере необходимости цитируется L'АК, так как в китайском тексте памятника имеются пассажи, либо отсутствующие в санскритском оригинале, изданном П. Прадханом (АКВ 1967), либо изложенные иначе. Нами привлекался также единственный сохранившийся санскритский комментарий к «Абхидхармакоше», составленный в IX в. саутрантиком Яшомитрой — “Sphuṭarthā Abhidharmakośa-Vyākhyā” (SAKV).

## Перевод

— Сколь долго просуществует это Благое учение? Доколе [его адептами] будут полностью познаваться специфические свойства таких [благоприятствующих Просветлению] дхарм?

39. *Благое Учение — двухаспектное,  
существующее как священное наследие  
Учителя и как [преемственность его] духовного  
достижения<sup>1</sup>.*

Здесь «священное наследие» — Сутра, Виняя и Абхидхарма<sup>2</sup>, а «духовное достижение» — [практикование дхарм], благоприятствующих Просветлению<sup>3</sup>. Это и есть двухаспектное Благое Учение.

*Его хранители — проповедники<sup>4</sup> и подвижники<sup>5</sup>.*

Проповедники — хранители священного наследия, подвижники — [хранители преемственности] духовного достижения<sup>6</sup>, — так это следует понимать.

[Вайбхашики] говорят: «Бытование [Благого Учения] — тысяча лет»<sup>7</sup>. Однако другие [учители] считают, что этот [срок] — для духовного достижения, а время [сохранения] священного наследия гораздо продолжительнее<sup>8</sup>.

— То, что изложено здесь, в этом трактате, и есть та Абхидхарма, разъясненная в [канонических]<sup>9</sup> трактатах?

40. *Та Абхидхарма изложена мною по преимуществу  
[так, как] установлено в [системе] истолкования  
кашмирских вайбхашиков<sup>1</sup>.  
Что понято плохо — в том наша вина;  
В истолковании Благого Учения  
мудрые — источник достоверного знания<sup>2</sup>.*

Абхидхарма была изложена нами в основном так, как это установлено в системе истолкования и прочем у вайбхашиков Кашмира. Что в ней понято нами плохо, то здесь наше упущение, ибо в объяснении Благого Учения лишь будды и сыновья будд являются источником достоверного знания<sup>3</sup>.

41. *Когда закрылось вселенское око Учителя  
и [его] приверженцы в своем большинстве  
ушли из жизни<sup>1</sup>, это Учение было искажено  
дурными мыслителями, самонадеянными  
и не постигающими истинную реальность<sup>2</sup>.*

42. После того как Самосуций и те,  
кто нес бремя его Учения, вступили  
в состояние Высшего Покоя,  
мир [живых существ] остался без поводыря,  
и ныне в нем царит [нравственное] разложение  
из-за необузданных страстей<sup>1</sup>, уничтожающих  
благие качества<sup>2</sup>.
43. Поэтому, зная о последнем дыхании  
Учения Мудреца и о времени торжества нечистоты,  
те, кто стремится к освобождению [от оков страдания],  
не [должны коснеть] в небрежении.

### Комментарий

35.1. В санскр. тексте: *saddharmo dvividhaḥ śāsturāgamādhigamātmakaḥ*. Термины *āgama* и *adhigama* указывают на два аспекта бытования Благого Учения (*saddharma*): проповедь Слова Будды и преемственность духовного достижения Учителя — обретения средств Просветления. Термин *āgama* используется в текстах постканонической Абхидхармы как в узком значении, охватывающем только санскритские канонические сутры, эквивалентные четырем собраниям палийских *nikāya*, так и в широком, включающем весь канон Трипитака школы *сарвастивада* (*вайбхашика*). С учетом этого мы передаем термин *āgama* интерпретационно — «священное наследие». Термин *adhigama* передан в нашем переводе как «духовное достижение» на основе интерпретации Ф. Эджертона, определившего в общем смысле предметную область его значений — «практическое осуществление религиозной цели» и подтвердившего это семантически прозрачными контекстами из «Ланкаватара-сутры» (BHSD 1953: 12).

Отметим, что определение двух аспектов Благого учения в комментируемом афоризме перекликается по смыслу с упоминанием «двух совершенств» Учителя во вводной строфе-*мангале*, открывающей АК: полное уничтожение мрака неведения и спасение живых существ «из трясины сансарь». В АКbh они соответственно определяются как «обретение средств Просветления» и как «проповедь Благого Учения». См. в русском переводе (ЭА 1998: 192–193).

Л. де ла Валле Пуссен в примечании к переводу китайского текста дает весьма информативную выдержку из «Самантапрасадика», комментария к палийской Винае, где выделены три аспекта Благого Учения, эксплицирующие значения терминов *āgama* и *adhigama*. К *āgama* в этом тексте отнесены аспекты знания вероучительной доктрины (*pariyatti*) и повседневная практика Дхаммы (*paṭipatti*), а к *adhigama* — «четыре благородных пути, четыре их плода и нирвана», т.е. постижение Благородных Истин и созерцание. См. (L'AK 1923–1931: VIII, 218, примеч. 2).

39.2. В санскр. тексте: *tatrāgamaḥ sūtravīnayaḥ*... из чего следует, что в соответствии с позицией вайбхашиков к области Слова Будды в АКbh причислены не только Сутры (вероучительные проповеди) и Виная (религиозно-дисциплинарные наставления), но и трактаты канонической Абхидхармы.

39.3. В санскр. тексте: *adhigama bodhipakṣyā*. Термином *bodhipakṣyā* в АК и АКbh обозначается культивирование явлений сознания, благоприятствующих Просветлению. Изложение учения о 37 факторах Просветления в русском переводе «Энциклопедии Абхидхармы» см. (ЭА 2006: 410–412). В примечании к переводу китайского текста Л. де ла Валле Пуссен, ссылаясь на Дигха-никаю, проследживает концептуаль-

ные связи семантики термина *adhigama* с учениями о *abhisamaya* — интуитивном постижении Благородных Истин и о *grajñā* — мудрости. Ученый пишет: «Мне кажется, что „святость“ не была бы слишком плохим эквивалентом для *adhigama*, поскольку *adhigama* определена как то, что является „дхармами, способствующими *Bodhi* (Просветлению. — *Е.О.*), плюс плоды *brahmасага* (религиозной аскезы. — *Е.О.*)“... К тому же *adhigama* означает „проницательность, постижение“. *Adhigama* — синоним *abhisamaya* в определении трех *grajñā*, или „различений“: „[Словом] *bāla* называют того, у кого отсутствует врожденная *grajñā* (*urapattilābhika*), проистекающая из следов прошлой практики (*pūrvābhyāsavāsanā*); *aśrutavān* — тот, у кого отсутствует *grajñā*, возникающая благодаря слушанию Учения; *ṛṭhagjana* — тот, у кого отсутствует *grajñā*, которая возникает благодаря *adhigama* и проистекает из постижения Истин“...» (*L'AK 1923–1931: VIII, 219*, примеч. 1).

39.4. О проповедниках Благого Учения сказано в комментарии к карике 118 четвертого раздела АК следующее: «Он, [проповедник], является великим благом другом (*kaliyāramitra*), ибо дарует „глаз мудрости“ бесчисленным живым существам, ослепленным неведением, проливает свет на достойное и недостойное, доводит до совершенства незапятнанное тело Учения — одним словом, он выполняет работу Будды» (*ЭА 2001: 620*).

39.5. В санскр. тексте: *dhāttārasya vaktāraḥ pratipattāra eva se*. Термин *pratipattāraḥ* (*N., pl., m.* от *pratipad+ṛ*), передаваемый нами словом «подвижники», обозначает адептов, преемственно реализующих духовное достижение Учителя. Ф. Эджертон указывает такие значения термина *pratipad*, как «образ жизни», «практика», «поведение», акцентируя специфически религиозную коннотацию предметной области значений этого термина — «праведность» (*BHSD 1953: 264*). Об адептах, постигших Благородные Истины, сказано в комментарии к карике 31 четвертого раздела АК: «Те, кто наделен безмятежной ясностью [сознания], укорененной в глубокой вере, и всем своим существованием подтверждает принятие Благого Учения, говорят: „Мы не способны оставить это Учение даже ради спасения собственной жизни“» (*ЭА 2001: 536*).

39.6. В переводе китайского текста: «Те, кто проповедует Благой Закон — Сутру и прочее, поддерживают Благой Закон, который есть *āgama*. Те, кто практикует или осуществляет Благой Закон — дхармы, способствующие Просветлению, и прочее, поддерживают Благой Закон, который есть *adhigama*. Покуда в мире существуют подобные люди, до тех пор продлевается Благой Закон» (*L'AK 1923–1931: VIII, 220*). В примечании Л. де ла Валле Пуссен указывает, что Сюань-цзан вслед за Парамартхой классифицирует людей, обеспечивающих бытование Благого Закона, по трем категориям: носители вероучения, проповедники и адепты, практикующие *adhigama*. Согласно этой классификации, *āgama* не утрачивается до тех пор, покуда существуют первая и вторая категории, а *adhigama* — покуда не исчезает третья категория. Ученый приводит разъяснение Парамартхи, не имеющее аналога у Сюань-цзана: «Почему? — Потому что имеются две причины продолжительности существования Благого Закона: правильно говорить и правильно воспринимать. Есть другие учителя, кто заявляет, что Закон длится тысячу лет; но это относится к *adhigama*, а не к *āgama*, которая длится гораздо дольше. — Почему? — В грядущих временах будут два типа людей, способных нести Закон: те, кто верует благодаря слушанию, и те, кто верует благодаря правильному постижению. Боги покровительствуют таким людям, оттого *āgama* и *adhigama* не исчезают быстро. Поэтому и ради буквы, и ради смысла следует медитировать и практиковать» (*L'AK 1923–1931: VIII, 219–220*, примеч. 2).

39.7. В санскр. тексте: *varṣasahasramavasthānamāhuḥ*. Глагол *ahuḥ* — «говорят», «изрекают» — используется в тексте АКbh, как правило, при экспонировании позиции вайбхашиков.

39.8. В переводе китайского текста: «Сказано в общем смысле [в „Самьюктагаме“, 25.20], что Благой Закон длится тысячу лет после Нирваны (ухода Учителя в состояние Высшего Покоя. — *Е.О.*). Объясняют: это число относится к *adhigama*, а *agama* бытует значительно дольше» (L'AK 1923–1931: VIII, 220).

39.9. Эта конъектура введена нами на основе комментария Яшомитры, где напрямую указано, что под «трактатами» имеются в виду «„Джнянапрастхана“ и прочие», т.е. тексты, включенные в третий раздел канона сарвастивадинов (SAKV: 694). В переводе китайского текста: «Настоящий трактат, „Абхидхармакоша“, опирается на Абхидхарму [= канонические трактаты] и содержит смысл Абхидхармы. [Однако существует несколько способов объяснения Абхидхармы; согласно какой интерпретации она объясняется в этом трактате?» (L'AK 1923–1931: VIII, 221). В примечании Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что у Парамартхи сказано иначе: «Я изложил в этом трактате Абхидхарму Будды Бхагавана. Изложил ли я ее согласно школе саутрантиков или в соответствии с тем, как в „Вибхаше“ это сделано?» (L'AK 1923–1931: VIII, 222, примеч. 1).

Вопрос о соответствии АК трактатам канонической Абхидхармы, задаваемый в тексте АКbh, возвращает читателя по принципу кольцевой композиции к началу произведения, к карике 2 первого раздела АК (AKB 1967: 3–4), где сказано: *tasya-arthato'smin samanupaveśāt sa ca āśrayo'sya-iti-adhidharmaakośam//* — «[Этот трактат назван] „Энциклопедия Абхидхармы“ ввиду совокупного введения в него той [Абхидхармы] по смыслу и [потому что] та — его основа». Там же, в тексте АКbh, дается дополнительное разъяснение: *sa hi śāstra-saṃjñako'bhidharma etasminnarthato yāthapradhānam-antarabhūta itī-etaḥ-chāstram tasya kośa-sthānīyaṃ bhavati//* — «Та, а именно Абхидхарма, совокупно именуемая „Шастрой“, введена в него по смыслу, будучи [распределенной] внутри соответственно [предметно-тематическому] главенству; потому [сказано]: этот трактат есть распределение той [Абхидхармы] в толковом слове». И далее: *athavā so'bhidharma etasyāśrayabhūtaḥ śāstrasya/ tato hi-etan-nirakṛṣtam/ ataḥ sa evāsyābhidharmaḥ kośa itī-etaḥ-chāstram-abhidharmaakośam//* — «Или же та Абхидхарма стала основой этого трактата, ибо оттуда этот трактат извлечен. Из того, что та Абхидхарма для него — сокровищница, следует: этот трактат имеет [своей] сокровищницей Абхидхарму». Итак, «Абхидхармакоша» — это энциклопедия Абхидхармы, извлеченная из канонических трактатов.

40.1. В санскр. тексте: *kāśmīravaibhāṣikanīśiddhaḥ prāyo mayā'yaṃ kathito'bhidharmaḥ*. Система истолкования канонической Абхидхармы, принятая кашмирскими вайбхашиками, восходила к базовому тексту школы — «Абхидхарма-махавибхаше» («Большой дискуссии об Абхидхарме», сокр. «Махавибхаша», или «Вибхаша»), создававшемуся на протяжении I–II вв. в качестве сводного комментария к каноническому трактату «Джнянапрастхана». Этот обширный трактат, составленный апологетами школы, кашмирская легенда приписывает Катьяянипутре, легендарному составителю «Джнянапрастхань». Большинство исследователей полагают, что именно от сокращенного названия трактата — «Вибхаша» — происходит слово *вайбхашика*, служащее наименованием школы строгих последователей *сарвастивады* — учения о реальном существовании всех дхарм (прошлых, настоящих и будущих). Для трактата характерна катехизисная (вопросно-ответная) форма изложения точек зрения ранних буддийских школ и отдельных наиболее авторитетных экзегетов. По каждому из дискутируемых вопросов формулируется в качестве резюме консолидированная по-

зиция сарвастивадинов. Текст сохранился только в переводе на китайский язык. О принципах истолкования Абхидхармы в «Махавибхаше» см. (Dhammajoti 2009: 19–41).

40.2. В санскр. тексте: *saddharmanītau munayaḥ pramāṇam*. Термин *pramāṇa* здесь используется не в его строгом логико-эпистемологическом смысле — «средство достоверного познания», т.е. восприятие или умозаключение, а в качестве персонификации (*pramāṇabhūta*) — указания на субъекта, слова которого заслуживают абсолютно-го доверия. Таким совокупным субъектом выступают в данном случае «мудрые», т.е. обладатели *praññā'malā* — «незагрязненной мудрости», свободной от наималейшей аффектации. Отметим, что в карике 2 первой главы АК дается определение, характеризующее Абхидхарму в праксеологическом аспекте: *praññā'malā sānucarā'bhidharmaḥ...* — «Абхидхарма есть незагрязненная мудрость с сопровождающими [дхармами]...». Под «сопровождающими» здесь имеются в виду нравственность, созерцание, освобождение сознания от аффективных предрасположенностей и постижения знания пути освобождения. Иными словами, подлинные знатоки Абхидхармы, абсолютно компетентные в объяснении Благого Учения, — это личности, достигшие Просветления.

40.3. В санскр. тексте: *...saddharmanītau tu punarbuddhā eva pramāṇam buddhaputrāśca*. В переводе китайского текста: «...в истолковании Благого Закона только будды и сыновья будд являются авторитетом» (L'AK 1923–1931: VIII, 223).

41.1. В санскр. тексте: *kṣaym gate sākṣijane ca bhūyasā*. В переводе термина *sākṣijana* мы опирались на его интерпретацию Яшомитрой как *sahāya-bhūta* — «ставший последователем, приверженцем, сподвижником». См. (SAKV: 694).

41.2. В санскр. тексте: *adrṣṭatattvairnirvagrahaiḥ*. В переводе китайского текста: «Закон был крайне запутан людьми, не видящими истину, плохими софистами, независимыми(?), теми, кто ничего не помнит» (L'AK 1923–1931: VIII, 224).

42.1. В санскр. тексте здесь вместо *mataiḥ* следует читать *malaiḥ*.

42.2. В санскр. тексте здесь вместо *gaṇaghātibhiḥ* следует читать *guṇaghātibhiḥ*. В переводе китайского текста: «Грехи, которые разрушают духовные блага, обретают теперь полную свободу» (L'AK 1923–1931: VIII, 224).

## Сокращения

AK — “Abhidharmakośa-kārikā”

AKbh — “Abhidharmakośa-bhāṣya”

JCBSSL — Journal of the Centre for Buddhist Studies, Sri Lanka

m. — masculinum — мужской род

N — nominativus — именительный падеж

pl. — pluralis — множественное число

PTS — The Pali Text Societī. London

ICPBS — The International College for Postgraduate Buddhist Studies. Tokyo

## Литература

ЭА 1998 — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разделы I и II / Изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М.: Ладомир.

ЭА 2001 — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разделы III и IV / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир.

ЭА 2006 — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разделы V и VI / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. СПб.: СПбГУ.

- AKB 1967 — *Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute (Tibetan Sanskrit works series, vol. VIII).
- BHSD 1953 — *Budhist Hybrid Sanskrit Dictionary* by F. Edgerton. New Haven.
- Kritzer 2005 — *Kritzer, Robert. Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośa*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the ICPBS.
- Dhammajoti 2006 — *Dhammajoti Kuala-Lumpur*. Sarvāstivāda, Dārṣṭāntika, Sautrāntika and Yogācāra — Some Reflections on Their Interrelation // *JCBSSL*, IV, 184–212.
- Dhammajoti 2009 — *Dhammajoti Kuala-Lumpur*. Sarvāstivāda Abhidharma. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.
- L'AK 1923–1931 — *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Traduit et annoté par L. de la Vallé Pous-sin. Paris, Chap. 1–9.
- Lamotte 1958 — *Lamotte, Étienne. Histoire du Bouddhisme Indien*. Louvain (Bibliothèque du Muséon, vol. 43).
- SAKV 1932–1936 — *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* by Yaśomitra. Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā.
- SN 1884–1904 — *Samyutta-nikāya*. Vol. I–VI. Ed. L. Feer. L. (PTS).

## References

- EA 1998 — Vasubandhu. *Abhidharmakośa. Razdely I i II* [Sections I and II]. Edition prepared by E.P. Ostrovskaya and V.I. Rudoy. Moscow: Lodomir (in Russian).
- EA 2001 — Vasubandhu. *Abhidharmakośa. Razdely III i IV* [Sections III and IV]. Edition prepared by E.P. Ostrovskaya and V.I. Rudoy. Moscow: Lodomir (in Russian).
- EA 2006 — Vasubandhu. *Abhidharmakośa. Razdely V i VI* [Sections V and VI]. Edition prepared by E.P. Ostrovskaya and V.I. Rudoy. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University publ. (in Russian).
- AKB 1967 — *Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute (Tibetan Sanskrit works series, vol. VIII) (in Sanskrit).
- Kritzer 2005 — *Kritzer, Robert. Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośa*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the ICPBS (in English).
- Dhammajoti 2006 — *Dhammajoti Kuala-Lumpur*. “Sarvāstivāda, Dārṣṭāntika, Sautrāntika and Yogācāra — Some Reflections on Their Interrelation”. *JCBSSL*, IV, 184–212 (in English).
- Dhammajoti 2009 — *Dhammajoti Kuala-Lumpur*. *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong (in English).
- L'AK 1923–1931 — *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Traduit et annoté par L. de la Vallé Pous-sin. Paris, Chap. 1–9 (in French).
- Lamotte 1958 — *Lamotte, Étienne. Histoire du Bouddhisme Indien*. Louvain (Bibliothèque du Muséon, vol. 43) (in English).
- SAKV 1932–1936 — *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* by Yaśomitra. Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā (in Sanskrit).
- SN 1884–1904 — *Samyutta-nikāya*. Vol. I–VI. Ed. L. Feer. PTS. London (in English).

## Summary

### **Vasubandhu, *Abhidharmakośa* (*Encyclopaedia of Abhidharma*): The Prophetic Fragment of Section “Samādhi-nirdeśa” (“Teaching on Meditation”)**

Preface, Translation from Sanskrit and Commentary by H.P. Ostrovskaya

Prophecies about the inevitable extinction of the Buddha's teaching were made even in the earliest canonical texts and variously repeated over centuries, exerting serious ideological influence on the

evolution of Buddhism. The present paper contains a commented translation of the prophetic fragment of Sanskrit text of “Samādhī-nirdeśa” from the eighth section of the *Encyclopaedia of Abhidharma (Abhidharmakośa)* ascribed to the Buddhist thinker Vasubandhu (4th–5th centuries). This is the first translation of the text, based on the edition: *Abhidharmakośabhāṣya*. Ed. by P. Pradhan. Poona, 1967, 459–460.

*Key words:* Abhidharma, *Abhidharmakośa*, Buddhism, Buddhist written heritage of early medieval India, Vasubandhu, Dharma, prophecies about the inevitable extinction of the Dharma, *Samādhī-nirdeśa*, Sanskrit.

К.М. Богданов

## Ритуальный текст, содержащий элементы небуддийских религиозных представлений тангутов

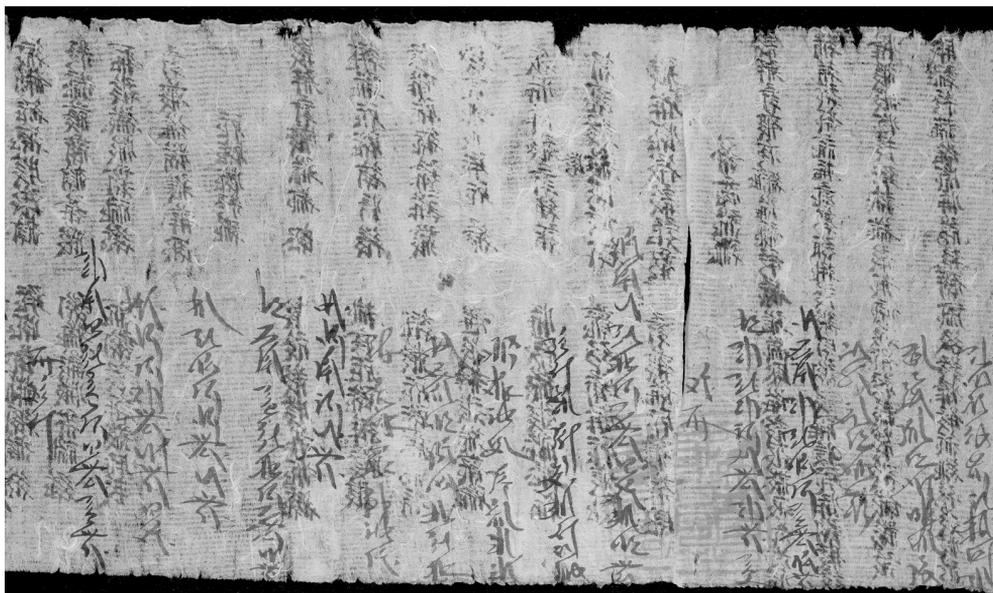
Данная статья — краткое предварительное исследование тангутского ритуального погребального текста, включающего наставления о *бардо*. Этот письменный источник до сих пор не был введен в научный оборот, актуальность работы с ним заключается в том, что в тексте со всей вероятностью могут содержаться достаточно архаичные элементы добуддийских религиозных представлений тангутов.

*Ключевые слова:* Тангутский фонд, *бардо*, тангутский буддизм, религия бон, погребальный обряд.

Рукопись (Танг 754) принадлежит коллекции тангутских книг П.К. Козлова, т.е., говоря об их локализации, мы можем с уверенностью утверждать, что это книги, найденные в Хара-Хото, точнее в «знаменитом субургане». Соответственно датировку памятника можно отнести к началу XI — XIII в. Рукопись была впервые описана и внесена в инвентарную книгу № 5 Тангутского фонда (ТФ) Е.И. Кычановым (1932–2013). Согласно описанию, это свиток, 20,5×525 см, в строке 14 знаков, на обороте неизвестный документ с печатями. В своем настоящем виде рукопись состоит из 10 разных по длине частей, но изначально она, вероятнее всего, представляла собой один список, поэтому Е.И. Кычанов рассматривал ее как единый письменный источник и приводил соответствующее описание. Большая часть текста написана стандартным почерком, иногда скорописью. Во многих местах тушь выцвела или стерлась, что создает дополнительную трудность для работы. Характеризуя структуру памятника, отметим, что в целом он состоит из чередования прозаического и стихотворного текста. Стихотворный текст состоит из двух строк по семь знаков, разделенных пробелом. Чередование стихотворного и прозаического текста образует структуру большей части памятника. Все фрагменты в разной степени повреждены, у них не сохранились начало и конец, поэтому ни один не является законченным в смысловом отношении фрагментом. Более внимательное изучение позволило выявить два отличающихся почерка и различные типы бумаги, что может указывать на разные списки<sup>1</sup>. В то же время скорописный официальный документ, проштампованный красными печатями (ил. 1) на обороте каждого листа, свидетельствует — несмотря на существующие внешние отличия — об изначальном единстве ритуального текста, который является предметом данного исследования<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Следует заметить, что разница в почерке и типе бумаги не является несомненным признаком разных списков.

<sup>2</sup> Наличие печати — показатель того, что этот текст может являться хозяйственным, военным, юридическим документом. Здесь же имеется крупный письменный знак — 𑄀 «император» (ил. 2). В данном случае это может указывать на особый статус документа.



Ил. 1



Ил. 2

В настоящее время в период работы по отождествлению материалов ТФ было проведено подробное описание и изучение рукописи Танг 754, которые дали следующие предварительные результаты. Этот текст с полным основанием можно отнести к погребальному циклу, так как разные его части содержат наставления о *бардо* (период между смертью и следующим рождением) и описание стадий погребального обряда. Главный аспект исследования — установить возможное наличие в рукописи, наряду с буддийскими наставлениями о *бардо*, элементов небуддийских религиозных представлений. Можно с осторожностью предположить, что это может быть так называемое

мый «первоначальный бон»<sup>3</sup> или же — что вероятнее всего — система архаичных верований, существовавшая у предков тангутов<sup>4</sup>. Эту систему верований из-за абстрактности понятий и разнородности образующих ее элементов французский тибетолог Рольф Альфред Штейн (1911–1999), один из самых авторитетных исследователей в данной области, охарактеризовал как “la religion sans nom ou tradition” («религия без названия или традиция») (Stein 1962: 158–166)<sup>5</sup>. Учитывая общую этническую и культурную основу тибетцев и тангутов, которые являются частью одного этноса (цянгов), можно утверждать, что им были присущи идентичные культурные и религиозные архетипы<sup>6</sup>. Эту черту религиозной и культурной общности тибето-бирманских народов первым среди отечественных тангутоведов отметил и обосновал Е.И. Кычанов (Кычанов 1960: 87). Несомненно, в целом в тексте тангутского памятника преобладают элементы буддийского мировоззрения и символики, которые интерпретируют или трансформируют заимствованные элементы<sup>7</sup>.

Несмотря на перечисленные выше внешние характеристики текста (фрагментарность и поврежденность, нечеткий почерк), определить его основной смысл удалось благодаря известной по предыдущим текстологическим исследованиям вводной формульной фразе, содержащейся в целом ряде начальных строк: 𑖀𑖂𑖃𑖄𑖅𑖆𑖇𑖈𑖉𑖊𑖋𑖌𑖍𑖎𑖏𑖐𑖑𑖒𑖓𑖔𑖕𑖖𑖗𑖘𑖙𑖚𑖛𑖜𑖝𑖞𑖟𑖠𑖡𑖢𑖣𑖤𑖥𑖦𑖧𑖨𑖩𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹𑖺𑖻𑖼𑖽𑖾𑗀𑖿𑗁𑗂𑗃𑗄𑗅𑗆𑗇𑗈𑗉𑗊𑗋𑗌𑗍𑗎𑗏𑗐𑗑𑗒𑗓𑗔𑗕𑗖𑗗𑗘𑗙𑗚𑗛𑗜𑗝𑗞𑗟𑗠𑗡𑗢𑗣𑗤𑗥𑗦𑗧𑗨𑗩𑗪𑗫𑗬𑗭𑗮𑗯𑗰𑗱𑗲𑗳𑗴𑗵𑗶𑗷𑗸𑗹𑗺𑗻𑗼𑗽𑗾𑗿𑘀𑘁𑘂𑘃𑘄𑘅𑘆𑘇𑘈𑘉𑘊𑘋𑘌𑘍𑘎𑘏𑘐𑘑𑘒𑘓𑘔𑘕𑘖𑘗𑘘𑘙𑘚𑘛𑘜𑘝𑘞𑘟𑘠𑘡𑘢𑘣𑘤𑘥𑘦𑘧𑘨𑘩𑘪𑘫𑘬𑘭𑘮𑘯𑘰𑘱𑘲𑘳𑘴𑘵𑘶𑘷𑘸𑘹𑘺𑘻𑘼𑘽𑘾𑘿𑙀𑙁𑙂𑙃𑙄𑙅𑙆𑙇𑙈𑙉𑙊𑙋𑙌𑙍𑙎𑙏𑙐𑙑𑙒𑙓𑙔𑙕𑙖𑙗𑙘𑙙𑙚𑙛𑙜𑙝𑙞𑙟𑙠𑙡𑙢𑙣𑙤𑙥𑙦𑙧𑙨𑙩𑙪𑙫𑙬𑙭𑙮𑙯𑙰𑙱𑙲𑙳𑙴𑙵𑙶𑙷𑙸𑙹𑙺𑙻𑙼𑙽𑙾𑙿𑚀𑚁𑚂𑚃𑚄𑚅𑚆𑚇𑚈𑚉𑚊𑚋𑚌𑚍𑚎𑚏𑚐𑚑𑚒𑚓𑚔𑚕𑚖𑚗𑚘𑚙𑚚𑚛𑚜𑚝𑚞𑚟𑚠𑚡𑚢𑚣𑚤𑚥𑚦𑚧𑚨𑚩𑚪𑚫𑚬𑚭𑚮𑚯𑚰𑚱𑚲𑚳𑚴𑚵𑚷𑚶𑚸𑚹𑚺𑚻𑚼𑚽𑚾𑚿𑛀𑛁𑛂𑛃𑛄𑛅𑛆𑛇𑛈𑛉𑛊𑛋𑛌𑛍𑛎𑛏𑛐𑛑𑛒𑛓𑛔𑛕𑛖𑛗𑛘𑛙𑛚𑛛𑛜𑛝𑛞𑛟𑛠𑛡𑛢𑛣𑛤𑛥𑛦𑛧𑛨𑛩𑛪𑛫𑛬𑛭𑛮𑛯𑛰𑛱𑛲𑛳𑛴𑛵𑛶𑛷𑛸𑛹𑛺𑛻𑛼𑛽𑛾𑛿𑜀𑜁𑜂𑜃𑜄𑜅𑜆𑜇𑜈𑜉𑜊𑜋𑜌𑜍𑜎𑜏𑜐𑜑𑜒𑜓𑜔𑜕𑜖𑜗𑜘𑜙𑜚𑜛𑜜𑜝𑜞𑜟𑜠𑜡𑜢𑜣𑜤𑜥𑜦𑜧𑜨𑜩𑜪𑜫𑜬𑜭𑜮𑜯𑜰𑜱𑜲𑜳𑜴𑜵𑜶𑜷𑜸𑜹𑜺𑜻𑜼𑜽𑜾𑜿𑝀𑝁𑝂𑝃𑝄𑝅𑝆𑝇𑝈𑝉𑝊𑝋𑝌𑝍𑝎𑝏𑝐𑝑𑝒𑝓𑝔𑝕𑝖𑝗𑝘𑝙𑝚𑝛𑝜𑝝𑝞𑝟𑝠𑝡𑝢𑝣𑝤𑝥𑝦𑝧𑝨𑝩𑝪𑝫𑝬𑝭𑝮𑝯𑝰𑝱𑝲𑝳𑝴𑝵𑝶𑝷𑝸𑝹𑝺𑝻𑝼𑝽𑝾𑝿𑞀𑞁𑞂𑞃𑞄𑞅𑞆𑞇𑞈𑞉𑞊𑞋𑞌𑞍𑞎𑞏𑞐𑞑𑞒𑞓𑞔𑞕𑞖𑞗𑞘𑞙𑞚𑞛𑞜𑞝𑞞𑞟𑞠𑞡𑞢𑞣𑞤𑞥𑞦𑞧𑞨𑞩𑞪𑞫𑞬𑞭𑞮𑞯𑞰𑞱𑞲𑞳𑞴𑞵𑞶𑞷𑞸𑞹𑞺𑞻𑞼𑞽𑞾𑞿𑟀𑟁𑟂𑟃𑟄𑟅𑟆𑟇𑟈𑟉𑟊𑟋𑟌𑟍𑟎𑟏𑟐𑟑𑟒𑟓𑟔𑟕𑟖𑟗𑟘𑟙𑟚𑟛𑟜𑟝𑟞𑟟𑟠𑟡𑟢𑟣𑟤𑟥𑟦𑟧𑟨𑟩𑟪𑟫𑟬𑟭𑟮𑟯𑟰𑟱𑟲𑟳𑟴𑟵𑟶𑟷𑟸𑟹𑟺𑟻𑟼𑟽𑟾𑟿𑠀𑠁𑠂𑠃𑠄𑠅𑠆𑠇𑠈𑠉𑠊𑠋𑠌𑠍𑠎𑠏𑠐𑠑𑠒𑠓𑠔𑠕𑠖𑠗𑠘𑠙𑠚𑠛𑠜𑠝𑠞𑠟𑠠𑠡𑠢𑠣𑠤𑠥𑠦𑠧𑠨𑠩𑠪𑠫𑠬𑠭𑠮𑠯𑠰𑠱𑠲𑠳𑠴𑠵𑠶𑠷𑠸𑠺𑠹𑠻𑠼𑠽𑠾𑠿𑡀𑡁𑡂𑡃𑡄𑡅𑡆𑡇𑡈𑡉𑡊𑡋𑡌𑡍𑡎𑡏𑡐𑡑𑡒𑡓𑡔𑡕𑡖𑡗𑡘𑡙𑡚𑡛𑡜𑡝𑡞𑡟𑡠𑡡𑡢𑡣𑡤𑡥𑡦𑡧𑡨𑡩𑡪𑡫𑡬𑡭𑡮𑡯𑡰𑡱𑡲𑡳𑡴𑡵𑡶𑡷𑡸𑡹𑡺𑡻𑡼𑡽𑡾𑡿𑢀𑢁𑢂𑢃𑢄𑢅𑢆𑢇𑢈𑢉𑢊𑢋𑢌𑢍𑢎𑢏𑢐𑢑𑢒𑢓𑢔𑢕𑢖𑢗𑢘𑢙𑢚𑢛𑢜𑢝𑢞𑢟𑢠𑢡𑢢𑢣𑢤𑢥𑢦𑢧𑢨𑢩𑢪𑢫𑢬𑢭𑢮𑢯𑢰𑢱𑢲𑢳𑢴𑢵𑢶𑢷𑢸𑢹𑢺𑢻𑢼𑢽𑢾𑢿𑣀𑣁𑣂𑣃𑣄𑣅𑣆𑣇𑣈𑣉𑣊𑣋𑣌𑣍𑣎𑣏𑣐𑣑𑣒𑣓𑣔𑣕𑣖𑣗𑣘𑣙𑣚𑣛𑣜𑣝𑣞𑣟𑣠𑣡𑣢𑣣𑣤𑣥𑣦𑣧𑣨𑣩𑣪𑣫𑣬𑣭𑣮𑣯𑣰𑣱𑣲𑣳𑣴𑣵𑣶𑣷𑣸𑣹𑣺𑣻𑣼𑣽𑣾𑣿𑤀𑤁𑤂𑤃𑤄𑤅𑤆𑤇𑤈𑤉𑤊𑤋𑤌𑤍𑤎𑤏𑤐𑤑𑤒𑤓𑤔𑤕𑤖𑤗𑤘𑤙𑤚𑤛𑤜𑤝𑤞𑤟𑤠𑤡𑤢𑤣𑤤𑤥𑤦𑤧𑤨𑤩𑤪𑤫𑤬𑤭𑤮𑤯𑤰𑤱𑤲𑤳𑤴𑤵𑤶𑤷𑤸𑤹𑤺𑤻𑤼𑤽𑤾𑤿𑥀𑥁𑥂𑥃𑥄𑥅𑥆𑥇𑥈𑥉𑥊𑥋𑥌𑥍𑥎𑥏𑥐𑥑𑥒𑥓𑥔𑥕𑥖𑥗𑥘𑥙𑥚𑥛𑥜𑥝𑥞𑥟𑥠𑥡𑥢𑥣𑥤𑥥𑥦𑥧𑥨𑥩𑥪𑥫𑥬𑥭𑥮𑥯𑥰𑥱𑥲𑥳𑥴𑥵𑥶𑥷𑥸𑥹𑥺𑥻𑥼𑥽𑥾𑥿𑦀𑦁𑦂𑦃𑦄𑦅𑦆𑦇𑦈𑦉𑦊𑦋𑦌𑦍𑦎𑦏𑦐𑦑𑦒𑦓𑦔𑦕𑦖𑦗𑦘𑦙𑦚𑦛𑦜𑦝𑦞𑦟𑦠𑦡𑦢𑦣𑦤𑦥𑦦𑦧𑦨𑦩𑦪𑦫𑦬𑦭𑦮𑦯𑦰𑦱𑦲𑦳𑦴𑦵𑦶𑦷𑦸𑦹𑦺𑦻𑦼𑦽𑦾𑦿𑧀𑧁𑧂𑧃𑧄𑧅𑧆𑧇𑧈𑧉𑧊𑧋𑧌𑧍𑧎𑧏𑧐𑧑𑧒𑧓𑧔𑧕𑧖𑧗𑧘𑧙𑧚𑧛𑧜𑧝𑧞𑧟𑧠𑧡𑧢𑧣𑧤𑧥𑧦𑧧𑧨𑧩𑧪𑧫𑧬𑧭𑧮𑧯𑧰𑧱𑧲𑧳𑧴𑧵𑧶𑧷𑧸𑧹𑧺𑧻𑧼𑧽𑧾𑧿𑨀𑨁𑨂𑨃𑨄𑨅𑨆𑨇𑨈𑨉𑨊𑨋𑨌𑨍𑨎𑨏𑨐𑨑𑨒𑨓𑨔𑨕𑨖𑨗𑨘𑨙𑨚𑨛𑨜𑨝𑨞𑨟𑨠𑨡𑨢𑨣𑨤𑨥𑨦𑨧𑨨𑨩𑨪𑨫𑨬𑨭𑨮𑨯𑨰𑨱𑨲𑨳𑨴𑨵𑨶𑨷𑨸𑨹𑨺𑨻𑨼𑨽𑨾𑨿𑩀𑩁𑩂𑩃𑩄𑩅𑩆𑩇𑩈𑩉𑩊𑩋𑩌𑩍𑩎𑩏𑩐𑩑𑩒𑩓𑩔𑩕𑩖𑩗𑩘𑩙𑩚𑩛𑩜𑩝𑩞𑩟𑩠𑩡𑩢𑩣𑩤𑩥𑩦𑩧𑩨𑩩𑩪𑩫𑩬𑩭𑩮𑩯𑩰𑩱𑩲𑩳𑩴𑩵𑩶𑩷𑩸𑩹𑩺𑩻𑩼𑩽𑩾𑩿𑪀𑪁𑪂𑪃𑪄𑪅𑪆𑪇𑪈𑪉𑪊𑪋𑪌𑪍𑪎𑪏𑪐𑪑𑪒𑪓𑪔𑪕𑪖𑪗𑪘𑪙𑪚𑪛𑪜𑪝𑪞𑪟𑪠𑪡𑪢𑪣𑪤𑪥𑪦𑪧𑪨𑪩𑪪𑪫𑪬𑪭𑪮𑪯𑪰𑪱𑪲𑪳𑪴𑪵𑪶𑪷𑪸𑪹𑪺𑪻𑪼𑪽𑪾𑪿𑫀𑫁𑫂𑫃𑫄𑫅𑫆𑫇𑫈𑫉𑫊𑫋𑫌𑫍𑫎𑫏𑫐𑫑𑫒𑫓𑫔𑫕𑫖𑫗𑫘𑫙𑫚𑫛𑫜𑫝𑫞𑫟𑫠𑫡𑫢𑫣𑫤𑫥𑫦𑫧𑫨𑫩𑫪𑫫𑫬𑫭𑫮𑫯𑫰𑫱𑫲𑫳𑫴𑫵𑫶𑫷𑫸𑫹𑫺𑫻𑫼𑫽𑫾𑫿𑬀𑬁𑬂𑬃𑬄𑬅𑬆𑬇𑬈𑬉𑬊𑬋𑬌𑬍𑬎𑬏𑬐𑬑𑬒𑬓𑬔𑬕𑬖𑬗𑬘𑬙𑬚𑬛𑬜𑬝𑬞𑬟𑬠𑬡𑬢𑬣𑬤𑬥𑬦𑬧𑬨𑬩𑬪𑬫𑬬𑬭𑬮𑬯𑬰𑬱𑬲𑬳𑬴𑬵𑬶𑬷𑬸𑬹𑬺𑬻𑬼𑬽𑬾𑬿𑭀𑭁𑭂𑭃𑭄𑭅𑭆𑭇𑭈𑭉𑭊𑭋𑭌𑭍𑭎𑭏𑭐𑭑𑭒𑭓𑭔𑭕𑭖𑭗𑭘𑭙𑭚𑭛𑭜𑭝𑭞𑭟𑭠𑭡𑭢𑭣𑭤𑭥𑭦𑭧𑭨𑭩𑭪𑭫𑭬𑭭𑭮𑭯𑭰𑭱𑭲𑭳𑭴𑭵𑭶𑭷𑭸𑭹𑭺𑭻𑭼𑭽𑭾𑭿𑮀𑮁𑮂𑮃𑮄𑮅𑮆𑮇𑮈𑮉𑮊𑮋𑮌𑮍𑮎𑮏𑮐𑮑𑮒𑮓𑮔𑮕𑮖𑮗𑮘𑮙𑮚𑮛𑮜𑮝𑮞𑮟𑮠𑮡𑮢𑮣𑮤𑮥𑮦𑮧𑮨𑮩𑮪𑮫𑮬𑮭𑮮𑮯𑮰𑮱𑮲𑮳𑮴𑮵𑮶𑮷𑮸𑮹𑮺𑮻𑮼𑮽𑮾𑮿𑯀𑯁𑯂𑯃𑯄𑯅𑯆𑯇𑯈𑯉𑯊𑯋𑯌𑯍𑯎𑯏𑯐𑯑𑯒𑯓𑯔𑯕𑯖𑯗𑯘𑯙𑯚𑯛𑯜𑯝𑯞𑯟𑯠𑯡𑯢𑯣𑯤𑯥𑯦𑯧𑯨𑯩𑯪𑯫𑯬𑯭𑯮𑯯𑯰𑯱𑯲𑯳𑯴𑯵𑯶𑯷𑯸𑯹𑯺𑯻𑯼𑯽𑯾𑯿𑰀𑰁𑰂𑰃𑰄𑰅𑰆𑰇𑰈𑰉𑰊𑰋𑰌𑰍𑰎𑰏𑰐𑰑𑰒𑰓𑰔𑰕𑰖𑰗𑰘𑰙𑰚𑰛𑰜𑰝𑰞𑰟𑰠𑰡𑰢𑰣𑰤𑰥𑰦𑰧𑰨𑰩𑰪𑰫𑰬𑰭𑰮𑰯𑰰𑰱𑰲𑰳𑰴𑰵𑰶𑰷𑰸𑰹𑰺𑰻𑰼𑰽𑰾𑰿𑱀𑱁𑱂𑱃𑱄𑱅𑱆𑱇𑱈𑱉𑱊𑱋𑱌𑱍𑱎𑱏𑱐𑱑𑱒𑱓𑱔𑱕𑱖𑱗𑱘𑱙𑱚𑱛𑱜𑱝𑱞𑱟𑱠𑱡𑱢𑱣𑱤𑱥𑱦𑱧𑱨𑱩𑱪𑱫𑱬𑱭𑱮𑱯𑱰𑱱𑱲𑱳𑱴𑱵𑱶𑱷𑱸𑱹𑱺𑱻𑱼𑱽𑱾𑱿𑲀𑲁𑲂𑲃𑲄𑲅𑲆𑲇𑲈𑲉𑲊𑲋𑲌𑲍𑲎𑲏𑲐𑲑𑲒𑲓𑲔𑲕𑲖𑲗𑲘𑲙𑲚𑲛𑲜𑲝𑲞𑲟𑲠𑲡𑲢𑲣𑲤𑲥𑲦𑲧𑲨𑲩𑲪𑲫𑲬𑲭𑲮𑲯𑲰𑲱𑲲𑲳𑲴𑲵𑲶𑲷𑲸𑲹𑲺𑲻𑲼𑲽𑲾𑲿𑳀𑳁𑳂𑳃𑳄𑳅𑳆𑳇𑳈𑳉𑳊𑳋𑳌𑳍𑳎𑳏𑳐𑳑𑳒𑳓𑳔𑳕𑳖𑳗𑳘𑳙𑳚𑳛𑳜𑳝𑳞𑳟𑳠𑳡𑳢𑳣𑳤𑳥𑳦𑳧𑳨𑳩𑳪𑳫𑳬𑳭𑳮𑳯𑳰𑳱𑳲𑳳𑳴𑳵𑳶𑳷𑳸𑳹𑳺𑳻𑳼𑳽𑳾𑳿𑴀𑴁𑴂𑴃𑴄𑴅𑴆𑴇𑴈𑴉𑴊𑴋𑴌𑴍𑴎𑴏𑴐𑴑𑴒𑴓𑴔𑴕𑴖𑴗𑴘𑴙𑴚𑴛𑴜𑴝𑴞𑴟𑴠𑴡𑴢𑴣𑴤𑴥𑴦𑴧𑴨𑴩𑴪𑴫𑴬𑴭𑴮𑴯𑴰𑴱𑴲𑴳𑴴𑴵𑴶𑴷𑴸𑴹𑴺𑴻𑴼𑴽𑴾𑴿𑵀𑵁𑵂𑵃𑵄𑵅𑵆𑵇𑵈𑵉𑵊𑵋𑵌𑵍𑵎𑵏𑵐𑵑𑵒𑵓𑵔𑵕𑵖𑵗𑵘𑵙𑵚𑵛𑵜𑵝𑵞𑵟𑵠𑵡𑵢𑵣𑵤𑵥𑵦𑵧𑵨𑵩𑵪𑵫𑵬𑵭𑵮𑵯𑵰𑵱𑵲𑵳𑵴𑵵𑵶𑵷𑵸𑵹𑵺𑵻𑵼𑵽𑵾𑵿𑶀𑶁𑶂𑶃𑶄𑶅𑶆𑶇𑶈𑶉𑶊𑶋𑶌𑶍𑶎𑶏𑶐𑶑𑶒𑶓𑶔𑶕𑶖𑶗𑶘𑶙𑶚𑶛𑶜𑶝𑶞𑶟𑶠𑶡𑶢𑶣𑶤𑶥𑶦𑶧𑶨𑶩𑶪𑶫𑶬𑶭𑶮𑶯𑶰𑶱𑶲𑶳𑶴𑶵𑶶𑶷𑶸𑶹𑶺𑶻𑶼𑶽𑶾𑶿𑷀𑷁𑷂𑷃𑷄𑷅𑷆𑷇𑷈𑷉𑷊𑷋𑷌𑷍𑷎𑷏𑷐𑷑𑷒𑷓𑷔𑷕𑷖𑷗𑷘𑷙𑷚𑷛𑷜𑷝𑷞𑷟𑷠𑷡𑷢𑷣𑷤𑷥𑷦𑷧𑷨𑷩𑷪𑷫𑷬𑷭𑷮𑷯𑷰𑷱𑷲𑷳𑷴𑷵𑷶𑷷𑷸𑷹𑷺𑷻𑷼𑷽𑷾𑷿𑸀𑸁𑸂𑸃𑸄𑸅𑸆𑸇𑸈𑸉𑸊𑸋𑸌𑸍𑸎𑸏𑸐𑸑𑸒𑸓𑸔𑸕𑸖𑸗𑸘𑸙𑸚𑸛𑸜𑸝𑸞𑸟𑸠𑸡𑸢𑸣𑸤𑸥𑸦𑸧𑸨𑸩𑸪𑸫𑸬𑸭𑸮𑸯𑸰𑸱𑸲𑸳𑸴𑸵𑸶𑸷𑸸𑸹𑸺𑸻𑸼𑸽𑸾𑸿𑹀𑹁𑹂𑹃𑹄𑹅𑹆𑹇𑹈𑹉𑹊𑹋𑹌𑹍𑹎𑹏𑹐𑹑𑹒𑹓𑹔𑹕𑹖𑹗𑹘𑹙𑹚𑹛𑹜𑹝𑹞𑹟𑹠𑹡𑹢𑹣𑹤𑹥𑹦𑹧𑹨𑹩𑹪𑹫𑹬𑹭𑹮𑹯𑹰𑹱𑹲𑹳𑹴𑹵𑹶𑹷𑹸𑹹𑹺𑹻𑹼𑹽𑹾𑹿𑺀𑺁𑺂𑺃𑺄𑺅𑺆𑺇𑺈𑺉𑺊𑺋𑺌𑺍𑺎𑺏𑺐𑺑𑺒𑺓𑺔𑺕𑺖𑺗𑺘𑺙𑺚𑺛𑺜𑺝𑺞𑺟𑺠𑺡𑺢𑺣𑺤𑺥𑺦𑺧𑺨𑺩𑺪𑺫𑺬𑺭𑺮𑺯𑺰𑺱𑺲𑺳𑺴𑺵𑺶𑺷𑺸𑺹𑺺𑺻𑺼𑺽𑺾𑺿𑻀𑻁𑻂𑻃𑻄𑻅𑻆𑻇𑻈𑻉𑻊𑻋𑻌𑻍𑻎𑻏𑻐𑻑𑻒𑻓𑻔𑻕𑻖𑻗𑻘𑻙𑻚𑻛𑻜𑻝𑻞𑻟𑻠𑻡𑻢𑻣𑻤𑻥𑻦𑻧𑻨𑻩𑻪𑻫𑻬𑻭𑻮𑻯𑻰𑻱𑻲𑻳𑻴𑻵𑻶𑻷𑻸𑻹𑻺𑻻𑻼𑻽𑻾𑻿𑼀𑼁𑼂𑼃𑼄𑼅𑼆𑼇𑼈𑼉𑼊𑼋𑼌𑼍𑼎𑼏𑼐𑼑𑼒𑼓𑼔𑼕𑼖𑼗𑼘𑼙𑼚𑼛𑼜𑼝𑼞𑼟𑼠𑼡𑼢𑼣𑼤𑼥𑼦𑼧𑼨𑼩𑼪𑼫𑼬𑼭𑼮𑼯𑼰𑼱𑼲𑼳𑼴𑼵𑼶𑼷𑼸𑼹𑼺𑼻𑼼𑼽𑼾𑼿𑽀𑽁𑽂𑽃𑽄𑽅𑽆𑽇𑽈𑽉𑽊𑽋𑽌𑽍𑽎𑽏𑽐𑽑𑽒𑽓𑽔𑽕𑽖𑽗𑽘𑽙𑽚𑽛𑽜𑽝𑽞𑽟𑽠𑽡𑽢𑽣𑽤𑽥𑽦𑽧𑽨𑽩𑽪𑽫𑽬𑽭𑽮𑽯𑽰𑽱𑽲𑽳𑽴𑽵𑽶𑽷𑽸𑽹𑽺𑽻𑽼𑽽𑽾𑽿𑾀𑾁𑾂𑾃𑾄𑾅𑾆𑾇𑾈𑾉𑾊𑾋𑾌𑾍𑾎𑾏𑾐𑾑𑾒𑾓𑾔𑾕𑾖𑾗𑾘𑾙𑾚𑾛𑾜𑾝𑾞𑾟𑾠𑾡𑾢𑾣𑾤𑾥𑾦𑾧𑾨𑾩𑾪𑾫𑾬𑾭𑾮𑾯𑾰𑾱𑾲𑾳𑾴𑾵𑾶𑾷𑾸𑾹𑾺𑾻𑾼𑾽𑾾𑾿𑿀𑿁𑿂𑿃𑿄𑿅𑿆𑿇𑿈𑿉𑿊𑿋𑿌𑿍𑿎𑿏𑿐𑿑𑿒𑿓𑿔𑿕𑿖𑿗𑿘𑿙𑿚𑿛𑿜𑿝𑿞𑿟𑿠𑿡𑿢𑿣𑿤𑿥𑿦𑿧𑿨𑿩𑿪𑿫𑿬𑿭𑿮𑿯𑿰𑿱𑿲𑿳𑿴𑿵𑿶𑿷𑿸𑿹𑿺𑿻𑿼𑿽𑿾𑿿𑀀𑀁𑀂𑀃𑀄𑀅𑀆𑀇𑀈𑀉𑀊𑀋𑀌𑀍𑀎𑀏𑀐𑀑𑀒𑀓𑀔𑀕𑀖𑀗𑀘𑀙𑀚𑀛𑀜𑀝𑀞𑀟𑀠𑀡𑀢𑀣𑀤𑀥𑀦𑀧𑀨𑀩𑀪𑀫𑀬𑀭𑀮𑀯𑀰𑀱𑀲𑀳𑀴𑀵𑀶𑀷𑀸𑀹𑀺𑀻𑀼𑀽𑀾𑀿𑁀𑁁𑁂𑁃𑁄𑁅𑁆𑁇𑁈𑁉𑁊𑁋𑁌𑁍𑁎𑁏𑁐𑁑𑁒𑁓𑁔𑁕𑁖𑁗𑁘𑁙𑁚𑁛𑁜𑁝𑁞𑁟𑁠𑁡𑁢𑁣𑁤𑁥𑁦𑁧𑁨𑁩𑁪𑁫𑁬𑁭𑁮𑁯𑁰𑁱𑁲𑁳𑁴𑁵𑁶𑁷𑁸𑁹𑁺𑁻𑁼𑁽𑁾𑁿𑂀𑂁𑂂𑂃𑂄𑂅𑂆𑂇𑂈𑂉𑂊𑂋𑂌𑂍𑂎𑂏𑂐𑂑𑂒𑂓𑂔𑂕𑂖𑂗𑂘𑂙𑂚𑂛𑂜𑂝𑂞𑂟𑂠𑂡𑂢𑂣𑂤𑂥𑂦𑂧𑂨𑂩𑂪𑂫𑂬𑂭𑂮𑂯𑂰𑂱𑂲𑂳𑂴𑂵𑂶𑂷𑂸𑂺𑂹𑂻𑂼𑂽𑂾𑂿𑃀𑃁𑃂𑃃𑃄𑃅𑃆𑃇𑃈𑃉𑃊𑃋𑃌𑃍𑃎𑃏𑃐𑃑𑃒𑃓𑃔𑃕𑃖𑃗𑃘𑃙𑃚𑃛𑃜𑃝𑃞𑃟𑃠𑃡𑃢𑃣𑃤𑃥𑃦𑃧𑃨𑃩𑃪𑃫𑃬𑃭𑃮𑃯𑃰𑃱𑃲𑃳𑃴𑃵𑃶𑃷𑃸𑃹𑃺𑃻𑃼𑃽𑃾𑃿𑄀𑄁𑄂𑄃𑄄𑄅𑄆𑄇𑄈𑄉𑄊𑄋𑄌𑄍𑄎𑄏𑄐𑄑𑄒𑄓𑄔𑄕𑄖𑄗𑄘𑄙𑄚

описание погребального обряда. Таким образом, была определена общая смысловая направленность памятника, но дальнейшее исследование оказалось крайне затруднительным. Факторами, затрудняющими работу, являлись не только указанные выше дефекты рукописи, но также сам письменный язык с его грамматическими и лексическими особенностями. С равной долей уверенности можно было полагать, что это или оригинальный тангутский текст, или перевод с тибетского или китайского источника. Проблема понимания языка памятника заключалась в том, что наряду с текстом, вполне соответствующим выявленным существующим нормам тангутской грамматики, в нем встречаются фразы, в которых отсутствует необходимая грамматическая оформленность слов. Это можно рассматривать как свидетельство изначального устного бытования текста или того, что он был переведен; также вероятно, что это ошибки переписчика. Названными факторами можно объяснить и то, что ряд грамматических элементов мог быть опущен или переведен неправильно. Вполне возможно, что трудности понимания связаны также с особенностями ритуального языка и одновременно с неправильным представлением о лексическом значении ряда слов или же с непониманием символов и метафор, которые имеются в описываемом ритуале. Обратим внимание, что последнее предположение также может быть указанием на то, что некоторые элементы ритуала не являются собственно буддийскими.

Для описания было выбрано восемь из десяти фрагментов<sup>9</sup>. При общей смысловой идентичности фрагменты 6–8, в отличие от фрагментов 1–5, содержат определенные стилистические и смысловые особенности, которые могут указывать на присутствие привнесенных или заимствованных элементов — со стороны упомянутой выше «религии без названия», существовавшей у предков тангутов, — и которые могут быть отражены в буддийском обряде<sup>10</sup>.

Мы уже упоминали, что в смысловом отношении это единый ритуальный цикл, каждый его раздел содержит описание отдельного этапа ритуала или конкретной практики, направленной на достижение цели ритуального действия. Каждый раздел предваряется кратким названием обряда, который иногда дополняется словами *садхана* или *крама*, уточняющими его место в ритуальном цикле<sup>11</sup>. При описании мы

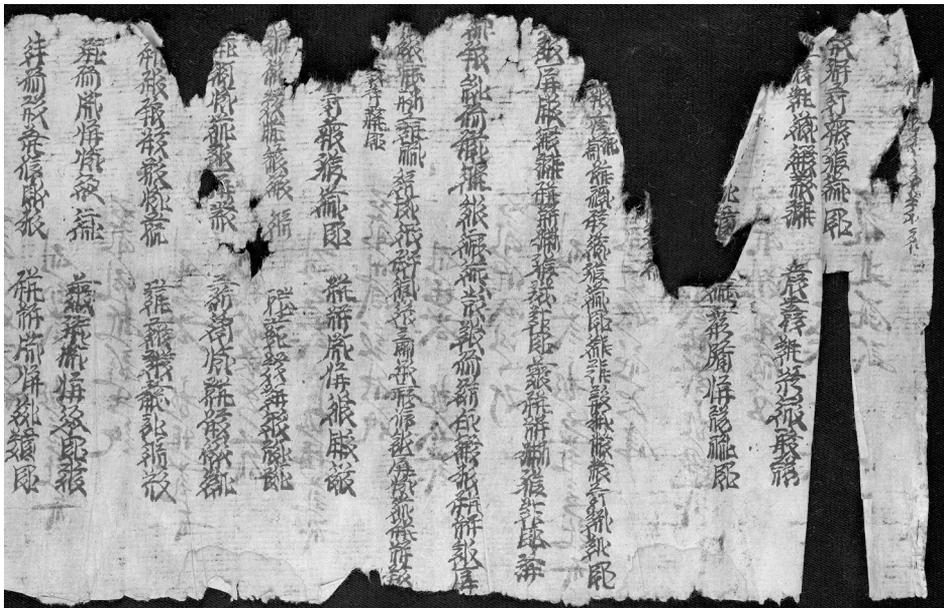
<sup>9</sup> Два других небольших фрагмента сильно повреждены.

<sup>10</sup> Фрагменты 1–3 наиболее повреждены и потому трудны для работы. Фрагменты 4–8 содержат цельный и сохранившийся текст, который в принципе доступен для текстологического исследования, но это не входит в задачи данной статьи, поэтому также ограничимся только общей его характеристикой.

<sup>11</sup> *Садхана* и *крама* — в контексте буддийского тантрического ритуала имеют отличительные особенности, на которых в силу поверхностного знакомства с данным материалом мы не будем останавливаться подробно. См., например, определение, данное Р. Штейном (Stein 1962: 149–150). *Садхана* и *крама* — два термина и понятия, относящихся как к индуистской, так и буддийской тантре. *Садхана* (собственно, «средство») — набор тантрических средств, в контексте буддийской тантрической практики сам текст-призывание будд и буддийских божеств используется как опора для ума в медитации; *крама* — «последовательность» действий. Сочетание *садхана-крама*, соответственно, означает последовательность *садхан* (т.е. последовательность ритуально-созерцательных практик). Как следует из текстологических исследований К.Ю. Солонина и Лю Говей (Liu Guowei 劉國威), в тангутских текстах эти виды тантрической ритуальной практики (*садхана* или *крама*) при переводе с тибетского оригинала передаются двумя биномами: 齋齋 *крама* 齋齋 *садхана* (К.Ю. Солонин любезно предоставил возможность познакомиться с исследованием по данной теме, которое находится в процессе публикации). Иногда, согласно примерам, приведенным в исследовании, этим биномам предшествует знак 𑖀, обозначающий непрерывную последовательность данного действия. В большинстве случаев тип ритуала обозначен биномом, состоящим из глагола и послелога 齋, который превращает предшествующий глагол в отглагольное существительное. Только в некоторых частях текста (фрагменты 6–8) в названии раздела появляется бином 齋齋 со значением именно са-



Ил. 3



Ил. 4

ограничимся тем, что приведем только это название ритуального действия или этапа в этой ритуальной последовательности. Предлагаемый в некоторых случаях перевод есть лишь предварительный вариант интерпретации смысла. Каждый раздел или часть с описанием обряда, как правило, состоит из четырех стихотворных строк, иногда он предваряется дидактическим назиданием в прозе, суть которого, видимо для лучшего усвоения, затем повторяется в стихотворной форме. Фрагменты 1–3 написаны одним типом почерка, характер изложения и структура текста также одинаковы.

дхана. Здесь отметим, что Р. Штейн, описывая сходные тибетские ритуальные циклы, при обозначении этапов обряда при переводе использовал французское слово *vœu* — «обет» (Stein 1970: 159).



сфер/миров, возникающих перед умершим в период *бардо*, в целом соответствует схеме, представленной, например, в тексте, известном как тибетская «Книга Мертвых» («Бардо Тодол»). Однако их описание имеет некоторые особенности. Согласно традиционной буддийской космологии, существует шесть «неблагоприятных» кармических миров, рождения в которых желательно избежать<sup>15</sup>. В последовательности фрагментов 1–6 названы только мир асуров, мир животных, мир людей и мир небожителей. Описание самого низшего мира, ада, пропущено или отсутствует. На сферу, где обитают *преты*, ненасытные духи, указывает только ритуал избавления от них. Под небожителями (их градация, согласно космологии, довольно сложная) здесь следует понимать богов и девов, но не обитателей высших, несансарических миров. Обратим внимание на то, что еще одна сфера сансары, мир животных, в тангутском тексте включает или подразумевает только домашних животных ༄ྤྡྷྡྷྟྩྨྱ, разведение которых составляло основу уклада жизни тангутов.

В данной части текста (фрагменты 1–3) два ритуала предваряются назиданиями, содержащими призыв к уже умершему или умирающему человеку приложить все усилия и избежать рождения в «плохих мирах». Это относится к возможности рождения в мире домашних животных, в мире людей и мире небожителей, что вызвано плохой кармой. Неблагоприятное рождение в сфере животных описано наиболее подробно по сравнению с другими «плохими» воплощениями и состоит из 14 строк. Забой домашнего скота — кармическое деяние, приводящее к рождению в одном из «плохих» миров и, как прямое следствие, к рождению в сфере домашних животных<sup>16</sup>. Раздел заканчивается призывом: «Благодаря мудрости Будды от [рождения] в сфере животных избавься». Выполнение обрядов — *Избавление от злых духов*, *Омовение водой чистоты*, *Избавление [при помощи] мандалы* — поможет избежать данного рождения и даст возможность родиться в мире людей, который также является «плохим» миром, так как в нем правят «гнев, леность, страсть, а также омраченное сознание». Потому, несмотря на то что он более благоприятен по сравнению с миром животных, текст призывает: «Опираясь на силу Трех высочайших драгоценностей, от [рождения] в мире людей освободись!». Почему в данном цикле сделан смысловой акцент на воплощении именно в этих мирах сансары — предмет дальнейшего изучения особенностей данного ритуального цикла. Отметим, что, согласно традиционной буддийской концепции, рождение в мире людей рассматривалось как благоприятное воплощение, так как именно в нем можно было пройти путь к обретению более высокой стадии состояния осознанности.

Далее следуют три ритуала — *Избавление от злых духов*, *Омовение водой чистоты*, *Избавление [при помощи] мандалы*, — которые должны помочь избежать рождения

<sup>15</sup> Тексты, которые читает лама, направлены именно на то, чтобы помочь умершему избежать рождения в неблагоприятных мирах.

<sup>16</sup> Подчеркнуто негативное отношение к рождению именно в сфере домашних животных присутствует и в других частях рукописи. В связи с этим уместно вспомнить притчу из «Суварнапрабхасасутры» о домохозяине, который был наказан за убий огромного количества домашних животных (Кычанов 2008а: 145). Напомним, что тангуты по преимуществу являлись скотоводческим народом, чья жизнь и благосостояние были напрямую связаны с разведением домашних животных. «...основное занятие жителей — разведение коров и лошадей, так как земля... малопродуктивна» — так пишут китайские хроники о предках тангутов — дансянах (Кычанов 1968: 17). Согласно китайским источникам, охота также являлась важным компонентом хозяйственного экономического уклада тангутов (Там же: 91). В определенной мере здесь в тексте отражено некоторое противоречие между мировоззрением, основанным на материальном укладе жизни, и моралью, заключенной в буддийском учении. Интересно, что убийство диких животных на охоте ради пропитания не упоминается в данном тексте как греховное кармическое деяние.



Ил. 6



Ил. 7

в мире людей. Если данного рождения удалось избежать, перед умершим в период *бардо* возникает вероятность рождения в следующем мире — мире небожителей, также неблагоприятном, так как в нем правят «легкомыслие, праздность, приверженность удовольствиям», и потому «силой Трех высочайших драгоценностей [от рождения] в мире небожителей освободись!». Эти дидактические назидания обладают определенной структурой: они включают одинаковые высказывания с перечнем причин, ведущих к конкретному воплощению, и повторяющимся призывом-формулой избежать данного рождения и приложить все усилия, чтобы войти в мир более высокого уровня. Обратим внимание на формульную фразу, повторяющуюся в этих текстах: «Если ты родился в мире животных, в мире людей, в мире небожителей, мы

поможем тебе...». Здесь содержится явное указание на помощь умирающему в период *бардо* со стороны лам, исполняющих обряд. Затем, как упоминалось, следуют ритуалы (*садханы*), исполнение которых поможет избежать «неблагоприятного» воплощения. Эти разделы повторяются в установленной циклической последовательности в период исполнения ритуала: умирающий должен осознавать и запомнить последовательность действий, чтобы достичь цели. В некоторых случаях описания одного и того же ритуала отличаются друг от друга. Так, в тексте трех обрядов избавления от злых духов присутствуют разные описания образа бодхисаттвы Ваджрапани и элементов данной части ритуала. Эти отличия придают изложению некоторую художественную образность и могут существовать как свидетельство изначального устного текста.

Фрагменты 4–8 по своим внешним признакам (почерк, структура текста) отличаются от фрагментов 1–3, меняется и характер изложения (ил. 6). Эти части представляют единый сегмент, также относящийся к погребальному циклу, однако наставления о *бардо*, присутствующие здесь, имеют некоторые специфические отличия. Именно эта часть текста содержит пласт, где может быть отражен синтез элементов местных верований и элементов религии бон и буддизма.

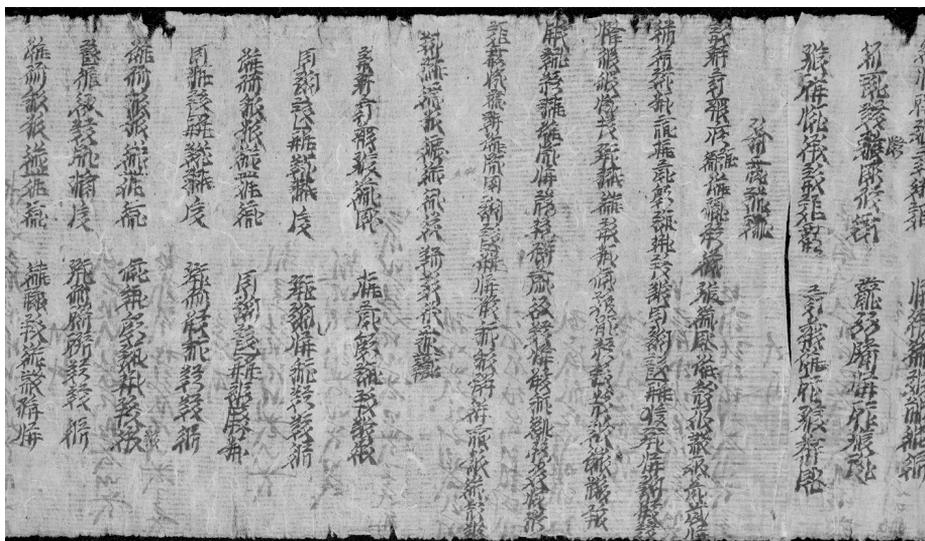
Фрагмент 4 (20,5×47,6 см) и фрагмент 5 (20,5×50,5 см, ил. 7) образуют единую текстовую последовательность с дидактическим назиданием о необходимости избежать рождения в мире небожителей, которому присуща лень и праздность. Именно эти качества и способствуют кармическому рождению в этом мире, и следует избегать от них. Далее опять следует призыв избежать рождения в сфере животных. Вместе с тем особо выделяется воплощение в теле коня, видимо, как благое рождение. В тексте приводится целый ряд признаков и знамений, связанных с конем и с благом, которое несет подобное воплощение. Называется одно из семи сокровищ Чакравартин — конь цвета яшмы (его появление перед умирающим или уже умершим является хорошим знаком), а также белый конь (на нем Индра сражался с асурами). Здесь же упоминается некое древнее писание, содержащее предание об этих событиях. В этих же строках впервые за время работы с тангутскими буддийскими источниками встречаем эпитет «золотое ухо», использованный по отношению к божеству, которое создает зонтик защиты и помощи в посмертном состоянии. В тексте, описываемом Р. Штейном, говорится о «чудесных ушах Будды» (“les oreilles miraculeuses du Buddha”), которые все слышат (Stein 1970: 165). Можно предположить, что это метафорическое указание на бодхисаттву Авалокитешвару, «слышащего звуки мира», «всемиловейшего», который помогает умершему<sup>17</sup>. Далее говорится о наследнике престола и белом коне, покровительствующем ему. Возможно, конь способствует благоприятному рождению или же речь идет о воплощении в теле коня<sup>18</sup>. В строках 17–19 снова упоминается конь яшмового цвета, на нем наследник престола поднимается на небеса в посмертном состоянии. Космологический аспект также отражен в этой части текста: «Вращающий колесо сидит верхом на этом коне, четыре материка окружают [его]». Возможно, что конь в данном случае — это «конь-ветер», символическое обозначение жизненной силы умершего, или, условно, его души, возносящей-

<sup>17</sup> Зонтик — один из восьми благих символов буддизма. В то же время упоминание зонтика в качестве атрибута божества может быть указанием на женское божество Ситатапатру, которое связано с культом Будды Амитабхи и бодхисаттвы Авалокитешвары.

<sup>18</sup> В бонском тексте из Гатханга, опубликованном Самтенем Кармаем, есть следующие строки: «Он шествовал на своем священном белом коне» (“He rode on his sacred white horse”) (Karney 2009: 68). В данном тексте речь идет об одном из ключевых персонажей предания — небожителе, который оказал помощь главному герою. Тем не менее совпадение характеристик может указывать на возможное влияние или заимствование.



Ил. 8



Ил. 9

ся на небо. Уместно вспомнить, что жертвоприношение коня и других животных — видимо, как выкуп за душу — характерный элемент также и бонского погребального обряда, как это зафиксировано в дуньхуанских текстах, исследованных Р. Штейном (Stein 1970) и М. Лалу (Lalou 1953). В строках 19–20 вновь упомянут наследник престола, который «перешел на другой берег», «достиг неба», и тогда «все живые существа согласно /знанию, заключенному/ в древней книге, обрели или восстановили собственную природу». В строках явно присутствуют элементы буддийского учения. Переход на другой берег — метафорическое обозначение достижения просветления. Истинная природа всех существ — это изначальная природа Будды. Повторное упоминание наследника престола может указывать на то, что данный ритуал предназначался только для царского погребения<sup>19</sup>. После вводной фразы «Слушай о прекраще-

<sup>19</sup> Текст с описанием бонского погребального цикла, состоящий из разных частей в зависимости от статуса умершего, содержит рукопись из Дуньхуана, которую описывает Марсель Лалу (Lalou

нии жизни и изменениях, которые претерпит тело» следует перечисление заслуг умершего, называются знамения, связанные с появлением коня или рождением в теле коня, который упоминается, возможно, как психопомп, проводник души в период «смерти и рождения на небе, под небом, на земле». Сила коня соотносится, возможно, с местом рождения, указывается, что конь есть воздаяние за заслуги и источник радости: «Родня скорбит, желает воздаяния за заслуги... когда тело претерпевает изменения, конь поможет». Вновь упоминается некая «древняя книга», где содержится описание всех ритуалов и раскрывается их скрытый смысл. Отметим, что указание на некое древнее писание, которое может быть эпическим преданием, мифом, включающим генеалогию рода, семьи, клана, и в котором изложены ритуалы и их символическое значение, имеется и в текстах бон, исследованных Р. Штейном. Он переводит названия этих священных текстов как «livres “mères”... ou “ancestraux”...» — «книги „матерей“... или „принадлежащие предкам“...» (Stein 1962: 161). Вместе с тем можно предположить, что в данном случае подразумеваются священные буддийские тексты. Далее в этой последовательности следуют ритуалы: 𑖀𑖂𑖄𑖆𑖈 *Седло и поводья*, 𑖀𑖂𑖄𑖆𑖈 *Пот барана* (ил. 8). В первом из них говорится о необходимости подготовить поводья и седло, так как когда есть поводья, то в момент изменений тела «препятствий нет». В период умирания должны быть «приготовлены и осмотрены золотое седло и серебряные поводья, семь сокровищ [Чакравартина] собраны, [он] должен быть опоясан тигровой шкурой»<sup>20</sup>. В последней, 5-й строке указывается важность этих атрибутов: «Это твоё имущество [навечно], так как с жизнью с ним нельзя расстаться». Далее следует ритуал 𑖀𑖂𑖄𑖆𑖈 *Пот барана* (9 строк), наиболее трудный для понимания и интерпретации. Ниже приведен предварительный частичный перевод текста (ил. 8, начиная со строки 15):

(1). *Прекращение жизни, изменение тела [есть] белый пот барана. Разъяснение [этих] слов слушай!..*

(2). *Болезнь, счастье, добро, зло осознать следует. Этого закона слова полностью следует осознать.*

(3). *Некоторые твои заслуги перейдут [в другое рождение]. Отец есть молоко — великий центр.*

(4). *Мать есть молоко — чудесная истина. Ребенок есть истина — пот барана.*

(5). *Слушай о прекращении жизни, изменении, [которое претерпит] тело! Бодхисаттвы прошлого по [собственному] желанию*

(6). *ради блага живых существ среди баранов обретали рождение<sup>21</sup>. [По их] желанию [из] чудесного масла лекарство возникло,*

(7). *[которое] способно помочь расстаться полностью с жаждой почестей... Прекращение твоей жизни — важное место...*

(8). *Нескончаемое одеяние — это есть жизнь барана.*

(9). *[Если] в четырех сторонах [света] копытами три яда<sup>22</sup> уничтожишь, тогда в [период] жизни барана три драгоценности перед собой узришь».*

1952: 341). Следует добавить, что в своей статье Р. Штейн также характеризует ритуал, описываемый в известных ему погребальных текстах как царский (“progres aux rois”) (Stein 1970: 155).

<sup>20</sup> В бонском тексте из Гатханга, опубликованном С. Кармаем, есть следующие строки: “...his horse... broke its own saddle” («его лошадь скинула с себя седло») (Karney 2009: 68). Одеяние из тигровой шкуры — это шиваитский атрибут, который был заимствован буддизмом. В изображении тантрических божеств часто присутствует как элемент одеяния.

<sup>21</sup> Т.е. обретали рождение в теле барана.

<sup>22</sup> Имеются в виду три коренных яда, которые, согласно буддийскому учению, более всех омрачают ум, — неведение, привязанность и гнев.

Заканчивается текст призывом принять жизнь в теле барана, ибо это истина, благодаря которой в «10 сторонах света мир Будды обретешь». Здесь следует заметить, что, согласно верованиям тибето-бирманских народов, баран также выполняет функцию психопомпа — проводника души после смерти. В то же время он наряду с конем, оленем, козлом и коровой является одним из пяти жертвенных животных бонского ритуала выкупа души (Ramble 2009: 212).

Что касается скрытого смысла в цепочке «мать—отец—ребенок—молоко—белый пот барана», то здесь может быть предложен ряд объяснений. Так, Корню приводит описание трех ступеней *бардо* в одном бонском тексте, где первая стадия описывается как момент смешения чистого «материнского» света и чистого «сыновьего» света (“the moment of fusion between the mother clear light and the son clear light”) (Cornu 2009: 194–195)<sup>23</sup>. Можно только попытаться провести сравнение этого описания с символами, содержащимися в тангутском памятнике. «Молоко» и «белый пот барана» тождественны и могут быть символическими обозначениями «ясного света» на разных ступенях *бардо*. Еще одним возможным свидетельством присутствия элементов архаичного локального мифа может являться упоминание лекарства, изобретенного из масла или жира барана. В связи с этим уместно сослаться на приводимый М. Элиаде ритуал исцеления у «древнего тибето-бирманского народа... наси», в процессе которого рассказывалось предание об изготовлении первого лекарства (Элиаде 1994: 56–57).

Фрагменты 6–8 включают разделы с описанием обрядов: *Верблюд* 𑄎𑄎𑄎𑄎𑄎𑄎, *Узорчатый шелк* 𑄎𑄎𑄎𑄎𑄎𑄎<sup>24</sup>, *Деньги из бумаги* 𑄎𑄎𑄎𑄎𑄎𑄎, *Знамя* 𑄎𑄎𑄎𑄎𑄎𑄎, *Посмертная обитель* 𑄎𑄎𑄎𑄎𑄎𑄎, *Принятие пищи* 𑄎𑄎𑄎𑄎𑄎𑄎, *Наставление о пути [после] смерти* 𑄎𑄎𑄎𑄎𑄎𑄎 (ил. 6, 9). Содержание этих кратких текстов представляет наибольший интерес для исследования, так как здесь приведены описания обрядов или религиозных практик, которые еще не встречались в тангутских источниках. Они выделяются в смысловом отношении и представляют проблему толкования в контексте данного цикла. Приведенные в них ритуальные действия (*садхана*, *крама*) могут содержать в себе черты бонского погребального ритуала или древнего обряда, связанного с местным культом верований. Эта часть рукописи (фрагменты 6–8) хорошо сохранилась, она довольно большая по объему, написана читаемым почерком. Однако семантические связи, несмотря на очевидность и известность лексики, при первом исследовании установить не удастся. Явная причина этого непонимания — опять же отсутствие требуемой грамматической оформленности частей предложения или незнание всего аспекта передаваемых значений, или метафоричность, которая обычно в подобных текстах поясняется в комментариях. Поэтому ограничимся тем, что приведем только интерпретацию общего смысла, не пытаясь при этом дать какое-либо точное или связанное толкование.

Текст раздела *Верблюд* содержит 19 строк. Можно предположить, что в данном случае это часть женского погребального обряда. В первых строках говорится о том, что «смерть женщины есть благо», так как впоследствии она обретает «хорошего хозяина», также она обретет благо в зависимости от правильного исполнения обряда. Далее следует фрагмент, где снова упоминаются домашние животные: на небесных землях домашние животные живут долго, два промежутка, и наивысший среди до-

<sup>23</sup> Или же «мать — чистый свет» и «дитя — чистый свет».

<sup>24</sup> В словаре Е.И. Кычанова этот знак переводится как «парча» (Кычанов 2006: 779). Здесь, скорее, речь идет о разновидности вышитого шелка; согласно данным, приведенным Терентьевым-Катанским, для обозначения именно парчи используется идеограф 𑄎𑄎 (Терентьев-Катанский 1993: 162).

машных животных — верблюду<sup>25</sup>. «Сам Индра, повелитель богов, восседает на самце верблюда белой масти», он «посылает женщин вышивать по шелку, в этом есть соблюдение ритуала». Упоминается золотое кольцо, которым, возможно, владеет Индра. «Золотое кольцо есть намерение самки верблюда, море серебра на голове самца есть его заслуги». Можно только допустить, что эти предметы есть указание на некий скрытый смысл. Называется самец верблюда желтой масти, обзирающий участок земли. Далее говорится, что белый шелк олицетворяет заслуги братьев или дядьев по женской линии, который они могут взять с собой после смерти. Далее читаем: «Цена определяется высотой седла... белый самец [верблюда], есть благо великое, братьям и дядьям женщин он приносит деньги, женщинам он приносит смерть», и далее: «...там, где рождается самец верблюда, — братьям или дядьям вред приносится, ибо не вырваться им из череды рождений, и [они] обитают в аду, ненасытные».

В строках 18–19 сказано: «Великое тело<sup>26</sup> подобно центру пустоты, опора на искусную женщину — твоё великое благо. Пять знаний или признаков бодхи<sup>27</sup> прояви, в высшую страну Будды отправься». Следует отметить упомянутую в данном тексте особую роль, которая отводилась дядьям в бонском ритуале, что, возможно, является отражением отношений внутри системы родства, существовавшей у тибето-бирманских народов еще в период до принятия религии бон<sup>28</sup>. И здесь мы снова должны вспомнить о роли Р. Штейна в исследовании данного вопроса.

Следующий ритуал, 俞慨繻繻慨 *Узорчатый шелк*<sup>29</sup>, имеет отношение к погребальному обряду буддийского монаха. Он состоит из 9 строк. В начальных строках утверждается, что ткачество или вышивание по шелку есть олицетворение добродетели и истины. Далее следует описание погребального обряда в соответствии с учением о *бардо*. Указывается, что тело претерпевает изменения с макушки головы<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Заметим, что верблюд упоминается в качестве домашнего животного, имеющего первостепенную значимость для исполнения ритуала, однако, согласно тангутским источникам, «тангуты приносили в жертву „три вида священных животных“ — жеребцов, быков и дойных коров» (Кычанов 2008б: 337). Согласно тибетским источникам, описанным Р. Штейном и М. Лалу, верблюд также не входил в число ритуальных священных животных религии бон или буддизма местной традиции, тем более он не упоминался как животное, занимающее первое место в иерархии погребального обряда. В этом отношении могут быть интересны факты об использовании верблюдов в эпоху империи Тан, приводимые Эдвардом Шефером (Шефер 1981): «...верблюды в Китае предназначались для... незаурядных целей», особо ценились белые верблюды, которые «использовались для чрезвычайных государственных надобностей» (Там же: 103–104). Верблюды были одним из основных видов животных, которых разводили тангуты (преимущественно в районе Алашаня). Это составляло основу хозяйственного уклада тангутов (Кычанов 2008б: 286). Заметим, что в тангутской письменности существует несколько вариантов написания знака для обозначения этого животного (Геренгьев-Катанский 1993: 184–186). Вместе с тем до сих пор не находилось каких-либо конкретных указаний на сакральное обрядовое значение верблюда у тангутов.

<sup>26</sup> Возможно, имеется в виду трикайя (вселенское Тело Будды) или же дхарма-кайя (Тело Закона) (Андросов 2011: 221, 361).

<sup>27</sup> В данном случае имеется в виду концепция или учение пяти знаний (санскр. райс-яñā), существующая в буддизме Махаяны (Андросов 2011: 321).

<sup>28</sup> Еще раз подчеркнем, что члены данной группы родства играют особую роль в системе родственных отношений. Дядья, племянники выступают как главные действующие лица ритуала в других ритуальных тангутских текстах.

<sup>29</sup> В «Очерке истории тангутского государства» мы находим свидетельство о том, что тело усопшего обертывали в узорчатый шелк (Кычанов 1968: 73–74).

<sup>30</sup> Здесь указание на важный аспект состояния в период *бардо*, согласно которому для благоприятного рождения необходимо, чтобы сознание умершего покинуло тело через отверстие в темени

Должны быть приготовлены шатер из войлока и подстилка из парчи. «Священномудрый читает дхарани всех Будд и бодхисаттв» — так говорится об исполнении обряда бодхимандалы, который совершает отец умершего, и он же подкладывает «узорчатый шелк под труп подвижника»<sup>31</sup>. Последние строки содержат довольно яркую метафору: «Связать руку в печать (т.е. выполнить мудру. — К.Б.) — доказать [присутствие] бодхи. Возникнет [тогда] 10 направлений вокруг горы Меру... Прекращение жизни, изменение тела — это есть узорчатый шелк. Постигни смерть и рождение!». Значение и ценность, придаваемые расшитому шелку, возможно, связаны не только с реалиями повседневной жизни: ценность и красота ткани, погребальный покров<sup>32</sup>. Используемый в качестве названия ритуальной практики *Узорчатый шелк* может быть также метафорическим обозначением смысла обряда.

Ритуалы (*крама*) 帔龍綉 纈 Деньги из бумаги, 纈 龍 纈 纈 Знамя, 絳 綉 纈 纈 Посмертная обитель, 纈 纈 纈 纈 Принятие пищи предполагают являются отдельными составными частями цикла, но они не связаны с предыдущими частями в последовательности фрагментов 1–3. В первом из них — *Деньги из бумаги* (8 строк) — читаем: «Когда попадешь в ад, у тебя из-за прошлой плохой кармы не окажется денег для хозяина ада, и тогда ты не сможешь избавиться от страданий. Потому твои родственники (следует перечисление с указанием степени родства. — К.Б.), скорбя о твоей смерти, чтобы даровать благо, тысячи связок монет жертвуют»<sup>33</sup>. Говорится, что «молоко есть отец и мать, они скорбят первыми, затем оплакивают дети и другие родственники. Такова священная мудрость на этой земле». Уподобление отца и матери молоку, т.е. некоему высшему олицетворению истины, уже встречалось в тексте. Последняя, 8-я строка указывает на аллегорический смысл данного раздела: жизнь — это деньги, которыми ты владел.

В тексте обряда *Знамя* (5 строк) говорится о знамени, которое умерший нес в период трех жизней, или, скорее, в течение трех периодов жизни. Опираясь на силу Трех высших драгоценностей, следует стремиться сохранить знамя в период, когда тело разрушается, и в этот момент познать, в чем состоит смысл знамени. Символизм знамени может быть опять же связан с культом коня-ветра, который является воплощением души и играет особую роль после смерти. Здесь же — упоминание одного из небесных ванов, стража Севера Вайшраваны, и призыв подчиниться пути всех духов.

Раздел цикла *Посмертная обитель* состоит только из 7 строк, описывает три высших мира, в которых следует стремиться обрести рождение, — это миры Будды, бодхисаттв и святых подвижников.

Следующий ритуал — *Принятие пищи* (7 строк, ил. 6) — весьма показателен, так как в нем содержатся элементы космологии местных верований («религии без названия») и одновременно наставления о *бардо* (их можно отнести как к бонской, так и буддийской традиции). В этом тексте упоминается проходящая через 33 небесных сферы 𑖀 жердь, в которую хозяин в качестве пищи вложил (или собрал) сало оленя

(Книга Мертвых 1994: 34). Видимо, подразумевается, что после этой стадии умирания начинаются важнейшие посмертные изменения.

<sup>31</sup> Так в тексте, согласно толкованию словаря, но, вероятно, это может быть монах или адепт, следующий Дхарме.

<sup>32</sup> В тангутском государстве существовало ведомство шелкоткачества, а также управление, которое заведовало изготовлением предметов из драгоценных металлов и шелка для нужд императорского двора (Кычанов 1968: 109, 113).

<sup>33</sup> Возможно, это указание на ритуал, описанный Марко Поло, когда во время похорон сжигаются бумажные изображения животных, людей и т.п., которые будут частью мира усопшего в другой жизни (Книга Марко Поло 1956: 75). Здесь также присутствует мотив выкупа за усопшего, так как жертвенные деньги предназначены владыке ада.

酸設酸駸峯蕪纒 纒纒纒纒纒纒<sup>34</sup>. «Хозяин» в данном случае — это глава рода, клана, но, возможно, подразумевается более значительный, универсальный уровень власти, если под «жердью» понимать древо, соединяющее миры. Насколько известно, понятие «мировое древо» не является элементом буддийской картины вселенной, где роль мировой оси выполняет гора Меру. Упоминание «древа» может быть элементом только бонской космологии, как, впрочем, и частью древней местной системы верований — в пользу последнего довода можно привести пример мирового древа как неперемного космологического аспекта религиозных и шаманских традиций в разных культурах. Каково значение ритуального вложения сала оленя в мировое древо, какое образующее миры жертвоприношение здесь имеется в виду и кто тот властитель, совершающий этот сакральный акт, — все эти вопросы являются предметом отдельного исследования на тангутском материале. Обратим внимание на упоминание оленя в данном тексте — это животное не встречалось в известных нам тангутских источниках, что, возможно, объясняется тем, что дикий олень не был характерным обитателем местной фауны и, соответственно, не входил в число домашних животных, разведение которых лежало в основе хозяйственного уклада тангутов<sup>35</sup>. Вместе с тем, как мы уже отмечали, олень входит в число пяти священных ритуальных животных религии бон. Более того — и это существенно в данном исследовании, — С. Кармай пишет, что дикие животные, особенно олень, играли доминирующую роль в бонских ритуалах. Он также упоминает среди известных ему бонских текстов *Цикл ритуальных текстов дикого оленя* (Кагмау 2009: 64). Далее, сало оленя называется истинной пищей, аромат которой улавливает гандхарва в определенный период *бардо* и который притягивает гандхарву к месту будущего рождения. Гандхарва, улавливающий запах, есть прямое указание на учение о *бардо*. Последние строки содержат призыв: «Будущей жизни радуйся, [когда] тело меняется, эту еду прими!».

В разделе ритуального цикла 纒纒纒纒 «Наставление о пути после смерти»<sup>36</sup> имеется описание посмертных миров в контексте учения о *бардо* (19 строк, ил. 9) Представленная здесь посмертная реальность отражает ключевые аспекты буддийской космологии. Раздел содержит краткое назидание в прозе и стихах. Во вступлении говорится о существовании 3000 миров, о двух (адских) мирах, существующих под землей, там нет солнца, непрерывно горят восемь адских огней и страдание бесконечно. Это участь тех, кто в прошлой жизни осквернил три сокровища. Они попадают в центр адского мира и находятся там неисчислимое количество кальп. Утверждается, что «страдания возникают в центре ума, потому следует прибегнуть [для избавления] к помощи трех высших драгоценностей». Далее следует краткое описание плохих миров, в которых можно обрести рождение, и что следует предпринять, что-

<sup>34</sup> В данном случае можно предполагать, что небо обозначает миры. Согласно буддийской космографической модели, существует 32 мира, хотя количество миров может незначительно варьироваться в зависимости от системы их классификации и соответствующего этой системе описания.

<sup>35</sup> Как культовое или промысловое животное он, скорее, ассоциируется с укладом жизни монголов (Кычанов 1968: 259).

<sup>36</sup> Здесь следует обратить внимание на идентичный тибетский источник с аналогичным названием, опубликованный М. Лалу (Lalou 1949). Лалу датирует этот текст периодом от 800 до 1034 г., т.е. он относится к числу ранних письменных свидетельств. Текст также является разделом погребального цикла и обладает несомненной смысловой идентичностью с Тибетской книгой мертвых (Lalou 1949: 42, 43). Этим ограничивается принципиальное сходство с тангутским памятником, так как структура и стиль изложения отличаются, как, впрочем, и ряд моментов текста, связанных с описанием самого ритуала. Судя по представленному переводу, тибетский текст более «каноничен» с точки зрения его структуры и манеры изложения. Это может служить косвенным свидетельством того, что рукопись Танг 754 содержит оригинальный тангутский текст.

бы избежать рождения в них. Начинается описание с двух адских миров<sup>37</sup>, где горят восемь огней, они занимают все пространство, и «места свободного там нет». Следует устремиться вверх, дабы избежать этого мира. Есть еще один адский мир — в нем царствуют «восемь холодов, от страданий там нет спасения, из страха попасть туда следует вверх отправиться»<sup>38</sup>. В нижних частях мира, на юге и западе, есть 500 миров... Существует мир — это обитель духов, которые постоянно жаждут, от этой жажды нет спасения». Следует вверх устремиться, чтобы избежать его. Потом следует мир животных, в нем царят неведение и омраченное состояние ума. Следует вверх устремиться, чтобы избежать рождения здесь. Затем на четырех материках вокруг горы Меру — мир асуров и миры других существ (следует перечисление) находятся, и здесь не избежать мучений, потому необходимо вверх устремиться. Следует приложить усилия, чтобы пробудить бодхи и подняться выше. Следующий мир на вершине Меру — это обитель небожителей, его описание отсутствует, так как на 13-й строке повествование обрывается. Это заключительная часть фрагментов, которая была выбрана для исследования, и на этой обрывающейся, но не заключительной строке памятника мы вправе закончить его описание.

Подводя краткий предварительный итог проделанной работы, выскажем предположение, что обряды или обрядовые практики, содержащиеся в последовательности фрагментов 4–8 (*Пот барана, Верблюд, Узорчатый шелк, Деньги из бумаги, Знамя, Принятие пищи*), могут включать элементы ритуала религии бон или местной архаичной системы верований. Эти элементы отражены в буддийском погребальном цикле в трансформированном виде. Можно также предположить, что это фрагменты списка, в котором зафиксированы части разных ритуальных циклов. Например, если мы опять обратимся к упомянутому исследованию Р. Штейном рукописи из Дуньхуана, то найдем там ряд сходных моментов. В тексте из Дуньхуана есть ритуалы (или «обеты», как называет их Р. Штейн): *Баран-убежище, Як, Лошадь*. В статьях Рэмбла и Кармая, посвященных бонским текстам по *бардо*, перечисляется тот же ряд животных. В тексте Танг 754 верблюд называется высшим из животных, но, как говорилось выше, тангуты не причисляли его к священным животным. Возможно, эта часть текста отражает более ранний обряд, упоминание оленя может быть прямым указанием на бонскую ритуальную традицию. Вот только некоторые детали. Более тщательные исследования могут установить явное присутствие в указанных выше частях текста элементов буддийской ритуальной традиции, а также элементы, имеющие отношение к другому культурно-историческому субстрату.

Традиционно при характеристике древних периодов развития центральноазиатских этносов для подтверждения гипотез или создания исторических реконструкций исследователи совершенно правомерно приводят в качестве подтверждений свидетельства из дуньхуанских текстов. Рукописи из Хара-Хото в силу своего происхождения, датировки, степени сохранности и, главное, колоссального объема фактического материала в текстах являются еще одним важным источником при исследова-

<sup>37</sup> Из-за скорописи эти названия прочесть затруднительно.

<sup>38</sup> Отметим уже упомянутые выше некоторые отличия в количестве и описании миров/сфер/уровней сансарического существования, которые приведены в тангутском источнике и отличаются от данных канонических текстов, цитируемых в справочной литературе. Причины этих незначительных расхождений могут быть самыми различными, только дополнительные сведения из тангутских текстов могут дать материал для отдельного исследования. Укажем в качестве примера следующее отличие: согласно традиционной буддийской космологии, существует два ада — холодный и горячий [см., например (Васубандху 2001: 153–170)]. В тангутском тексте совершенно четко и неоднократно указывается на восемь огней и восемь холодов ада.

нии в данной области. Учитывая указанные характеристики, можно предположить, что тангутские письменные источники могут оказаться более содержательными в плане исследования симбиоза древних локальных верований и организованных религиозных систем у тибето-бирманских народов в данный исторический период. Вместе с тем проблема понимания тангутского языка, усложненного в данном случае его метафоричностью, наличием ритуальных формул, отсутствием комментариев, делает работу трудной, и она сводится пока в значительной степени к уровню гипотез. Такковы предварительные выводы от знакомства с этой рукописью, результативное исследование которой зависит от обнаружения более полных списков, восполняющих лакуны этого письменного памятника, а также напрямую связано со сравнительным и сопоставительным анализом уже известных аналогичных по содержанию текстов из Центральной Азии, принадлежащих той же историко-культурной эпохе.

### Литература

- Андросов 2011 — *Андросов В.П.* Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. М.: Ориенталия.
- Васубандху 2001 — *Васубандху.* Абхидхармакоша. Раздел III. Учение о мире. Раздел IV. Учение о карме / Изд. подгот. В.И. Рудой, Е.П. Островская. СПб.: Андреев и сыновья.
- Книга Марко Поло 1956 — *Книга Марко Поло.* М.: Географическая литература.
- Книга Мертвых 1994 — *Тибетская книга мертвых.* Пер. с англ. СПб.: Издательство Чернышева.
- Кычанов 1960 — *Кычанов Е.И.* Об одном обряде религии бон, сохранившемся в буддийских ритуалах тангутов // Краткие сообщения Института этнографии, № 35, 86–90.
- Кычанов 1968 — *Кычанов Е.И.* Очерк истории тангутского государства. М.: Наука.
- Кычанов 2006 — *Кычанов Е.И.* Словарь тангутского (Си Ся) языка. Киото: Филологические науки, Университет Киото.
- Кычанов 2008а — *Кычанов Е.И.* Тангутский фонд Института восточных рукописей Российской академии наук и его изучение // Российские экспедиции в Центральную Азию в конце XIX — начале XX века / Под ред. И.Ф. Поповой. СПб.: Славия, 130–148.
- Кычанов 2008б — *Кычанов Е.И.* История тангутского государства. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ.
- Кычанов, Савицкий 1975 — *Кычанов Е.И., Савицкий Л.С.* Люди и боги страны снегов. М.: Наука.
- Терентьев-Катанский 1993 — *Терентьев-Катанский А.П.* Материальная культура Си Ся. М.: Восточная литература.
- Шефер 1981 — *Шефер, Эдвард.* Золотые персики Самарканда. М.: Наука.
- Элиаде 1994 — *Элиаде, Мирча.* Священное и мирское. М.: Издательство Московского университета.
- Cornu 2009 — *Cornu, Philippe.* A Comparative Study of the Bar do Views in the Bon Religion and the rNying ma pa School // East and West, Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 59, No. 1–4, December, 191–205.
- Karmay 2009 — *Karmay, Samten.* New Discovery of Ancient Bon Manuscript from a Buddhist stūpa in Southern Tibet // East and West, Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 59, No. 1–4, December, 55–87.
- Lalou 1952 — *Lalou, Marcelle.* Rituel bon-po des funérailles royales // Journal Asiatique, CCXL, fasc. 3, 339–363.
- Lalou 1949 — *Lalou, Marcelle.* Les chemins du mort dans les croyances de Haute Asie // Revue de l’Histoire des Religions, CXXXV, fasc. 1, 42–48.
- Ramble 2009 — *Ramble, Charles.* Playing Dice with the Devil: Two Bonpo Soul-retrieval Texts and Their Interpretation in Mastang, Nepal // East and West, Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 59, No. 1–4, December, 191–205.

- Stein 1951 — *Stein, Rolf*. Mi-nag et Si-hia, géographie historique et légendes ancestrales // Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (Hanoï, Paris), XLIV (1947–1950), fasc. 1, Mélanges publiés en l'honneur du Cinquantenaire de l'École Française d'Extrême Orient, 223–259.
- Stein 1958 — *Stein, Rolf*. Les K'iang des marches sino-tibétaines, exemple de continuité de la tradition // Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Ve section, Paris, 1957–1958, 3–15.
- Stein 1961 — *Stein, Rolf*. Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines. Paris: Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études chinoises, vol. XV.
- Stein 1962 — *Stein, Rolf*. La Civilisation Tibétaine. Paris: Dunod.
- Stein 1970 — *Stein, Rolf*. Un document ancien relatif aux rites funéraires des bon-po tibétaines // Journal Asiatique, CCLVIII, fasc. 1–2, 155–185.

## References

- Androsov 2011 — Androsov V.P. *Indo-tibetskii buddizm. Entsiklopedicheskii slovar* [Indo-Tibetan Buddhism. Encyclopedic dictionary]. Moscow (in Russian).
- Vasubandhu 2001 — Vasubandhu. *Abhidharmakosha. Razdel III. Uchenie o mire. Razdel IV. Uchenie o karme* [Vasubandhu Abhidharmakośa. Chapter III. The World. Chapter IV. Karma]. Ed. by V.I. Rudoy, E.P. Ostrovskaya. Saint Petersburg (in Russian).
- Kniga Marko Polo 1956 — *Kniga Marko Polo* [The travels of Marko Polo]. Moscow (in Russian).
- Kniga Mertvykh 1994 — *Tibetskaia Kniga Mertvykh* [Tibetan Book of the Dead]. Saint Petersburg: Izdatelstvo Chernysheva (in Russian).
- Kychanov 1960 — Kychanov E.I. “Ob odnom obriade religii bon, sokhranivshemsia v buddiiskikh ritualakh tangutov” [A certain Bon religious ritual in the Tangut Buddhist ritual system]. *Kratkie soobshcheniia Instituta etnografii* [Summary report of the Institute of Ethnography], No. 35, 86–90 (in Russian).
- Kychanov 1968 — Kychanov E.I. *Ocherk istorii tangutskogo gosudarstva* [An essay of the history of the Tangut state]. Moscow (in Russian).
- Kychanov 2006 — Kychanov E.I. *Slovar' Tangutskogo (Si Sia) iazyka* [Tangut-Russian-English-Chinese dictionary]. Kyoto (in Russian).
- Kychanov 2008a — Kychanov E.I. “Tangutskii fond Instituta vostochnykh rukopisei Rossiiskoi Akademii Nauk i ego izuchenie” [The Tangut collection of the Institute of Oriental Manuscripts: its history and study]. In: *Rossiiskie ekspeditsii v Tsentral'nuu Aziuu v kontse XIX — nachale XX veka* [Russian expeditions to Central Asia at the turn of the 20th century]. Ed. by I.F. Popova. Saint Petersburg: Slaviia, 130–148 (in Russian).
- Kychanov 2008b — Kychanov E.I. *Istoriia tangutskogo gosudarstva* [A history of the Tangut state]. Saint Petersburg (in Russian).
- Kychanov, Savitskii 1975 — Kychanov E.I., Savitskii L.S. *Liudi i bogi strany snegov* [The people and gods of the Land of Snows]. Moscow (in Russian).
- Terent'ev-Katanskii 1993 — Terent'ev-Katanskii A.P. *Material'naia kul'tura Si Sia* [The material culture of Xi Xia]. Moscow (in Russian).
- Schafer 1981 — Schafer, Edward. *Zolotyie persiki Samarkanda* [The golden peaches of Samarkand]. Moscow (in Russian).
- Eliade 1994 — Eliade, Mircea. *Sviashchennoe i mirskoe* [The sacred and the profane]. Moscow (in Russian).
- Cornu 2009 — Cornu, Philippe. “A Comparative Study of the Bar do Views in the Bon Religion and the rNying ma pa School”. *East and West, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*, 59, No. 1–4, December, 191–205 (in English).
- Karmay 2009 — Karmay, Samten. “New Discovery of Ancient Bon Manuscript from a Buddhist stūpa in Southern Tibet”. *East and West, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*, 59, No. 1–4, December, 55–87 (in English).
- Lalou 1952 — Lalou, Marcelle. “Rituel bon-po des funéraires royales”. *Journal Asiatique*, CCXL, fasc. 3, 339–363 (in French).

- Lalou 1949 — Lalou, Marcelle. “Les chemins du mort dans les croyances de Haute Asie”. *Revue de l’Histoire des Religions*, CXXXV, fasc. 1, 42–48 (in French).
- Ramble 2009 — Ramble, Charles. “Playing Dice with the Devil: Two Bonpo Soul-retrieval Texts and Their Interpretation in Mastang, Nepal”. *East and West, Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente*, 59, No. 1–4, December, 191–205 (in English).
- Stein 1951 — Stein, Rolf. “Mi-nag et Si-hia, géographie historique et légendes ancestrales”. *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* (Hanoï, Paris), XLIV (1947–1950), fasc. 1, Mélanges publiés en l’honneur du Cinquantenaire de l’École Française d’Extrême Orient, 223–259 (in French).
- Stein 1958 — Stein, Rolf. “Les K’iang des marches sino-tibétaines, exemple de continuité de la tradition”. *Annuaire de l’École pratique des Hautes Études, Ve section*, Paris, 1957–58, 3–15 (in French).
- Stein 1961 — Stein, Rolf. *Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines*. Paris: Bibliothèque de l’Institut des Hautes Études chinoises, vol. XV (in French).
- Stein 1962 — Stein, Rolf. *La Civilisation Tibétaine*. Paris (in French).
- Stein 1970 — Stein, Rolf. “Un document ancien relatif aux rites funéraires des bon-potibétaines”. *Journal Asiatique*, CCLVIII, fasc. 1–2, 155–185 (in French).

## Summary

K.M. Bogdanov

### A Tangut Ritual Text with Non-Buddhist Religious Elements

This article is a short description of an unknown ritual funeral text from IOM, RAS Tangut fund. This text is interesting because it probably contains Bon religion elements or archaic local belief traits transformed by Buddhist ritual. A complete and correct understanding of the text is difficult because of the specific characteristics of its language and content. In this article, I present only the first and general textological analysis of some more or less leg of the text and interpretation of its content. Without any doubt from the point of view of its historical and religious content, this text deserves further research work.

*Key words:* IOM, RAS Tangut collection, Bardo, Tangut Buddhism, Bon, funeral ritual.

С.Л. Бурмистров

## Сознание-сокровищница как основа сансары и Просветления в ранней йогачаре

Понятие сознания-сокровищницы в ранней йогачаре выступает как метафора одновременно сансары и нирваны, что отчасти сближает эту философскую систему с мадхьямакой. Сознание-сокровищница формирует сансару, но в нем же заключены и благие семена, дающие живому существу возможность обрести Просветление.

*Ключевые слова:* нирвана, сансара, сознание-сокровищница, алаявиджняна, Асанга, виджнянавада.

Йогачара (*санскр.* yogācāra «практика йоги»), или виджнянавада (*санскр.* vijñānavāda «учение о сознании»), — одна из четырех школ буддизма, сложившаяся в V в. на севере Индии, — была одной из влиятельнейших философских школ не только Индии, но и Дальнего Востока. Ее основателями традиция считает братьев Асангу и Васубандху, но идеи, предвосхищавшие философию этой системы, можно найти уже в раннемахаянских «Ланкаватара-сутре» и «Сандхинирмочана-сутре».

Одной из центральных философских проблем буддизма была проблема сознания, точнее того, каким образом из множества элементарных психофизических состояний — дхарм — формируется сознание, лишённое, однако, какого-то имманентно присущего ему неизменного «ядра», которое сохранялось бы на протяжении множества перерождений, как Атман в веданте. В настоящей работе мы ограничимся исследованием только одного понятия, относящегося к проблематике сознания в йогачаре, — понятия сознания-сокровищницы (*санскр.* ālaya-vijñāna), игравшего центральную роль в этой философской системе, и рассмотрим только раннюю йогачару.

Фундаментальный буддийский принцип anātma предполагает, что не существует никакой «души», которая могла бы перерождаться, претерпевая последствия своих благих или неблагих дел, и по отношению к которой сознание могло бы быть лишь внешним атрибутом (как в ньяе или вайшешике) либо самой ее сущностью (как в санкхье или веданте). Проблема сознания, его структуры и техник его преобразования для достижения просветления (bodhi) была поставлена уже в самых ранних буддийских текстах. Так, в «Самьюгта-никае» для описания психических процессов использовались по меньшей мере три термина с различным смыслом: *санскр.*, *пали* citta — мышление в обыденном смысле слова (хотя там же говорится о том, что сам мир движется мыслью — *пали* cittena nīyati loko); *санскр.* manas (*пали* mano) — способность (*санскр.*, *пали* indriya), благодаря которой — наряду с обычными пятью чувствами — человек способен познавать мир; и vijñāna (*пали* viññāna) — компонент психики с несколько более сложными функциями. Во-первых, это инстанция психики, позволяющая человеку *распознавать* мир (vijñānāti — распознавать, различая объекты

или классы объектов); во-вторых, *vijñāna* имеет дело с формирующими факторами (*санскр.* *saṃskāra*, *пали* *saṃkhāra*) — силами, благодаря коим живое существо перерождается и удерживается, таким образом, в колесе сансары; в-третьих, вместе с памятью (*санскр.* *smṛti*, *пали* *sati*) *vijñāna* представляет собой инстанцию, обеспечивающую единство личности во времени, позволяя ей связывать воедино свой прошлый опыт с нынешним, прогнозировать возможные будущие переживания и предпринимать усилия, чтобы достичь желаемого будущего или избежать нежелательного (Kalupahana 2008: 456–457).

В постканонической Абхидхарме («Абхидхармакоша» Васубандху, комментарий к ней «Абхидхармакоша-бхашья» и субкомментарий Яшомитры «Спхутартха-Абхидхармакоша-вьякхья») анализировалась среди прочего и структура *скандх* (*санскр.* *skandha*, *пали* *khandha*) — групп дхарм, в терминах которых объясняется кармический опыт индивида (Лысенко 2011: 638). При этом дхармы, относящиеся к *виджняна-скандхе* (*санскр.* *vijñāna-skandha*, *пали* *viññāna-khandha*), в «Абхидхармакоше» Васубандху (написанной им еще до обращения в йогачару) осмысляются как психофизические состояния, связанные с процессом получения информации (*санскр.* *vijñapti*) об объекте: «Сознание есть осознание каждого [объекта]» (*vijñāna[prativijñaptiḥ]*), а комментарий гласит, что *виджняна-скандхой* называется схватывание чистой наличности каждого объекта (Васубандху 1998: 207; *Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubandhu 1967: 11). В данном случае *виджняна* оказывается только частью сознания — той частью, которая ответственна за постижение лишь факта существования объекта нашего познания, но не познает конкретные его особенности. Это, естественно, не значит, что мы не в состоянии познавать объект во всех его свойствах — просто *объектом* всегда является не отдельная вещь во всем множестве ее характеристик, а одно конкретное свойство. Понятие о материальном предмете складывается из множества отдельных *vijñapti* (постижений, или, если более строго перевести этот термин, эпистемологических актов, доставляющих нашему сознанию какое-то новое знание), каждое из которых дает нам знание только об одном аспекте познаваемого объекта. В постканонической Абхидхарме выделяется шесть видов сознания (*vijñāna*): пять, связанных с чувствами, и шестое — *manovijñāna*, «умозрительное сознание», имеющее своим объектом дхармы. Объектом *виджняны* становится не только само наблюдаемое свойство предмета, но и состояние сознания, являющееся результатом познания этого свойства.

Виджнянавадины к этим шести формам сознания добавляют еще две — *kliṣṭamanovijñāna* («аффективное умозрительное сознание», часто именуемое в йогачаринских текстах просто *манас*) и *ālayavijñāna* («сознание-сокровищница»). *Kliṣṭamanovijñāna* «также называют „цепляющимся“ или „хватающимся умом“, поскольку именно манас образует тот центр эмпирической личности, который человек принимает за „я“. Именно манас ответствен за возникновение иллюзии существования самостоятельной индивидуальности, отличной как от других индивидуальностей, так и от внешнего мира. Манас порождает активно заинтересованное отношение к внешнему миру, формируя чувства „это я, а это другие люди“, „это я, а это внешний мир“, „это мое, а это не мое“ и вытекающие из них многообразные по своим проявлениям привязанности, влечения и отторжения. Манас — корень всех форм эгоизма и эгоцентризма. Феноменологически манас также является осью, объединяющей все данные восприятий и все формы психической деятельности в единое целое, называемое „личностью“» (Торчинов 2000: 98).

Но базовой формой эмпирического сознания в йогачаре является не *манас*, а сознание-сокровищница, хранилище всех потенциальных дхарм и всех следов прошлых

существований человека. В перечне 100 дхарм, приводимом О.О. Розенбергом, *алаявиджняна* числится в группе *citta* (дхарм, относящихся к собственно сознанию и конституирующих его) (Розенберг 1991: 228). В раннебуддийских текстах перечисляются 75 дхарм — элементарных психофизических состояний, — но виджнянавадины насчитывали уже 100 дхарм, распределенных по пяти группам: 1) сознание (*citta*); 2) содержания сознания (*caitta*); 3) элементарные состояния, относящиеся к чувственности (*gūpa*, букв. «форма»); 4) дхармы, не связанные непосредственно с сознанием (*viprayukta-saṃskāra*) и 5) необусловленные дхармы (*asaṃskṛta*) (Там же: 123, 228–229). Нас здесь будут интересовать прежде всего дхармы, конституирующие сознание и представляющие содержание сознания. Суть группы *caitta* легко понять, если просто взглянуть на список относящихся к ней дхарм: это такие дхармы, как *sparśa* (прикосновение, тактильный контакт), *śraddha* (вера), *smṛti* (память), *krodha* (гнев), *īrṣya* (зависть, ревность) и т.д. Иными словами, это лишь различные состояния сознания, которые буддисты очень последовательно отличали от сознания самого по себе, подлежавшего радикальному преобразованию для обретения адептом Просветления. Само же сознание конституируется в йогачаре, как сказано выше, шестью «чувственными сознаниями» (*caḥśurvijñāna*, букв. «сознание глаза», т.е. осознание определенного зрительного ощущения, и т.д. вплоть до *manovijñāna*, «умозрительного сознания»), *манасом* и сознанием-сокровищницей; таково поле, которое должно быть преобразовано для обретения высшей религиозной цели буддизма, согласно учению виджнянавады.

Введение нового понятия — *алаявиджняна* — было связано, видимо, со следующей проблемой. В хинаяне и ранней йогачаре одно из принципиальных затруднений заключалось в том, что в состоянии глубочайшего сосредоточения (*saṃjñā-vedanā-nirodha-samāpatti*, букв. «достижение угасания переживаний и понятийного мышления», представляющее собой одну из дхарм последней, пятой группы), согласно «Йогачара-бхуми» Асанги, не прерывается жизнь (*āyus*), сохраняется тепло тела (*uṣman*) и не исчезает сознание (*vijñāna*), хотя чувственные способности (*indriya*) не контактируют со своими объектами; в то же время в Абхидхарме вайбхашиков, представленной в «Абхидхармакоше» Васубандху и комментариях к ней, считается, что дхарма *nirodha-samāpatti* исключает наличие в потоке дхарм данного индивида тех дхарм, которые относятся к группам *citta* и *caitta*, т.е. также и сознания. Чтобы примирить эти взгляды, уже в самых ранних йогачаринских текстах и возникло понятие сознания-сокровищницы как особой формы сознания, отличной от шести других и позволяющей сохранить временное единство личности до и после состояния *nirodha-samāpatti* (Schmithausen 2007: I, 19).

Эта проблема есть часть другой, значительно большей — проблемы кармического воздаяния, которое по определению не может постигать другого человека. В брахманистских системах эта проблема решалась просто — принятием постулата о существовании бессмертной души, претерпевающей в этой жизни последствия деяний, совершенных в прошлой. То, что последствия действий этого конкретного человека постигают только его, никогда не ставилось под вопрос. В буддизме же ситуация сложнее: если мы придерживаемся принципа *anātma*, отрицающего существование бессмертной души, то кто тогда претерпевает последствия моих благих или неблагих поступков? Более того, согласно принципу мгновенности (*kṣaṇikatva*) существования всех дхарм, сознание даже в рамках данного существования постоянно меняется, а если так, то воздаяние за мои собственные поступки, совершенные пусть даже минутой ранее, теряет свой моральный смысл и становится неким безличным законом, столь же чуждым моральным соображениям, что и законы физики.

Возникает и еще один вопрос: каким образом сохраняются результаты моих прошлых кармических деяний, чтобы результировать в будущем — в том числе и в будущей жизни? На это Асанга в «Махаяна-санграхе» (также известной как «Махаяна-сампариграха-шастра» и сохранившейся только в китайском и тибетском переводах) пишет, что результаты ментальных состояний, характеризующихся аффективностью (*kliṣṭa*), сохраняются в сознании-сокровищнице (отсюда и такое его название), а оно, в свою очередь, поддерживает их и скрыто присутствует в любом аффективно окрашенном состоянии сознания (Asanga 2003: 13). Сознание-сокровищница выступает здесь хранилищем «семян» (*bīja*), зародышей будущих состояний сознания индивида, и роль этого компонента сознания в буддийской философии становится более ясной, если учитывать одно из существенных расхождений между махаяной и хинаяной: во всех направлениях буддизма считалось и считается, что без устранения аффектов (*kleśa*) обретение Просветления невозможно, но последователи хинаяны полагали, что достаточно устранения только ныне присутствующих в сознании аффектов, махаянисты же — и йогачарины в первую очередь — шли дальше, выдвигая тезис о необходимости устранения не только актуальных, но и потенциальных аффектов (Рудой 1994: 64).

Постулат о существовании сознания-сокровищницы базируется, таким образом, на утверждении о возможности существования потенциальных аффектов — еще не проявивших себя, но уже существующих где-то в недрах психики и способных проявиться при известных обстоятельствах. Возможно, именно это соображение позволило Розенбергу утверждать, что генетически йогачара связана с другой, уже хинаянской буддийской школой — сарвастивада (Розенберг 1991: 188). Название она получила по основному своему тезису, гласящему, что реальны все дхармы — как настоящего времени, так и прошлого, и будущего (*санскр.* *sarvam asti* «все есть»). Если все дхармы реальны, то, значит, реальны также и дхармы прошлого, т.е., говоря грубо, те психофизические состояния, которые уже миновали и не даны налично. Однако у нас сохраняется память о них, они присутствуют в нас также и на бессознательном уровне, а значит, влияют на сознание и определяют до известной степени и нынешние его состояния. Сознание-сокровищница содержит «семена», присутствующие в нем с безначальных времен, так что и само существование *алаявиджняны* тоже не имеет начала, как, собственно, не имеет оно и конца, так как даже после достижения нирваны оно сохраняется — только уже опустошенное, свободное от всех «семян» и следов прошлого опыта (*vāsanā*, букв. «аромат»). Очень точно описывает Розенберг суть буддийского учения о безначальном волнении дхарм: «Не следует думать, что достижение нирваны представляет собой возвращение к какому-то первоначальному состоянию невзволнованности. По учению буддизма, *волнение безначально*, оно, следовательно, не есть результат грехопадения, оно не грех, который нужно искупить, а первобытное страдание, которое должно быть приостановлено», и далее: «Только безначально волнующееся может достигнуть вечно покоя, ибо начавшееся волнение предполагало бы нарушенный покой. Если бы бытие имело начало, если бы оно было создано творцом, или Брахмой, оно, разумеется, тоже могло бы иметь конец, но оно могло бы тогда начаться вновь, сон и бодрствование Брахмы чередуются, и мир, вышедший из Брахмы и вошедший в него обратно, действительно может появиться опять и опять, что и соответствует пониманию брахманов» (Там же: 191, 193).

Понятие *vāsanā* тоже достойно внимания: хотя *васаны* присутствуют в сознании не с безначальных времен, они тоже закабаляют живое существо в сансаре и должны быть устранены. *Васана* — это, метафорически говоря, «след» или «отпечаток», ко-

торый оставляет на сознании совершенное субъектом действие. Эти «следы» порождают неосознаваемые предрасположенности к соответствующему опыту, способствуя его бесконечному повторению и закабалая живое существо в сансаре.

В «Абхидхарма-самуччае» Асанги понятие *vāsanā* впервые встречается во фрагменте, где идет речь о природе мышления (*citta*). В «Абхидхармакоша-бхашье» мышление (*citta*) определяется как то, что накапливает (*cinoti*) информацию — причем не обязательно на сознательном уровне (Васубандху 1998: 467; *Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubandhu 1967: 61). Иначе говоря, *citta*, если анализировать это понятие в контексте ранней йогачары, есть инстанция, накапливающая *васаны* и хранящая их, чтобы затем из них возникли новые дхармы, т.е. благодаря *citta* и возникает та Вселенная, которую сформировало живое существо своими порождающими карму действиями. Связь *citta* и *ālayavijñāna* видна уже из этого фрагмента: “*Tatra cittam katamat, —* пишет Асанга. — *Skandhadhātāvāyatanavāsanāparibhāvita[ sarvavijakamālayavijñānam vipākavijñānamādānavijñānamapi tat. Tadvāsanācitātāmupādāya*” («Что такое мышление? Это [содержащее] все „семена“ сознание-сокровищница, охватывающее группы дхарм [*skandha*], источники сознания [*āyatana*], классы элементов [*dhātu*] и *васаны*, [а также] „сознание вызревания“ и „схватывающее сознание“. Оно [таково по той] причине, [что] аккумулирует *васаны*») (Asanga 1950: 11–12). Структура сознания освещается Асангой неслучайно, ибо весь анализ сознания в йогачаре вообще связан с вопросами обретения Просветления и преодоления сансары, для чего сознание должно быть избавлено от обусловленного аффектами (*kleśa*) неведения. Для сознания, строго говоря, не существует внешнего мира — есть только понятие «внешний мир», само представляющее собой конструктор самого же сознания, а то, с чем последнее имеет дело, суть лишь его собственные содержания. Это, конечно, не означает в виджнянаваде полного отрицания внешнего относительно сознания мира и не приводит к полному солипсизму — речь идет лишь о том, что сознание, говоря словами немецкого социолога Никласа Лумана, есть *операционально замкнутая система*, т.е. система, операции которой определяются только другими ее операциями, и как отреагировать на внешнее воздействие (и реагировать ли вообще) — зависит не столько от воздействия, сколько от памяти системы о прошлых операциях и от целей, которые она перед собой ставит, а последние тоже, в конечном счете, определяются прошлыми операциями системы. Для йогачары вся обусловленная реальность (все *samskṛta-dharma*) — это порождение сознания, оно — то, что *samskaroti* (обуславливает) все *samskṛta-dharma* (Paul 1981: 300). Но обуславливание это имеет концептуальный характер, а не онтологический — *вещи* существуют сами по себе, но *объектами* они могут стать (и, соответственно, быть известным образом классифицированы, связаны с другими объектами отношениями пространственными, временными, каузальными, корреляционными или какими-либо еще) только благодаря сознанию.

Однако само это сознание далеко не монолитно. Так, Парамартха проводит различие между *ālayavijñāna* (в его интерпретации это сознание, обеспечивающее кармическое воздаяние), *ādānavijñāna* (букв. «схватывающее сознание») и *vijñāna* («сознание», т.е. компонент психики, ответственный за осознание акта восприятия) (Ibid.: 301). При этом *ālayavijñāna* представляет собой базисную структуру, благодаря которой существует индивидуальное сознание (в обыденном смысле слова). Более того, само это индивидуальное сознание возникает и оказывается наделенным теми или иными свойствами именно благодаря тому, что в сознании-сокровищнице сохраняются следы прошлых действий индивида, совершенных им в одной из прежних жизней (поэтому Дайана Пол и переводит этот термин как *retributive consciousness* — «сознание, связанное с воздаянием»). *Ādānavijñāna* обуславливает все формы мен-

тального конструирования как деятельность, детерминированную неведением и в то же время поддерживающую его. Благодаря неведению формируется и поддерживается убеждение в существовании неизменного Я, наделенного определенными свойствами, обладающего телом, вступающего в отношения с другими личностями и т.п. — словом, то убеждение, которое и оказывается главной причиной закабаления в сансаре. Эмпирическое же сознание (vijñāna, коих в ранней йогачаре насчитывается шесть форм — по числу способностей восприятия) ответственно, как сказано выше, за осознание восприятия внешних объектов, существование которых в ранней йогачаре нигде прямо не отрицалось (Ibid.: 301–302).

Одно из основных положений йогачары, касающееся сознания-сокровищницы, состоит, таким образом, в том, что оно представляет собой инстанцию, благодаря которой происходит вызревание (vipāka) последствий прежних действий индивида, а они уже результируют в явном виде, формируя конкретный его облик и жизненный путь. Впрочем, этот путь, конечно, не детерминирован строго — в противном случае выход из сансары был бы невозможен — и живое существо всегда может ступить на путь, проложенный Буддой и ведущий к Просветлению.

Конкретный механизм вызревания этих изначально присутствующих в сознании-сокровищнице «семян» кратко описывается Асангой в «Абхидхарма-самуччае»: то, что в абхидхармистской философии называется манас (это, как сказано выше, просто познавательная способность живого существа — в отличие от аналогичного понятия в йогачаре, где оно означает аффицированное умозрительное сознание, kliṣṭamanovijñāna), представляет собой алаявиджняну, которая благодаря аффектам (kleśa) связывается с представлением о существовании самостоятельного и субстанциального Я (ātmadṛṣṭi) и эмоциональной — или, лучше сказать, аффективной — привязанностью к этому понятию (ātmasneha), что приводит к систематическому и непреодолимому на уровне обыденного сознания самообольщению (asmimāna) как одному из фундаментальных проявлений неведения (avidyā) (Asanga 1950: 12). Можно сопоставить эту концепцию с исторически более поздним учением монистической веданты о Брахмане и индивидуальной душе (jīva). Согласно Шанкаре (788–820) и другим представителям этой системы, между Брахманом и Атманом (подлинным Я каждого живого существа) нет никаких различий, однако сознание человеческое поражено неведением и поэтому человек воспринимает себя как самостоятельное живое существо, отличное от Брахмана и стремящееся (если имеет соответствующее религиозное воспитание) к воссоединению с ним. На самом же деле мы все уже суть Брахман, но творящая сила его — майя (māyā) не позволяет нам осознать это изначальное единство. Факторы (upādhi, что на английский язык обычно переводится как superimposition — «наложение»), ограничивающие эмпирическое сознание и побуждающие его отличать себя от других живых существ, материи, Брахмана, тоже суть порождения майи, но задача адепта — преодолеть неведение и осознать свое изначальное тождество с Брахманом. В йогачаре мы находим картину, лишь отчасти сходную с адвайтистской. Здесь сознание-сокровищница есть причина как закабаления живого существа в сансаре, так и освобождения, — или, если говорить более точно, оно представляет собой условие (hetupratyaaya) вызревания как благих, так и неблагих следов прошлых действий (vāsanā), и для вступления на путь, ведущий к Просветлению, подлинной почвой могут быть только благие васаны — естественно, вместе с их хранилищем — алаявиджняной (Ibid.: 28).

Но есть у алаявиджняны и еще один аспект, о котором говорит Асанга в «Махаяна-санграхе»: сознание-сокровищница называется так не только потому, что в нем содержатся все «семена» и следы прошлых деяний, но и потому, что все живые су-

щества, аффективно привязанные к представлению о собственном Я как о чем-то субстанциальном, пребывают в *алавиджняне* как во вместилище (Asanga 2003: 13). Возможно, именно здесь коренится разившееся позднее в буддизме учение о лоне/зародыше Татхагаты (Tathāgatagarbha). Асанга подчеркивает именно *аффективную* связь между эмпирической психикой и сознанием-сокровищницей, к которому человек привязан как к собственному Я и, естественно, не помышляет о том, чтобы отказаться от этого эмоционально окрашенного убеждения (Ibid.: 18). Эта аффективная привязанность и выступает почвой, на которой становятся возможными созревание «семян» и проявление следов прежних действий; *virākah punarālayavijñāṇaṃ sasamprayoḡaṃ draṣṭavyaṃ* («созревание следует рассматривать как связанное с сознанием-сокровищницей»), как пишет Асанга в «Абхидхарма-самуччае» (Asanga 1950: 30). Таким образом, связь между *алавиджняной*, живыми существами и аффицированными состояниями сознания выглядит (по крайней мере в ранней йогачаре, как она представлена в трудах Асанги) так: сознание-сокровищница с безначальными времен содержит в себе «семена» (bīja), которые реализуются в виде индивидуального сознания определенного типа, создающего для себя тело в соответствии со своими собственными характеристиками; возникшее в результате живое существо предпринимает определенные действия; порождая тем самым *васаны*, они сохраняются в *алавиджняне* и затем приводят к формированию нового сознания, которое по причине наличия в нем следов (vāsanā) прежнего существования будет обладать свойствами, сходными с теми, коими характеризовалось прежнее сознание, так что индивидуальное сознание в результате всего этого оказывается в своего рода «накатанной колее» ставших привычными за несколько последовательных существований форм деятельности сознания. Выход из колеи далеко не прост, но это единственное средство для адепта обрести Просветление и, значит, прекращение не имеющей начала цепи перерождений. Для этого необходимо избавить *алавиджняну* от «семян» или (как говорит Асанга в «Махаяна-сутраланкаре») преобразовать «семена» так, чтобы они более никогда не дали ростков; это приведет к тому, что преобразовано будет и тело адепта, и сама реальность, данная ему (Maitreyanātha, Āryāsaṅga 2004: 134).

В этих рассуждениях интересно следующее. В ранней йогачаре считается, что *алавиджняна* индивидуальна — у каждого живого существа она своя. В то же время уже Асанга в «Махаяна-санграхе» пишет, что сознание-сокровищница *вмещает* в себя живое существо и, более того, *все* живые существа, так что с этой точки зрения оказывается, что оно представляет собой некую реальность, высшую по отношению к индивидам, но, тем не менее, создаваемую и поддерживаемую их аффективными действиями. Асанга в «Махаяна-санграхе» сравнивает сознание-сокровищницу и аффицированные (kliṣṭa) состояния сознания со светом и фитилем лампы: горение фитиля и свет служат причинами друг друга (так полагает Асанга), и аналогичным образом детерминируют друг друга *алавиджняна* и действия, сопровождаемые и/или побуждаемые аффектами. Тогда, если прекратить совершение аффективных действий, должно прекратить свое существование и сознание-сокровищница.

Здесь мы видим в учении йогачары существенное логическое затруднение. Если *алавиджняна* строго индивидуальна, то после обретения Просветления в ней исчезают «семена» и *васаны*, а значит, весь мир для живого существа должен исчезнуть, равно как исчезает, естественно, и оно само, будучи всего лишь результатом созревания «семян» и действия *васан*. Но если она индивидуальна, как можно говорить, что она охватывает все живые существа и служит им вместилищем? Если ее содержания порождены индивидуальной кармой живого существа и после исчерпания кармы *алавиджняна* становится пустой, то отсюда неизбежно следует вывод, что и все жи-

вые существа, кроме данного — обладателя этой индивидуальной *алавиджняны*, — суть только порождения его же собственного сознания, и тогда мы впадаем в солипсизм. Если же принять тезис об *алавиджняне* как вместилище всех живых существ, а не только базисе индивидуального сознания, тогда метафора фитиля и огонька лампы, использованная Асангой, требует существенных поправок: угасание одного из индивидов, достигшего Просветления, не приведет к полному исчезновению «семян» и следов, так что все остальные живые существа останутся вращаться в колесе сансары до тех пор, пока сами не достигнут Просветления.

Разрешить это затруднение отчасти можно, если принять во внимание специфику не философских уже, а *религиозных* представлений махаяны. Идеалом махаяны является, как известно, бодхисатва — живое существо, которое отказалось от погружения в нирвану ради того, чтобы спасти из сансары всех остальных. Если адепт следует по пути *шраваков* (*śrāvaka*), то, после того как он обретет нирвану, все перерождения для него закончатся и он не сможет уже обрести религиозные заслуги, подобные заслугам Будды (Choong 2013: 81). Чтобы остаться в сансаре и спасти живые существа, он должен хотя бы отчасти сохранить некие аффекты, которые и будут привлекать его к колесу перерождений и не позволят погрузиться в нирвану (Ibid.: 102–103). Если учесть это, становится понятной чисто религиозная специфика понятия *алавиджняны*: сознание-сокровищницу, насколько об этом можно судить, опираясь на известные нам тексты, следует понимать как своего рода метафору сансары. В самом деле, сансара — это то, что существует благодаря аффектам (*kleśa*) живых существ, и существо может выбраться из нее, лишь победив аффекты (согласно представлениям хинаяны). Но в этом случае оно оставит без помощи других, которые пока со своими аффектами справиться не могут, что будет противоречить одному из существенных признаков Будды — милосердию (*karuṇā*). Таким образом, сансара предстает как вместилище всех живых существ. Но в то же время она существует лишь в результате того, что живые существа подвержены аффектам и не могут (или не считают необходимым) бороться с ними, а значит, для преодоления сансары необходимо осознать необходимость устранения аффектов и применить для этого надлежащие методы.

Преодоление сил, удерживающих живое существо в сансаре, не обязательно приведет к совершенному исчезновению его из мира. В «Махаяна-сутраланкаре» Асанги речь идет не об устранении *алавиджняны*, но о ее преобразовании — *parāvṛtti*: «...преобразование „семян“ есть преобразование сознания-сокровищницы» (Maitreyanātha, *Āgūyāsaṅga* 2004: 134). В этом случае сознание не исчезает как таковое, а оказывается радикально преобразованным — таким, что живое существо, оставаясь в сансаре, уже неподвластно аффектам, обуславливающим ее. У понятия сознания-сокровищницы имеются, следовательно, два аспекта. Один — это *алавиджняна* как базис именно *индивидуального* сознания, который должен быть избавлен от аффектов, и ее преобразование заключается в том, чтобы прежде всего изменить *эпистемологические* установки, порождающие и поддерживающие аффекты. *Клеши* и неведение обуславливают друг друга: *клеши* поддерживают аффективную привязанность живого существа к понятию *Я* и, следовательно, субъект-объектное деление, без которого не функционирует эмпирическое сознание; а такая установка, в свою очередь, сама чревата аффектами. Все это и есть *алавиджняна* (Ibid.: 128). Второй же аспект — это сознание-сокровищница как метафора сансары, и последняя с этой точки зрения, по существу, не отличается от нирваны: сознание, обретшее нирвану, отличается от сознания сансарического лишь тем, что в первом из них «семена» и *васаны* не могут уже дать плодов.

Суть этого понятия проясняется также из других фрагментов «Махаяна-санграхи», а именно из фрагмента 1.19–1.20, где Асанга говорит о двух формах взаимозависимого возникновения. В раннем буддизме закон взаимозависимого возникновения (*pratītya-samutpāda*) указывал на закономерность следования двенадцати стадий индивидуального существования на протяжении трех последовательных существований: благодаря неведению (*avidyā*) существуют формирующие факторы (*saṃskāra*), они обуславливают сознание (*viññāna*), оно формирует для себя и в соответствии со своими особенностями физическое тело (*pāṇaḥira*), то — шесть органов восприятия и т.д. Асанга же в «Махаяна-санграхе» усматривает в законе взаимозависимого возникновения два уровня — относящийся к сущности вещей и относящийся к благу и злу (для данного субъекта). Первый уровень указывает на то, что все сущее существует благодаря *алаявиджняне* как причине (Asanga 2003: 20–21). Это можно интерпретировать таким образом: каждый предмет существует в силу того, что существует сознание-сокровищница, в котором хранится, в частности, *bīja* этого конкретного предмета. Если, скажем, не существует в *алаявиджняне* «семян» квадратного треугольника или простого четного числа, большего 2, то и сам такой предмет появиться не может. Так как «семена» отличаются друг от друга, то отличаются и сами предметы и классы предметов. Говоря грубо, всякая вещь порождена своим *bīja* и может быть — хотя бы в принципе — прослежена к нему. Закон взаимозависимого возникновения, рассматриваемый с этой точки зрения, касается существования предметов как таковых — постольку, постольку предметы имеют всегда причину, — и указывает, какими каузальными связями пронизано существование вещей. Второй же аспект этого закона, связанный с благом и злом для данного субъекта, говорит о причинах наших действий, обусловленных стремлением к благу или желанием избежать зла (Ibid.: 21). Эти действия, всегда сопровождаемые аффектами, и приводят к закабалению живого существа в сансаре, и именно этот аспект закона требует от адепта самого внимательного анализа и, в частности, анализа мотивов собственных действий и состояний собственного сознания. Исследуя далее структуру закона взаимозависимого возникновения в «Махаяна-санграхе», логично будет допустить, что эти два аспекта связаны и с двумя видами препятствий на пути к Просветлению — аффективными (*kleśa-āvaraṇa*) и эпистемологическими (*jñeya-āvaraṇa*). Второй аспект — это, очевидно, «аффективная» сторона закона, в котором в данном случае речь идет о роли аффектов в индивидуальном сознании и в закабалении его в сансаре. Первый же не затрагивает аффекты и говорит лишь о причинно-следственных связях в самом объективном мире и о разделении объектов мира на классы. Однако неверное понимание природы вещей (в том числе неумение отличать друг от друга знаки, имеющие референт, и «пустые» знаки, не обозначающие ничего, — такие, как Атман, «душа» и пр.), даже свободное на первый взгляд от аффектов, все равно воспрепятствует Просветлению — хотя бы уже потому, что человек в этом случае будет стремиться к невозможному (например, к воссоединению души с Брахманом — притом что нет ни души, ни Брахмана), и его цели будут ложными.

Асанга говорит об этом далее, во фрагменте 1.20, указывая, что те, кто пребывает в неведении относительно первого, онтологического аспекта закона взаимозависимого возникновения, полагают, что существует какая-то *реальная* причина перерождения и само перерождение, что их настоящее обусловлено какими-то их прежними действиями, а это ведет их к убеждению в существовании первопричины всего сущего (будь то божество или некое безличное начало типа *prakṛti* санкхьяиков) либо, напротив, к полному отрицанию какой бы то ни было причинности вообще. Те же, кто пребывает в неведении относительно второго, аффективного аспекта закона, полага-

ют, что поистине существует какой-то действующий и претерпевающий плоды своих действий субъект. Таким образом, неведение относительно истинной природы и вещей, а также собственной личности приводит к тому, что путь к Просветлению оказывается закрыт для человека; это можно проиллюстрировать простым бытовым примером: если я нахожусь в незнакомом городе и у меня нет его карты (или моя карта неверна), то я не смогу попасть туда, куда хочу, даже в том случае, если мое сознание не поражено аффектом (например, растерянностью, гневом и т.п.), и само расхождение карты с реальностью может стать причиной аффекта (гнева на того, кто продал мне такую карту, или на ее составителей), который станет для меня дополнительным препятствием на пути к цели.

Сама *алавиджняна* в «Махаяна-санграхе» описывается как имеющая структуру. Во-первых, «семена» и *васаны*, содержащиеся в ней, разделяются на три вида: относящиеся к языку, относящиеся к *Я* и связанные с элементами закона взаимозависимого возникновения. Можно предположить, что первый вид — это *bīja* и *vāsanā*, обуславливающие нашу языковую деятельность, так что благодаря им становится возможным обозначать вещи словами. Но это же оказывается и ловушкой для нашего сознания, склонного к тому, чтобы принимать каждое слово за обозначение какой-то реалии, а каждое суждение — за описание реального или хотя бы возможного положения дел. Второй вид — это, насколько можно судить, *bīja* и *vāsanā*, порождающие представление о вечном, неизменном *Я*, которое может иметь (или не иметь) какие-то характеристики (скажем, ведантисты приписывают *Я* бытие, сознание и блаженство, а санкхьяики полагают, что блаженство — *ānanda* порождено *prakṛti* и потому не может считаться относящимся к истинному *Я*, наделенному только бытием и сознанием), претерпевать последствия своих дел, воплощенных в карме, стремиться к преодолению неведения и т.д. Или, с другой стороны, человек может отождествлять свое *Я* с телом, что приведет его к убеждению в смертности *Я*, в его изменчивости, подверженности превратностям судьбы и пр. Обе эти точки зрения с позиций буддизма (не только йогачары) ложны, ибо обе говорят о каком-то *Я*, смертном или бессмертном, хотя на самом деле его не существует. Суть третьего вида не так ясна; возможно, это *bīja* и *vāsanā*, обеспечивающие выполнение закона взаимозависимого возникновения.

Во-вторых, «семена» и *васаны* могут разделяться и иначе, на четыре вида: относящиеся к перерождению, созреванию, *Я* и характерным чертам (третий вид в этой классификации не тождествен второму виду в предшествующей классификации). Первый вид — это «семена» и *васаны*, обеспечивающие возникновение сознания в новом перерождении как следствие ранее накопленной кармы. Второй вид «семян» и *васан* обеспечивает формирование соответствующего сознанию физического тела в одном из шести классов живых существ (боги, асуры, люди, животные, обитатели ада, голодные духи). «Семена» и *васаны*, относящиеся к *Я*, порождают аффективную привязанность к *Я*, в чем и состоит их отличие от «семян» и *васан* второго типа в первой классификации (эти последние порождают представление о *Я* и необязательно приводят к возникновению каких-то эмоциональных привязанностей). Наконец, четвертый тип — это «семена» и *васаны*, формирующие определенный характер восприятия данного индивидуального сознания, и это наиболее интересный вид, так как каждое «семя» и каждая *васана* приводит к формированию, грубо говоря, какого-то определенного элемента наблюдаемого нами мира, но некоторые «семена» общи всем живым существам, и именно благодаря этим «семенам» мы все воспринимаем, в общем, один и тот же мир. Другие же «семена» этого типа присущи сознанию-сокровищнице только некоторых живых существ (или даже только одного существа),

что и приводит к индивидуальным различиям в восприятии реальности и отношении к ней. Эту же роль играют и *васаны*, индивидуальные по своей сути (не может быть *васан*, общих даже у двух живых существ) (Ibid.: 33). Это важный момент, разъясняемый Асангой специально: физический мир, который мы наблюдаем как общий нам, есть лишь результат развития определенного *bīja* в сознании-сокровищнице, так что и здесь первично сознание — но сознание не обычное эмпирическое, а фундаментальное, по отношению к коему эмпирическое сознание представляет собой только дериват. Кроме того, у *алавиджняны* есть и еще два аспекта — «темный» и «светлый», — связанные соответственно с «семенами» аффектов и «семенами» благих состояний сознания; сознание-сокровищница хранит, таким образом, зародыши не только аффектов, омрачающих наше сознание и заставляющих нас возвращаться в колесе сансары, но и «семена» таких состояний сознания, которые позволят нам преодолеть аффекты и обрести Просветление (Ibid.: 34). Именно это и делает нам хрисатва: тот, кто ступил на путь, ведущий к Просветлению, искореняет в себе все «семена» аффектов и пестует лишь те, которые ведут его к этой цели, что и позволяет ему осознать все сущее как порождение всеобщего сознания — *алавиджняны* (Ibid.: 66).

Итак, чем является в ранней йогачаре сознание-сокровищница и как соотносится оно с эмпирическим сознанием и эмпирическим миром? Как было сказано выше, *алавиджняна* в ранней йогачаре индивидуальна и только позднее получает признание высказанная Асангой в «Махаяна-санграхе» концепция сознания-сокровищницы как *всеобщего* фундаментального сознания, хранилища «семян» всех живых существ, обеспечивающего существование одинакового для них всех эмпирического мира. В ранних же йогачаринских текстах *алавиджняна* у каждого живого существа своя, и неясным остается вопрос: каким образом в сознании-сокровищнице всех живых существ могут быть «семена», столь тождественные друг другу, что в результате их созревания возникает одинаковый для всех мир? Впрочем, сам этот вопрос основан на допущении, что все живые существа имеют один и тот же эмпирический мир. Здесь следует провести различие между двумя понятиями — «эмпирический мир» и «предметный мир». Последнее мы будем понимать как термин, обозначающий всю совокупность физических (или каких-либо иных, если таковые существуют) предметов независимо от того, воспринимает ли их кто-нибудь и могут ли они вообще быть восприняты. Это реальность такая, какова она сама по себе, и в это понятие включаются не только предметы вне субъекта, но и сам этот субъект как часть реальности (таким образом, здесь мы пытаемся смотреть на реальность как бы извне, *sub specie Dei*, насколько это вообще возможно). Эмпирический же мир — это реальность такая, какой она предстает для субъекта, и, естественно, она далеко не полна по отношению к предметному миру: часть последнего скрыта от субъекта и, возможно, в принципе не может быть дана ему. И здесь мы ставим вопрос так: если существуют «семена», ответственные за формирование *эмпирического* мира, и экземпляр (или несколько экземпляров, если считать, что разные «семена» указанного типа ответственны за формирование разных аспектов эмпирического мира) «семян» этого типа присутствует в каждом индивидуальном сознании-сокровищнице, то обязательно ли считать, что во всех *алавиджнянах* присутствуют экземпляры этих «семян»? Если принять это допущение, то мы придем к выводу, что все живые существа имеют — хотя бы потенциально — совершенно одинаковый эмпирический мир, и если картины мира существ все же различаются, то только потому, что какие-то аспекты эмпирического мира, заключенные в «семени» в виде потенциалов, не реализовались в силу приводящих обстоятельств.

Итак, сознание-сокровищница в ранней йогачаре выступает как метафора, обозначающая равно сансару и нирвану (можно вспомнить в связи с этим известное утверждение мадхьямика Нагарджуны о тождестве нирваны и сансары). «Семена» и *васаны*, хранящиеся в нем, создают сансару, частью которой является живое существо, но в них же — в тех из них, что ответственны за возникновение благих, направленных на обретение Просветления тенденций, — заключена и возможность нирваны. В ранней йогачаре, конечно, ряд вопросов остался неразработанным. Ясен статус сознания-сокровищницы после обретения Просветления, пока просветленное живое существо (бодхисаттва) еще не покинуло этот мир, не достигло *паринирваны*: сознание-сокровищница бодхисаттвы свободно от всех аффектов, так как тот, кто обрел Просветление, уже не имеет в своем сознании-сокровищнице их «семян». Эти «семена», подобно семенам обычных растений, прокаленным на огне, теряют способность прорасти и не дают начала аффектам. Но у бодхисаттвы, очевидно, есть все же состояния сознания, и возникает вопрос: что является их источником? Трудность связана здесь с представлением йогачары о «семенах» как причинах не только аффективных, но и благих состояний сознания. Если бодхисаттве свойственны лишь последние, то ясно, что *все* «семена» из своего сознания-сокровищницы он все-таки не удалил и именно они — «семена», ответственные за благие состояния сознания, — привязывают его к сансаре. Но когда он окончательно удалит из своего сознания абсолютно все «семена» — каким тогда будет его сознание-сокровищница и останется ли оно вообще? Если следовать тому, что пишет об *алаявиджняне* Асанга в «Махаяна-санграхе», то на этот вопрос надо ответить положительно: несомненно, *алаявиджняна* сохранится, ибо в противном случае придется признать, что она не является вместилищем всех живых существ, что противоречит утверждениям Асанги в этом трактате.

Далее, если сознание-сокровищница объемлет все живые существа, то неясно тогда, как сочетается это утверждение с положением об индивидуальном характере всякого кармического воздаяния. «Учение, что действие сил объединяющей и разъединяющей ограничено пределами дхарм одного континуума, указывает на то, что тот комплекс носителей-дхарм, который кроется за каждым эмпирическим индивидуумом, является чем-то замкнутым. Силы объединяющая и разъединяющая распространяются исключительно на дхармы, входящие в данную единичную цепь. Таким образом, ни одна из дхарм, входящих в данную цепь, не может принять участия в вихре *другой цепи* („парасантана“, или „сантана-антара“)), — писал Розенберг (Розенберг 1991: 168). Но если сознание-сокровищница вмещает все живые существа, то это означает, строго говоря, что оно вмещает все «семена» и *васаны*, и тогда возникает следующая дилемма. Если принцип индивидуальности сохраняется, то придется признать, что *алаявиджняна* фактически разделена на ряд «регионов» — по числу живых существ, которое, как известно, в буддийской доктрине считается бесконечным, — а если у каждого существа есть свой, недоступный другим «регион» в сознании-сокровищнице, то и эмпирический мир должен быть у каждого своим. В этом случае перед нами возникает картина, отдаленно напоминающая учение Лейбница о монадах и предустановленной гармонии: у каждой монады свой мир, так что само понятие физического мира здесь избыточно и весь он сводится исключительно к эмпирическому, а согласование картин мира разных монад обеспечивается волей бога. Но если так, то каким образом гармонизируются эмпирические миры разных живых существ в йогачаре? Здесь можно выдвинуть только одно допущение: эмпирические миры разных существ могут быть столь радикально различными, что невозможным становится не только взаимопонимание, но даже взаимное признание двух живых существ как именно таковых и, может быть, даже само восприятие одно-

го живого существа другим. Если же мы не признаем непроницаемых границ между «регионами» разных живых существ во вмещающем их сознании-сокровищнице, то приходится поставить под сомнение принцип индивидуальности кармического воздаяния, что противоречит базовым постулатам не только буддизма, но и индийского религиозного сознания как такового.

Эта особенность понятия *алаявиджняны* сближает йогачару с другой махаянской буддийской школой — мадхьямакой, что указывает на общие концептуальные истоки этих направлений буддийской религиозно-философской мысли. Утверждается даже, что ранняя йогачара испытала прямое влияние учения Нагарджуны (Saito 2010: *passim*), и этого, видимо, нельзя отрицать, хотя, очевидно, йогачара опиралась прежде всего на свои самостоятельные источники (например, на «Сандхинирмочанасутру», в которой впервые сознание интерпретируется как множество «семян» прошлых действий, образующих карму) (King 1994: 660). Значение ранней йогачары как философского учения состояло прежде всего в том, что ее представители, отталкиваясь от взглядов своих предшественников — мадхьямиков и опираясь на базовые религиозные тексты буддизма, поставили вопрос о природе сознания как не только инструмента познания, но и инстанции, ответственной за формирование аффектов, и связали его эпистемологический и аффективный аспекты. Впоследствии буддийская теория познания разрабатывалась такими выдающимися мыслителями-йогачаринами, как Дигнага, Дхармакирти и Дхармоттара, и школа эта оказала сильнейшее влияние на становление брахманистских религиозно-философских школ и в первую очередь такой значительной, как монистическая веданта Шанкары.

## Литература

- Васубандху 1998 — *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов. Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М.: Ладомир.
- Лысенко 2011 — *Лысенко В.Г.* Скандхи // *Философия буддизма: Энциклопедия* / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 638–641.
- Розенберг 1991 — *Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии // *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.: Наука; ГРВЛ, 43–242.
- Рудой 1994 — *Рудой В.И.* Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли // *Буддийский взгляд на мир* / Под ред. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 47–88.
- Торчинов 2000 — *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество.
- Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu 1967 — *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.
- Asanga 1950 — *Asanga*. *Abhidharma-samuccaya*. Ed. by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati.
- Asanga 2003 — *Asanga*. *The Summary of the Great Vehicle*. Transl. by J. P. Keenan. 2nd ed. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- Choong 2013 — *Choong Yoke Meei*. *Nirvāṇa and Tathatā in the Early Yogācāra Texts: The Bodhisattva's Adaptation of the Śrāvaka-Path* // *Journal of Indian Philosophy*, 41, 79–109.
- Kalupahana 2008 — *Kalupahana David J.* *A Sourcebook on Later Buddhist Philosophy*. Dehiwala: Buddhist Cultural Centre.
- King 1994 — *King, Richard*. *Early Yogācāra and Its Relationship with the Madhyamaka School* // *Philosophy East and West*, 44(4), 659–683
- Maitreyanātha, Āryāsaṅga 2004 — *Maitreyanātha, Āryāsaṅga*. *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālamkāra)*. Transl. by L. Jampal, R. Clark, J. Wilson, L. Zwillling,

- M. Sweet and R. Thurman. N. Y.: Columbia University's Center for Buddhist Studies, Tibet House US.
- Paul 1981 — Paul, Diana Y. The Structure of Consciousness in Paramārtha's Purported Trilogy // *Philosophy East and West*, 31(3), 297–319.
- Saito 2010 — Saito Akira. Nāgārjuna's Influence on the Formation of the Early Yogācāra Thoughts: From the Mūlamadhyamakakārikā to the Bodhisattvabhūmi // *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 58 (3), 96–102.
- Schmithausen 2007 — Schmithausen, Lambert. Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. 2 vols. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

## References

- Vasubandhu 1998 — Vasubandhu. *Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakośa). T. 1: Razdel I: Uchenie o klassakh elementov. Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniia v psikhike* [Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakośa). Vol. 1: Pt I: On the Classes of Elements. Pt II: On the Dominating Factors in Consciousness]. Transl. by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoi. Moscow: Ladomir (in Russian).
- Lysenko 2011 — Lysenko V.G. Skandhi [Skandhas]. In: *Filosofiia buddizma: Entsiklopediia* [Buddhist philosophy: Encyclopedia]. Ed. by M.T. Stepaniants. Moscow: Vostochnaia literatura, 638–641 (in Russian).
- Rozenberg 1991 — Rozenberg O.O. Problemy buddiiskoi filosofii [The Problems of Buddhist Philosophy]. In: *Trudy po buddizmu* [Works on Buddhism]. Moscow: Nauka; Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, 43–242 (in Russian).
- Rudoi 1994 — Rudoi V.I. Chetyre sistemy buddiiskoi klassicheskoi religiozno-filosofskoi mysli [Four Systems of Buddhist Classical Religious and Philosophical Thought]. In: *Buddiiskii vzgliad na mir* [A Buddhist Worldview]. Ed. by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoi. Saint Petersburg: Andreev i synov'ia, 47–88 (in Russian).
- Torchinov 2000 — Torchinov E.A. *Vvedenie v buddologiiu* [Introduction to Buddhist Studies]. Saint-Petersburg: Sankt Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo [St. Petersburg Philosophical Society] (in Russian).
- Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu 1967 — *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute (in English, in Sanskrit).
- Asanga 1950 — Asanga. *Abhidharma-samuccaya*. Ed. by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati (in English).
- Asanga 2003 — Asanga. *The Summary of the Great Vehicle*. Transl. by J.P. Keenan. 2nd ed. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research (in English).
- Choong 2013 — Choong Yoke Meei. “Nirvāṇa and Tathatā in the Early Yogācāra Texts: The Bodhisattva's Adaptation of the Śrāvaka-Path”. *Journal of Indian Philosophy*, 41, 79–109 (in English).
- Kalupahana 2008 — Kalupahana David J. *A Sourcebook on Later Buddhist Philosophy*. Dehiwala: Buddhist Cultural Centre (in English).
- King 1994 — King, Richard. “Early Yogācāra and Its Relationship with the Madhyamaka School”. *Philosophy East and West*, 44(4), 659–683 (in English).
- Maitreyanātha, Āryaśaṅga 2004 — Maitreyanātha, Āryaśaṅga. *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālamkāra)*. Transl. by L. Jampal, R. Clark, J. Wilson, L. Zwillig, M. Sweet and R. Thurman. N. Y.: Columbia University's Center for Buddhist Studies, Tibet House US (in English).
- Paul 1981 — Paul, Diana Y. “The Structure of Consciousness in Paramārtha's Purported Trilogy”. *Philosophy East and West*, 31(3), 297–319 (in English).
- Saito 2010 — Saito Akira. “Nāgārjuna's Influence on the Formation of the Early Yogācāra Thoughts: From the Mūlamadhyamakakārikā to the Bodhisattvabhūmi”. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 58 (3), 96–102 (in English).

Schmithausen 2007 — Schmithausen, Lambert. *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. 2 vols. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies (in English).

## Summary

S.L. Burmistrov

### **Store Consciousness as a Basis for *Saṃsāra* and *Nirvāṇa* in Early Yogācāra**

The concept of store consciousness in early Yogācāra is a metaphor for both *nirvāṇa* and *saṃsāra*, which makes Yogācāra philosophy close to Mādhyamaka. Store consciousness forms *saṃsāra*, but also contains the seeds of good making every sentient being apt to gain Bodhi.

*Key words:* *nirvāṇa*, *saṃsāra*, store consciousness, *ālayavijñāna*, Asanga, Vijñānavāda.

Е.В. Танонова

## Сюжет о неиссякаемых одеждах героини в «Махабхарате» и эпосе телугу

Статья посвящена популярному в индийском фольклоре сюжету «о чуде неиссякаемых одежд», имевшем место в Собрании воинов (Сабхе), когда соперники героев — Кауравы пытались обнажить супругу Пандавов Драупади. При исследовании истоков сюжета была выявлена роль бога закона Дхармы в защите Драупади, установлена прямая связь между богом закона Дхармой и одеждой. Сохранение этих древних представлений в тексте «Андхрамахабхараты», средневекового литературного произведения на языке телугу, говорит о том значении, которое им придавал автор этого произведения Нанная Бхатта.

*Ключевые слова:* Драупади, оскорбление героини, бог Дхарма, одежда в индийском эпосе, «Махабхарата», «Андхрамахабхарата».

Рассматриваемый в статье сюжет входит в состав книги II «Махабхараты» (далее — Мбх) под названием «Сабхапарва, или Книга о Собрании» и во вторую главу той же книги эпоса телугу «Андхрамахабхарата» (далее — Амбх)<sup>1</sup>. Этот эпизод включен в событийный ряд, который соответствует центральному эпическому мотиву — оскорблению общей супруги Пандавов, главных героев санскритского эпоса.

Мотив оскорбления/похищения супруги героя, по выражению П.А. Гринцера, является «иерархически организующим элементом» (Гринцер 1962: 246) эпической композиции; он связан с завязкой конфликта между двоюродными братьями, который выливается впоследствии в братоубийственную битву.

Оскорбление супруги Пандавов их антагонистами Кауравами происходит во время ритуальной игры в кости, когда царь Юдхиштхира проигрывает все свое имущество, братьев, себя и общую супругу Пандавов — Драупади. Несмотря на то что за первой игрой сразу же следует вторая, заканчивающаяся для Пандавов потерей царства и изгнанием в леса, именно результат первой игры в кости — нанесенная Драупади кровная обида и грозные обеты, данные одним из пяти братьев, — имеют самые серьезные последствия для дальнейшего.

К рассматриваемому сюжету непосредственно примыкают такие события. После того как Юдхиштхира ставит на кон Драупади и проигрывает ее, старший Каурава Дурьодхана приказывает своему младшему брату Духшасане привести ставшую рабыней Драупади в Собрание. Духшасана обнаруживает Драупади в состоянии ритуальной нечистоты, одетой соответственно этому. Духшасана за волосы тащит упирающуюся женщину в Собрание, куда добродетельные жены ни в коем случае не допускаются. В Собрании возникает спор о том, правомерно ли юридически делать

<sup>1</sup> Перевод текста «Андхрамахабхараты» был осуществлен по изданию (АМбх 1968).

ставку в игре, после того как царь уже проиграл сам себя. Высказывая свое порицание полиандрического брака Драупади (она имеет пятерых супругов), недруг Пандавов Карна<sup>2</sup> (в Амбх — Дурьодхана) приказывает одному из Кауравов лишить одежды Драупади и ее мужей (Мбх II, 61, 38; Амбх II, 2, 229<sup>3</sup>). Пандавы соглашаются (Мбх II, 61, 39; Амбх II, 2, 230), однако Драупади спасает чудо: *«Тогда, о царь, Духшасана посреди Собрания стал насильно стаскивать одежду с Драупади и швырять ее в кучу. О владыка народов! Едва он стягивал с Драупади одеяние, под ним одно за другим появлялось другое, такое же. Тогда, при виде этого самого необычного в мире чуда, у всех правителей земли вырвались крики удивления, и поднялся ужасный шум»* (Мбх II, 61, 40–42). В эпосе телугу похожая картина: *«Духшасана, порицаемый праведниками, не задумываясь о том, что так поступать нельзя, беспрепятственно [подошел] и без колебаний стал стягивать с Драупади одежды перед Собранием. Хотя он непрерывно развязывал полотнища и бросал их [в кучу] перед собой, [слои] одежды вокруг бедер женщины с нежным телом не уменьшались. Увидев это, все находившиеся в Собрании возрадовались. Когда куча одежды на полу стала подобна горе, Духшасана перестал стаскивать [одежды] с Драупади и со стыдом отступил»* (Амбх II, 2, 231).

Очевидно, что цель Кауравов состояла не только в том, чтобы унижить Драупади, лишить ее защиты, которую дает одежда: супруга Пандавов низводится до положения *bandhakī*, «общей женщины», гетеры<sup>4</sup>.

Сюжет о том, как Духшасана пытается сорвать с Драупади одежду, весьма популярен в индийском фольклоре. Многочисленные песни и поэмы, как народные, так и авторские, красочно описывают, как Драупади обращается с мольбой к богу (чаще всего к Кришне), и ее одежды словно по волшебству становятся бесконечными. Критический текст «Махабхараты» (Poona Critical Edition) не дает объяснения этого чуда, оно не объясняется и в «Андхрамахабхарате».

Ф. Эджертон, первый редактор издания «Сабхапарвы», сравнивая северную и южную рецензии эпоса, делает вывод: «Данные рукописей убедительно свидетельствуют о том, что сюжет является вставным» (Mbh 1944: XXVIII). И далее: «Никакой мольбы Драупади; никакого объяснения чудесной смены одного одеяния другим; никакого упоминания о Кришне или любом другом сверхчеловеческом вмешательстве. Несомненно, подразумевается (хотя это нигде не зафиксировано), что *высшая справедливость* (курсив мой. — Е.Т.) автоматически, или, если хотите, „волшебным образом“, оберегает добродетельную и благородную Драупади от публичного разделения. Вероятно, нет ничего странного в том, что поздние редакторы считают необходимым приукрасить сюжет. Что до меня, то оригинальная форма (сюжета), при всей ее сжатости, простоте и стремительности, воздействует убедительно» (Mbh 1944: XXIX).

В приложении к критическому изданию «Махабхараты» содержатся дополнительные стихи, раскрывающие подробности «божественного вмешательства». Они не были включены в основной текст, вероятно, оттого, что считаются позднейшей интерполяцией. Американский исследователь А. Хилтебейтель полагает, что они вхо-

<sup>2</sup> Карна — первенец Кунти, матери трех старших Пандавов, и бога Солнца Сурьи, сводный брат Пандавов.

<sup>3</sup> Здесь и далее при отсылке к источнику римской цифрой обозначается книга эпоса, арабской — соответствующая глава, курсивом выделен стих (шлока).

<sup>4</sup> *Bandhakī* — санскр. «связанная со многими», «охотница», «бесплодная женщина». Я.В. Васильков раскрывает целый комплекс значений, связанных с этим словом (Vasilkov 1989–1990: 389; Васильков 2010: 238–239).

дили в состав «первоначального интерполированного текста» в северной рецензии (Hiltebeitel 1980: 98–101; 2001: 255), что, впрочем, недоказуемо. Рассмотрим фрагменты текста, на которые ориентируется Хилтебейтель<sup>5</sup>:

40. *Тогда, о царь, Духиасана среди Собрания стал насильно стаскивать одежду с Драупади и швырять ее в кучу.*

*А. Яджнясени<sup>6</sup> воззвала к Кришине и Вишну и к Хари-Наре<sup>7</sup>, [моля] о защите. Тогда невидимый (antarhita) Дхарма, великий духом, владеющий множеством разных одежд, укрыл ее (kṛṣṇam ca viṣṇum ca harim naram ca / trāṇāya vikrośati yājñaseni // tatastu dharmo 'ntarhito mahātmā / samāvṛṇot tām vividhavastrapūgaḥ //).*

41. *О владыка народов! Когда с Драупади стягивали одно одеяние, под ним одно за другим появлялось другое, такое же.*

*Б. Вслед за этим, о царь, благодаря заступничеству Дхармы появились сотни многоцветных и белых одежд (nānārāgavirāgāṇi vasanānyatha vai prabho / prādurbhavanti śataśo dharmasya paripālanāt //<sup>8</sup>).*

В том, что помощь неожиданно приходит от Дхармы, А. Хилтебейтель не видит ничего случайного, указывая на связь Дхармы и Драупади. Понятие «высшей справедливости», т.е. дхармы, упомянутое Ф. Эджертоном в качестве единственной защиты Драупади, также не случайно — оно очевидно отсылает к богу Дхарме, являющемуся персонификацией этого понятия. Из представленных выше стихов выявляется ассоциация Дхармы с одеждой, что получает свое отражение и в рассмотренном выше эпизоде критического текста «Махабхараты».

Для понимания нюансов этой связи необходимо обрисовать в общих чертах понятие дхармы, как оно представлено в эпизоде оскорбления жены в «Махабхарате» и «Андхрамахабхарате».

Дхарма представляет собой высшее космическое начало: «единственно дхарма превыше всего в мире» (dharmam tvekam paramam loke — Мбх II, 60, 13); это «высшая дхарма» (paramam dharmam Мбх — II, 61, 80; dharmam evācarottamam — Мбх II, 61, 8); «преданная высшей дхарме» (dharmaparamā — о Драупади — Мбх II, 63, 27); «древняя извечная дхарма» (purvo dharmah sanātanaḥ — Мбх II, 62, 9). Этот закон трудно постичь: «кому по силам постичь всю дхарму?» (ellavārun erugan ollani dharmuvu — Амбх II, 2, 228). Испушенным в дхарме эпос считает Юдхистхиру: это «сын Дхармы, укрепившийся в дхарме» (dharma sthito dharmasutaḥ — Мбх II, 60, 31; см. также 62, 26); «знаток дхармы» (dharmajña — Мбх II, 62, 29); «наделенный [знанием] дхармы» (dharma sampadan — Амбх II, 2, 218); «познавший всю дхарму» (erugudu ella dharmambulan — Амбх II, 2, 265), «знаток всей дхармы» sarvadharmavidumḍu — Амбх II, 2, 267). Ср. о других персонажах: «Видура, знаток всех дхарм» (vidurah sarvadharmajña — Мбх II, 61, 51); старейшины рода, «сведущие в дхарме» (dharmavidah — Мбх II, 62, 20); «гуру, лучшие из [знающих] дхарму» (gurula dharmaparulan — Амбх II, 2, 224); члены Собрания, «провидящие дхарму» (dharmadarśi — Мбх 61, 56; 61, 57); Драупади в эпосе телугу — «приверженная дхарме» (dharmaṛata — Амбх II, 2, 255), «знающая дхарму» (dharmaṁbu eruṅgu — Амбх II, 2, 264). Высший Закон объемлет собой отдельные дхармы, обязанности людей. Законным царем, согласно дхарме, является Юдхистхира: он — «царь дхармы» (dharmaṛājo — Мбх II, 62, 32; dharmarājumḍu — Амбх II, 2, 210), Драупади — супруга Царя дхармы, т.е. Юдхистхи-

<sup>5</sup> Строфы А и Б, которые приводит А. Хилтебейтель, не вошли в критическое издание текста; они встречаются как по отдельности, так и вместе, в северных и южных рукописях «Махабхараты».

<sup>6</sup> Яджнясени — санскр. дочь Яджнясены, патроним Драупади.

<sup>7</sup> Хари-Нара — именование Арджуны, идентифицируемого с Кришной.

<sup>8</sup> Приведенный порядок расположения строф см. (Hiltebeitel 1980: 99–100).

ры (dharmaṛājasya bhāryāṃ — Мбх II, 62, 11); «Драупади, законную супругу» (draupadīm dharmapatnīm — Мбх II, 63, 25; ср.: dharmapatni — Амбх II, 2, 203; 244). Вопрос, который звучит в Собрании, это «вопрос о дхарме» (dharmaṛāśnaṃ — Мбх II, 61, 54), существует и «сомнение в дхарме» (dharmaśaṃdēhamu — Амбх II, 2, 235; 237). Соответствием или несоответствием дхарме измеряют законность того или иного деяния, в частности, в рассматриваемом эпизоде — правомерность того, что Драупади была проиграна: «Кришну (Драупади), выигранную в соответствии с дхармой» (dharmajitām kṛṣṇām — Мбх II, 61, 32); «Драупади, вопреки дхарме проигранная» (draupadi adharma vijita — Амбх II, 2, 227). Среди различных формулировок понятия «дхарма» «Махабхарата» дает и такую: «Нет более высокой дхармы, нежели истина» (satyāt nāsti paro dharman).

Нередкая характеристика дхармы — ее тонкость: в речи Драупади «дхарма тонка» (dharmaś ca sūkṣma — Мбх II, 60, 31); «из-за тонкости дхармы» (dharmaśaukṣmyāt — Мбх II, 60, 40) мудрый Бхишма не в силах понять, что происходит в Собрании; «путь [разных] дхарм тонок» (dharmaṇām gatīm sūkṣmām — Мбх II, 65, 4), — говорит Дхритараштра, обращаясь к Юдхиштхире. В контекстах, в которых употребляется этот эпитет, прослеживается одна и та же мысль — невозможность понять происходящее. В последнем случае Дхритараштра, пытаясь убедить Юдхиштхиру не держать зла на Кауравов, говорит, что «неисповедимы пути дхармы». Та же идея звучит и в словах Бхишмы, отступающего перед сложностью дхармы. О том же самом говорит Драупади Духшасане, когда тот тащит ее по залу Собрания.

Эта характеристика дхармы — ее тонкость — имеет явные ассоциации с тканью. Среди значений слова sūkṣma кроме «тонкий» есть значение «шерстяной шелк», т.е. «тонко выработанная шерсть» (Monier-Williams 1976: 1240). По мнению А. Хилтебейтеля, этот эпитет можно считать постоянным применительно к дхарме. Бог Дхарма как персонификация этого понятия часто описывается облаченным во множество одежд (см. выше vāstrapūgaḥ — «владеющий множеством одежд»); дхарма выступает как покров, плащ, мантия добродетели, закона (ср. атрибут судей — судейская мантия). Таким образом, тот факт, что именно Дхарма защищает Драупади от публичного позора и облакает ее в одно из своих многочисленных одеяний, неоспоримо доказывает чистоту, добродетель и безупречность супруги Пандавов (Hiltebeitel 1980: 101).

Помимо ассоциации Дхармы с одеждами (покровом) он определяется как «невидимый», «скрытый» (antarhita)<sup>9</sup>. Дхарма принимает разные облики — оленя, якши (Махабхарата 1987: 589–599), а затем собаки, испытывая Юдхиштхиру. Дхарма дарует братьям Пандавам дар прожить *неузнанными*, скрываясь при дворе царя Вираты, где они должны, по условиям игры, провести свой последний год изгнания (Там же: 598–599).

Дхарме в санскритском эпосе присущ такой атрибут, как rāśa — петля, или аркан, в метафорическом смысле — «узы»: «пребывающий в узах дхармы» (dharmaṛāśāsītas — Мбх II, 62, 36), «связанный узами дхармы» (dharmaṛāśānubaddho — Мбх II, 63, 6). В обоих случаях эти определения относятся к Бхимасене и здесь также выражают его вынужденную покорность воле старшего брата Юдхиштхиры, воплощения Дхармы.

Аркан, или петля, — атрибут ведийского бога Варуны, охраняющего закон мироздания *рита*, соблюдение которого обеспечивается правильным исполнением обрядов. Варуна надзирает за их следованием, за людскими поступками, карает грешни-

<sup>9</sup> Так боги выходят из контакта с героями: antarhita — «исчезнувший», «скрывшийся из виду».

ков, увлекая их своим арканом (Эрман 1999: 42). Теми же атрибутом и ипостасью наделен приобретающий большое значение в эпосе бог смерти Яма. В «Повести о Савитри» из книги III «Махабхараты» (см. Мбх III, 277–283) Яма арканом увлекает душу Сатъявана с собой в царство мертвых. Древняя ипостась Ямы — вершитель посмертного суда; отсюда его именование — Дхармараджа, Царь дхармы (Невелева 1975: 82), — совпадающее с именем-эпитетом Юдхиштхиры. Сходство функций Ямы и Варуны, как и Ямы и Дхармы, сближение которых основано на общности их ролей в диахронии, не завершается их полным совпадением. Значение ведийского Варуны как бы распределяется между Ямой и Дхармой — двумя менее значительными, чем прежний Варуна, божествами; одно из них, Дхарма, скорее, просто олицетворяет, символизирует понятие закона, нежели вершит правосудие (Там же: 83–84). В рассмотренных случаях атрибут бога смерти Ямы — аркан — метафорически соотносится с богом Дхармой, исполняющим близкие по смыслу функции судьбы.

Сближение образов Дхармы и Ямы признает и Б.Л. Смирнов, однако в «Махабхарате» они четко различимы. В частности, Юдхиштхира всегда называется сыном Дхармы, а не Ямы, несмотря на совпадение имени-эпитета старшего из Пандавов — Дхармараджа — с именованием Ямы. Исследователь приводит множество других примеров из «Махабхараты», где говорится о Дхарме и Яме как о разных персонажах (Смирнов 1962: 38). В связи с этим следует отметить, что в эпосе телугу происходит явное смешение функций Ямы и Дхармы. В эпизоде сваямвары<sup>10</sup> Драупади из первой книги Нанная ошибочно называет Юдхиштхиру «Сыном Ямы» (Амбх I, 7, 195).

Особенностью стиля древнеиндийской словесности, как отмечают исследователи, является синонимическое варьирование лексики, содержание которой отражает наиболее важные для данного или общекультурного контекста понятия. Количество терминов, описывающих одеяния Драупади, когда та полураздетой предстает перед Собранием, подтверждает важность этой сюжетной линии. Для изображения ее одежды в рассматриваемом эпизоде «Махабхараты» употребляются следующие слова: *vastrā* (Мбх II, 60, 15; 60, 30; 61, 36; 61, 41), *adhonīvi* (60.15), *vāsaś* (60.25, 61.34, 61.38, 61.39, 61.48), *ambarā* (60.27, 61.36), *ardhavastrā* (Мбх II, 60, 28), *uttarīya* (Мбх II, 60, 47), *vasana* (Мбх II, 61, 40; 61, 41). У Наннай, вместо синонимического разнообразия санскритской лексики, используются всего три слова: исходно санскритские *vastrambulu* (Амбх II, 2, 212, 215, 227, 229, 231) и *adhōnīviyūn* (Амбх II, 2, 212) и телугу *kaṭṭina puṭṭambu* (Амбх II, 2, 230, 231). Последнее словосочетание буквально переводится как «завязанная, обмотанная [вокруг тела] одежда». За исключением слов *adhonīvi* — «нижняя юбка», *ardhavastrā* — «[Драупади] в одежде, наполовину спущенной» и *uttarīya* — «верхнее одеяние», все остальные слова, которые переводятся на русский язык как «одеяние», «одежда», обозначают длинный кусок ткани, драпировавшийся разными способами<sup>11</sup>.

Драупади неоднократно повторяет, что на ней *единственное* одеяние: *ekaṃ sa vāso mama* (Мбх II, 60, 25); *ēkavastranu* (Амбх II, 2, 215); о том же говорит Духшасана, ко-

<sup>10</sup> *Сваямвара* — в эпосе тип свадьбы, обычай царского дома, когда невеста «выбирала» в женихи победителя состязания, организованного ее отцом.

<sup>11</sup> Одежда в Индии в основном несшитая и представляет собой отрез материи определенной длины (не менее 5 м), завязанный разнообразными способами. Такая традиционная индийская одежда называется «сари». Из множества способов драпировки сари древнейшим и простейшим является *veitti*. Древнее *veitti*, каким оно представлено на фресках или скульптурах, является нижней частью одежды, т.е. куском ткани, обмотанным вокруг бедер наподобие юбки. Однако полотнища материи-*veitti* могут быть закреплены складками или узлами выше линии груди, завязаны на одном плече, спине или шее. Такие способы драпировки у многих народов Юго-Восточной Азии называются «саронг» или «парео».

гда приходит за супругой Пандавов в ее покои: *ekāmbarā vāpyatha vā vivastrā* (Мбх II, 60, 27); *ekavastravu aitēmi vigatavastravu aitēmi* «в единственном одеянии или же совсем без одежды» (Амбх II, 2, 215); см. также: (Мбх II, 60, 15; 61, 34, 36; Амбх II, 2, 221, 227, 229). Юдхитхира посылает гонца передать, «чтобы царица Панчали явилась в Собрание в пору нечистоты своей, даже если облачена только в одно одеяние — в нижней юбке...» (Мбх II, 60, 15). В эпосе телугу Драупади в таком же виде появляется перед свекром: «Тогда та прекрасная [Драупади], облаченная только в одно одеяние — в нижней юбке...» (Амбх II, 2, 212). Слово *adhonīvi* присутствует в обоих памятниках и везде переводится как «нижня юбка»<sup>12</sup>, хотя трактуется исследователями по-разному. Так, А. Хилтебейтель переводит данную часть шлоки как «в единственном одеянии, [надетом] на нижнюю юбку» (Hiltebeitel 2001: 244), Гангули — «...в нижней юбке, подвязанной под пупком» (Ganguli 1993: 380), Эджертон — «...в спущенном на бедра одеянии» (Mbh 1944: XXXIV), С. Сазерленд — «облаченная в единственное одеяние с подвязанными снизу концами...». Свой перевод С. Сазерленд обосновывает тем, что *pīvi* представляет собой концы женской одежды, которые обычно завязываются спереди, но в период менструации женщины подвязывали их снизу. Таким образом, одежда *adhonīvi* указывает на особое состояние женщины, препятствующее ей появляться в обществе (Sutherland 1989: 64).

Когда в «Махабхарате» Духшасана тащит Драупади по залу Собрания, говорится, что и эта половина ее одежды спала — *patitārdhavastrā* (Мбх II, 60, 28); ср. то же о «верхней части одежды» — *srastottarīyām* (Мбх II, 60, 47). Именно верхнюю часть одежды снимают Пандавы по приказу Карны: *avakīryottarīyāni* (Мбх II, 61, 39).

Особого внимания требуют клятвы, которые произносит Пандава Бхимасена, в ярости взирая на то, как стягивают с Драупади одеяния. Фрагмент из «Махабхараты»: «О кшатрии, населяющие мир, слушайте то, что я скажу. Никогда ранее эти слова не произносились другими людьми и в будущем никем произнесены не будут. О повелители земли! Если, произнеся эти слова, я не выполню того, что сказал, то пусть никогда не обрету я пути всех своих предков! Если в битве, с силой разорвав грудь этого злодея, бесчестного потомка Бхараты, этого нечестивца, не напьюсь его крови!» (Мбх II, 61, 44–46). Та же сцена в «Андхрамахабхарате»: «Старейшины рода куру, и наставники, и почтенные люди, и родственники — все безучастно взирали на то, что безумец делает с Драупади. В битве, наводящей ужас на землю, я, грозный видом, убью злобного Духшасану и на глазах у владыки земли разорву его широкую грудь, подобную горе; с наслаждением напьюсь я из потоков крови, хлынувшей, словно водопад. Если же я не сделаю, как сказал, то буду тем, кто сошел с пути предков» (Амбх II, 2, 233–234).

Общий для обоих эпосов, не лишенный каннибальских аллюзий образ, — водопадом льющаяся из разверстой груди недруга кровь, которую пьет Бхимасена. Надо сказать, что кровь скрыто или явно фигурирует в рассматриваемой сцене. Духшасана за волосы тащит в Собрание Драупади в замаранном кровью одеянии. Пораженный надругательством над своей супругой, Бхима клянется испить крови обидчика, посягнувшего на ее честь. Свою клятву Бхимасена повторяет вновь, словно бы утверждаясь в ней, и после второй игры в кости, когда Пандавы, проиграв игру, вынуждены удалиться в изгнание на тринадцать лет (Мбх II, 68, 20–29).

В том же испачканном кровью единственном одеянии (*ṣoṇitākṭaikaṣaṇā*), с распущенными волосами (*muktakeśya*), в период ритуальной нечистоты, ничего не видя

<sup>12</sup> Нижняя юбка — на современном хинди называется английским *petticoat*. Служит основой для наматывания сари, на ней сари и держится. Правда, на юге Индии в связи с более жарким, чем на севере, климатом нижняя юбка не используется, но увеличивается длина сари.

от застилающих глаза слез (sravannetrajalāvīlā), Драупади сопровождает своих мужей, уходящих в леса (см. Мбх II, 70–71). Она предвидит будущие страшные события, последующие этой игре. Ее предсказание выглядит своего рода клятвой, которую она произносит, после того как ее мужья дают свои обеты: ekavastrā tu rudatī muktakeśī rajasvalā / śoṇitāktārdravasanā draupadī vākyamabravīt// yatkrte 'ham imāṃ prāptā teṣāṃ varṣe caturdaśe / hatapatyo hatasutā hatabandhujanapriyāḥ// bandhuśoṇitadigdhāṅgyo muktakeśyo rajasvalāḥ / evaṃ kṛtodakā nāryaḥ pravekṣyanti gajāhvayam// «С распущенными волосами, облаченная в единственное одеяние, влажное от крови, в пору нечистоты своей, Драупади, рыдая, сказала: „Жены тех, по чьей вине я попала в такую (беду), спустя четырнадцать лет потеряв мужей, потеряв сыновей, потеряв сородичей и друзей, с телами, окропленными кровью родных, с распущенными волосами, в период нечистоты своей, совершив поминальные приношения воды, войдут в Город слона [Хастинапуру]» (Мбх II, 71, 18–20).

В «Андхрамахабхарате» испачканное кровью платье Драупади прямо не фигурирует, а предсказание Драупади выглядит так: taḍisina yēkavastra paridhānamutōḍa vimuktakēśiyai / toḍarucu duḥkhabhāvamuna drōvadi vōye mahāhavamḥbunan / baḍina nijeśa mitra suta bamdhu janambulu śōkavēdanan / gadukoni yaṭla yēguduru kauravabhāminu lanvidhamḥbunan// «Облаченная в единственное намокшее одеяние, с распущенными волосами, объятая горем, пошатываясь, шла вслед за ними (Пандавами) Драупади, говоря: „Точно так же будут идти жены Кауравов, скорбя по своим павшим в великой битве мужьям, друзьям, сыновьям и родственникам“» (Амбх II, 2, 308).

Много раз на протяжении всего повествования санскритского эпоса сама Драупади, ее мужья, близкие (например, свекровь Кунти, а также Кришна) возвращаются памятью к тому, как обошлись с супругой героев Кауравы, и припоминают чаще всего то, что ее привели в Собрание за волосы, что она была в состоянии нечистоты и на ней было единственное одеяние. Только однажды, в книге IX «Махабхараты» «Шальяпарве», «Книге о Шалье», Бхимасена вспоминает об эпизоде раздевания Драупади, готовясь сразить Дурьодхану (см. Мбх IX, 58, 10), но словно бы забывает об этом во время расправы над Духшасаной. Упоминание этого эпизода появляется в «Шива-пуране» как позднее добавление (III, 19, 63–66), а также в памятнике X в. «Джайминия Ашвамедхапарва» (Bhattacharya 2006: 20). Отсюда делается лишенный обоснования вывод о данном сюжете как о поздней интерполяции.

Сюжет о раздевании Драупади, показывающий стремление Кауравов уравнивать положение супруги Пандавов с особого рода женщинами, допускаемыми в зал Собрания, не может быть, как представляется, случайной инкорпорацией поздних редакторов эпоса. Напротив, этот эпизод является, по-видимому, сохранившимся свидетельством существования архаического социокультурного института древних ариев, который ко времени фиксации «Махабхараты» был уже основательно забыт.

В связи с тем как стойко Драупади претерпевает жестокие унижения от Кауравов, можно упомянуть возможную типологическую параллель из позднейшего временного периода и другого культурного круга. В житиях христианских святых, принявших мученический венец, описываются истязания, которым они подвергались. С женщин часто срывали одежду, всячески оскорбляли. Но не все мученицы считали себя униженными, оказавшись в таком виде перед жаждущей зрелищ толпой. Например, Феврония, выведенная на арену без платья, воображает себя обнаженным гладиатором, сражающимся с дьяволом. Нагота и унижения не лишают ее чести, она рассматривает их как необходимые приготовления атлета перед соревнованиями (Wilson 2000: 138–139, 144–147). Нагота в соединении с невинностью страстотерпицы становится действенным средством, заставляющим противника сначала изумиться, а за-

тем устыдиться. Смелость и отсутствие стыда у жертвы становятся вызовом естественным ожиданиям. Феномен стыда заключается в том, что это эмоция, для проявления которой требуется присутствие другого: волна смущения накатывает под чужим взглядом. Если же низвести этого «другого» до уровня ничтожного субъекта, то его присутствие не может вызвать такого чувства. Тогда этот «другой», не видя ожидаемой эмоции и наблюдая, в противоположность ей, демонстрацию чувства собственного достоинства и смелость, понимает, что его роль мучителя не увенчалась успехом, и теперь уже он оказывается под властью стыда.

В некотором смысле подобный механизм срабатывает и в рассматриваемой сцене оскорбления Драупади, когда переносимые ею унижения не вызывают с ее стороны ожидаемой реакции — смущения, жалобных стенаний, мольбы о милости, но стимулируют ее решительный вызов мучителям, которые в итоге, устыдившись, отступают.

### Литература

- Васильков 2010 — *Васильков Я.В.* Миф, ритуал и история в «Махабхарате». СПб.: Европейский дом.
- Гринцер 1962 — *Гринцер П.А.* Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М.: Наука.
- Махабхарата 1987 — Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва) / Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М.: Наука.
- Невелова 1975 — *Невелова С.Л.* Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). М.: Главная редакция восточной литературы.
- Смирнов 1962 — Махабхарата II. Бхагавадгита (часть II) (книга VI, гл. 25–42) / Пер., коммент., вступит. ст. Б.Л. Смирнова. Ашхабад: Издательство Академии наук Туркменской ССР.
- Танонова 2014 — «Андхрамахабхарата». Книга II. «О Собрании». Глава 2. Предисловие, перевод с языка телугу и комментарии Е.В. Таноновой // Письменные памятники Востока, № 2(21), 27–40.
- Эрман 1999 — *Эрман В.Г.* Ведийская религия // Древо индуизма. М.: Восточная литература, 41–63.
- AMBh 1968 — Andhra Mahābhāratamu (Critically edited for the first time), vol. I. Adi and Sabhā parvas. Hyderabad: Osmania University.
- Bhattacharya 2006 — *Bhattacharya Pradip.* Was Draupadī ever Disrobed? // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, 86, 18–25.
- Ganguli 1993 — The Mahābhārata of Krishna-Dwaipayana Vyasa. Translated into English Prose from the Original Sanskrit Text by Kisari Mohan Ganguli. First Paperback Edition. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Hiltebeitel 1980 — *Hiltebeitel, Alf.* Draupadī's Garments // Indo-Iranian Journal, 22, 97–112.
- Hiltebeitel 2001 — *Hiltebeitel, Alf.* Rethinking the Mahabharata: A Reader's Guide to the Education of the Dharma King. Chicago: Chicago University Press.
- Mbh 1944 — *Sukthankar Vishnu Sitaram and Belwalkar Shripad Krishna.* The Mahābhārata for the First Time Critically Edited, vol. II. The Sabhāparvan, edited by Franklin Edgerton. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Monier-Williams 1976 — *Monier-Williams, Monier.* A Sanskrit-English Dictionary. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers (reprint).
- Sutherland 1989 — *Sutherland, Sally.* Sītā and Draupadī: Aggressive Behavior and Female Role-models in the Sanskrit Epics // Journal of the American Oriental Society (January-March 1989), 109, No. 1, 63–79.
- Vasilkov 1989–1990 — *Vasilkov Ya.V.* Draupadi in the Assembly-hall, Gandharva-husbands and the Origin of the Gaṇikās // Indologica Taurinensia (Torino), XV–XVI, 387–398.
- Wilson 2000 — *Wilson, Liz.* There isn't a Man Here that I should be Ashamed: Resistance to Indian Cultural Conventions Regarding Female Nudity // Asian Journal of Women's Studies, 6, No. 3, 138–149.

## References

- Vasilkov 2010 — Vasilkov Ya.V. *Mif, ritual i istoriia v «Mahabharate»* [Myth, ritual and history in the Mahābhārata]. Saint Petersburg: Evropeiskii dom (in Russian).
- Grintser 1974 — Grintser P.A. *Drevneindiiskii epos. Genezis i tipologiia* [Ancient Indian epic. Genesis and typology]. Moscow: Nauka (in Russian).
- Mahabharata 1987 — *Mahabharata. Kniga tretia. Lesnaia (Aranyakaparva)* [Mahābhārata. The 3rd Book. Forest (Aranyakaparva)]. Transl. from Sanskr., introd. and comment. by Ya.V. Vasilkov and S.L. Neveleva. Moscow: Nauka (in Russian).
- Neveleva 1975 — Neveleva S.L. *Mifologiia drevneindiiskogo eposa (Panteon)* [Mythology of ancient Indian epic (Pantheon)]. Moscow: Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury (in Russian).
- Smirnov 1962 — *Mahabharata II. Bhagavadgita (chast II, kniga VI, gl. 25–42)* [Mahābhārata. Bhagavadgītā (part II, book VI, chapt. 25–42)]. Transl., comment, introd. by B.L. Smirnov. Ashgabat: Izdatelstvo Akademii nauk Turkmenskoi SSR (in Russian).
- Tanonova 2014 — “‘Andhramahābhārata’. Kniga II. ‘O Sobranii’. Glava 2. Predislovie, perevod s iazyka telugu i kommentarii E.V. Tanonovoi” [“Andhramahābhārata”. Book II. “Sabhaparva”. Ch. 2. Introd., transl. from Telugu and comment. by E.V. Tanonova]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2(21), 27–40 (in Russian).
- Erman 1999 — Erman V.G. “Vediiskaia religiiia” [Vedic religion]. In: *Drevo induizma* [The tree of Hinduism]. Moscow: Vostochnaia literatura, 41–63 (in Russian).
- AMbh 1968 — *Andhra Mahābhāratamu (Critically edited for the first time)*. Vol. I. Adi and Sabhā parvas. Hyderabad: Osmania University (in Telugu).
- Bhattacharya 2006 — Bhattacharya Pradip. “Was Draupadī ever Disrobed?” In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 86, 18–25 (in English).
- Ganguli 1993 — *The Mahābhārata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*. Translated into English Prose from the Original Sanskrit Text by Kisari Mohan Ganguli. First Paperback Edition. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers (in English).
- Hiltebeitel 1980 — Hiltebeitel, Alf. “Draupadī’s Garments”. *Indo-Iranian Journal*, 22, 97–112 (in English).
- Hiltebeitel 2001 — Hiltebeitel, Alf. *Rethinking the Mahabharata: A Reader’s Guide to the Education of the Dharma King*. Chicago: Chicago University Press (in English).
- Mbh 1944 — Sukthankar Vishnu Sitaram and Belwalkar Shripad Krishna. *The Mahābhārata for the First Time Critically Edited. Vol. II. The Sabhāparvan, edited by Franklin Edgerton*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute (in English, in Sanskrit).
- Monier-Williams 1976 — Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers (reprint) (in English).
- Sutherland 1989 — Sutherland, Sally. “Sitā and Draupadī: Aggressive Behavior and Female Role-models in the Sanskrit Epics”. *Journal of the American Oriental Society* (January-March 1989), 109, No. 1, 63–79 (in English).
- Vasilkov 1989–1990 — Vasilkov Ya.V. “Draupadī in the Assembly-hall, Gandharva-husbands and the Origin of the Gaṇikās”. *Indologica Taurinensia* (Torino), XV–XVI, 387–398 (in English).
- Wilson 2000 — Wilson, Liz. “There isn’t a Man Here that I should be Ashamed: Resistance to Indian Cultural Conventions Regarding Female Nudity”. *Asian Journal of Women’s Studies*, 6, No. 3, 138–149 (in English).

## Summary

E.V. Tanonova

### **The Subject of the *Endless Clothes* of a Heroine in the *Mahābhārata* and in a Telugu Epic**

The article is dedicated to the popular story of “the miracle of endless clothes”. It is described in the book of Sabha how the rivals of the main heroes the Kauravas attempted to disrobe the

spouse of the Pandavas Draupadi. The result of research is the emergence of God of law Dharma as an advocate of Draupadi, the relation of Dharma and clothes. The fact that the author of the *Andhramahabharata*, Nannaya Bhattudu, adopted these ancient models into a medieval literary work composed in the Telugu language stresses its importance.

*Key words:* Draupadī, violence towards a heroine, Dharma god, clothes in Indian epic, *Mahābhārata*, *Andhramahābhārata*.

О.М. Чунакова

## Неопубликованный согдийский документ из Сериндийского фонда ИВР РАН

В статье рассматривается ранее не публиковавшийся согдийский документ SI 5396 Сериндийского фонда ИВР РАН, содержащий транскрипцию двух парфянских манихейских гимнов. Эти гимны входят в состав двух циклов псалмов, приписываемых самому Мани. Согдийский документ SI 5396 является уникальным, поскольку представляет собой исключительно красиво написанный фрагмент, содержит отрывки двух парфянских гимнов практически без лагун, позволяет уточнить чтение других списков, а также имеет глоссы, которые свидетельствуют о том, что пользователь этой рукописи был человеком образованным и знающим парфянскую грамматику. Приводятся транслитерация и перевод гимнов.

*Ключевые слова:* манихейские рукописи, согдийский язык, парфянские гимны, манихейские псалмы, Сериндийский фонд ИВР РАН.

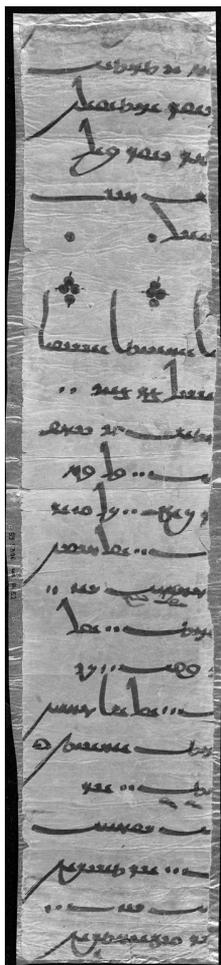
В отделе рукописей ИВР РАН хранятся сотни документов на среднеиранских языках, в том числе согдийском. Большая часть согдийских документов, а именно 142, манихейских и буддийских по содержанию, была в 1980 г. издана А.Н. Рагозой (Рагоза 1980). Однако в отделе имеется еще несколько неопубликованных согдийских рукописей, в том числе документ SI 5396, происходящий из коллекции консула в Урумчи Н.Н. Кроткова (1869–1919).

Этот документ написан на обороте китайского свитка, Verso (ил. 1), и представляет собой узкую полосу светло-коричневой бумаги длиной 50,2 см и шириной 10,1 см. Судя по тому, что в начале строк недостает всего по 3–4 знака, свиток справа был обрезан: возможно, свиток с этой стороны был поврежден (например, при хранении в свернутом виде), и его немного «подровняли».

Фрагмент содержит 23 строки, первая размыта, и на ней различимы следы лишь нескольких знаков; различима также верхняя часть одного знака (δ) несохранившейся 24-й строки. Следов разлиновки нет, не видны также места склейки: возможно, след склейки — первая размытая строка. На строке в среднем до 12 знаков, расстояние между строками — 1,7–2 см.

Китайская сторона свитка, Recto (ил. 2), включает 26 столбцов по 9 знаков в каждом, и из расположения китайского текста видно, что первоначально лист бумаги был гораздо больше (для стороны Recto — длиннее) и перед использованием для записи на обороте лист предварительно был разрезан на узкие полосы.

Документ написан черной тушью очень красивым, крупным, четким и ясным почерком, называемым «письмом сутр», с подъемом конечного элемента некоторых знаков. Судя по внешнему виду, он написан не для личного пользования, а для служебных целей, и предназначен для сохранения в монастыре или другом общественном заведении.

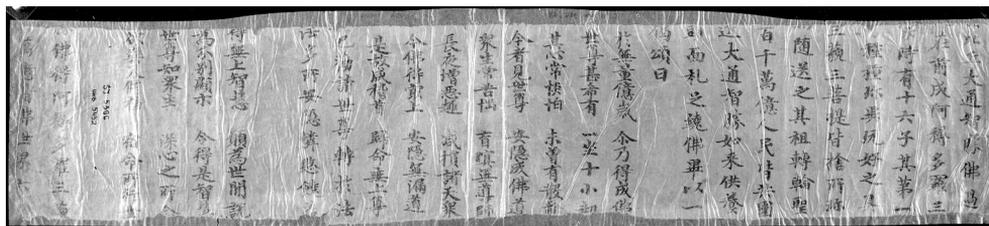


Ил. 1.  
(SI 5396 Verso)

Первые шесть строк документа не имеют знаков препинания и заканчиваются двумя точками, заполняющими шестую строку. Следующие строки отделены от этой части двумя знаками в виде ромба, образованного четырьмя жирными точками. В этой части имеются знаки препинания в виде двух точек, т.е. даже внешний вид двух частей фрагмента свидетельствует о том, что это разные тексты.

Прочтение фрагментов показало, что эти тексты, написанные согдийским письмом, являются транскрипцией двух манихейских парфяnskих гимнов. Дело в том, что манихейские рукописи из Восточного Туркестана, датируемые VII–IX вв., переписывались согдийцами, населявшими регион в это время. Некоторые из дошедших до нас рукописей написаны манихейским шрифтом на среднеперсидском и парфянском языках, которые были языками церкви, а некоторые, необходимые для литургии, транскрибировались местным населением согдийскими буквами.

Отрывки из двух этих гимнов известны по нескольким плохо сохранившимся фрагментам Берлинского Турфанского собрания. Так, в парфянском фрагменте М 790 фразы,



Ил. 2.  
(SI 5396 Recto)

соответствующие заключительным словам первого из рассматриваемых гимнов, читаются на строках V 13–16, а соответствующие начальным словам второго — на строках V 17–18. Соответствующие строки второго гимна, в переводе на среднеперсидский, сохранились во фрагменте M 379b (A 9–15 и B 1–4). Имеется перевод второго гимна со среднеперсидского на согдийский язык, он представлен фрагментом So 14570 (R 8–15). Единичные слова и фразы из второго гимна можно прочитать в написанных манихейским шрифтом парфянских фрагментах M 895e R и M 608b R. Согдийская транскрипция соответствующих строк двух парфянских гимнов имеется во фрагментах Ch/U 6546 + (V 5–8 и 9–19), второго — в Ch/So 20501 (V 1–6). Согдийские транскрипции парфянских гимнов представлены свитками, остальные версии — листами кодексов. Чтения указанных фрагментов опубликованы Д. Деркин-Майстерэрнстом и Э. Морано в работе “Mani’s Psalms” (Durkin-Meisterernst, Morano 2010: 112–118).

Далее слова из этих гимнов будут приводиться на парфянском, языке оригинала: в согдийской транскрипции, с учетом особенностей восточноиранской фонетики, глухие и звонкие смычные передаются, в зависимости от позиции, глухими или звонкими щелевыми, фарингальная щелевая — увулярной щелевой; соответственно, в согдийском тексте парфянское имя существительное *'frywn* (*āfrīwan*) («хвала») выписано как *'βrywn*, глагол *'fryd* (*āfrīd*) («восхвалил») как *'βryd*, имя *bwn* (*bun*) («основа») как *pwn*, имя *dstn* («могущий», «умелый») как *tst'n* (причем с долгим «алифом» во втором слог) и т.д.

Издатели «Псалмов Мани», Д. Деркин-Майстерэрнст и Э. Морано, установили, что первый текст содержит заключительные строки гимна из цикла *qšudagān āfrīwan* (предположительно, «хвалебный гимн малым»), второй — начальные строки гимна цикла *wuzurgān āfrīwan* («хвалебный гимн великим»). Принято считать, что эти гимны входят в состав двух циклов псалмов, написанных изначально самим Мани на сирийском языке (Henning 1943: 217; Sundermann 1985: 594).

Согдийский фрагмент Центральноазиатского фонда имеет сходство с согдийским фрагментом Ch/U 6546+ V, но у него есть свои особенности, и потому он представляет немалый интерес. Прежде всего, он отлично сохранился и позволяет восполнить лакуны и уточнить чтение берлинских фрагментов: это касается, в частности, несохранившегося в других версиях имени *tstn* («могущий», «умелый») (стк. 2) и четко выписанного имени *bwn* («основа») (стк. 15), искажение которого в других фрагментах повлекло за собой излишне усложненную реконструкцию строки (см. Durkin-Meisterernst, Morano 2010: 119; Morano 2014: 89).

Кроме того, в представленном согдийском документе имеются две согдийские глоссы, сделанные другим, очень небрежным почерком. Насколько можно разобрать, первая глосса под строкой 13, под именем *šhr'n*, читается как *'t 'br*, что означает «до 'br», т.е. до строки, начинающейся с парфянского предлога «относительно, о».

Вторая глосса под строкой 18, под глаголом *'bdyšt*, может читаться как указательное местоимение *'wɪw* «это». Слова, которые заключены между этими согдийскими пометками, имеются во всех рукописях и читаются следующим образом: (13–18) *šhr'n r'z •• ('bgw)st •• 'wd bwn •• ky ('st) •• 'wd 'c šhr'n (ngw)st 'hynd • ('bdyšt)* «миров тайну раскрыл и основу, которая (есть). И от миров (спрятанные) • (объяснил)». Глагол *(ngw)st 'hynd* («спрятанные»), выраженный страдательным причастием прошедшего времени и глагольной связкой 3 лица множественного числа, показывает, что эта фраза — либо относительное придаточное предложение, в котором пропущено относительное местоимение, либо простое предложение, в котором пропущено подлежащее — имя существительное во множественном числе. На это обратили внимание издатели «Псалмов Мани» (Durkin-Meisterernst, Morano 2010: 119, примеч. 184) и, похоже, сам переписчик этого согдийского фрагмента: во всяком случае, в конце 17-й строки, после данного глагола он поставил особый знак в виде кружка с точкой (в зороастрийских рукописях подобным знаком переписчик отмечал то место, на котором он прервал переписывание). Возможно, пользователь этого свитка, обладающий некрасивым почерком, тоже понимал, что эта фраза дефектна, и выделил ее, чтобы при последующем копировании она не попала в следующий список или не была произнесена при прочтении вслух. Понимать эту согдийскую глоссу, написанную под исправленным словом *šhr'n* («миры») как указание на верное его написание, мешает то, что данное имя встречается уже на строке 16, а не только на 18-й с предлогом *'br*, на которую эта глосса указывает.

### Транслитерация и перевод фрагмента SI 5396<sup>1</sup>

1 ] (2–3) (xwδ) k ('myδ) (rwz'n) <sup>2</sup> .....d k'myd rwc'n	1 ] (желает) (ежедневно).
2 ] 'γ ny tst'n ... 'g ny dstn <sup>3</sup>	2 ] Если не может
3 ] (1) y'wr 'st'w'dn (ws) y'wr 'st'w'dn	3 ] (много) раз восхвалять,
4 ] (x)r y'wr p'δ ...hr(y) y'wr p'd	4 ] ... (три) раза еже-
5 ] (k) xyβ ... (rwc'g) hyb	5 ] (дневно) пусть
6 ] yn'yδ ° ° (fr)ynyd ° °	6 ] восхваляет.
(ϙ)                    ϙ                    ϙ	(ϙ)                    ϙ                    ϙ
7 ] (n) ''x'ynt ''βrywn (umyn) 'hynd 'frywn	7 ] (Эти) («суть») восхваления,
8 ] 'βryδ mr m'ny •• ... 'fryd mr m'ny ••	8 ] (которые) произнес Мар Мани,

<sup>1</sup> В нумерованных строках фрагмента дается транслитерация текста SI 5396, под ней — транслитерация соответствующего парфянского текста из названных рукописей (Durkin-Meisterernst, Morano 2010: 112–118). В круглые скобки заключены начальные слова или буквы, отсутствующие в SI 5396. Цифры в круглых скобках означают количество плохо различимых знаков. В русском переводе в круглые скобки заключены вставные слова.

<sup>2</sup> Вставка строки по Mss. M 790 V 13–14 и Ch/U 6546 +V 5–6 (Durkin-Meisterernst, Morano 2010: 112).

<sup>3</sup> Имя отсутствует во всех остальных рукописях.

9 ](š)t'k cy yušw (fryš)tg cy yušw	9 ] (посланник) Иисуса
10 ](v) •• pδ py (mšyh)'v •• pd bg	10 ] (Мессии), по богов
11 ](r) k'm •• kδ wz-'r (pydr) k'm •• kd wzr	11 ] (отца) воле, когда вели-
12 ](t) •• 'wδ xrwyn (gyft) •• 'wd hrwyn	12 ] (чие) и всех
13 ] šxr'n <sup>4</sup> r'z •• šhr'n r'z ••	13 ] миров тайну
14 ](1)st •• 'wδ (bgw)st •• 'wd	14 ] (раскрыл) и
15 ](1) pwn •• ky ... bwn •• ky	15 ] основу, которая
16 ](1) •• 'wδ 'c šxr'n (st) •• 'wd 'c šhr'n	16 ] (есть). И от миров
17 ]st 'x'ynt <sup>5</sup> (ngw)st 'hynd •	17 ] (спрятанные) («суть»)
18 ](1)t <sup>6</sup> •• 'βr (bdyš)t •• 'br	18 ] (объяснил). Относительно
19 ](n) rwšn'n (šhr)'n rwšn'n	19 ] (миров) светлых
20 ](1) •• 'βr t'ryk'n (r'z) •• 'br t'ryg'n	20 ] (тайну), относительно темных
21 ](n) r'z- <sup>7</sup> •• (šhr)'n r'z- ' ••	21 ] (миров) тайну,
22 ](β)r wym'yxtk'n 'br wmyxtg'n	22 ] относительно смешанных
23 ] ..... (šhr'n wrdyšn nm'd) <sup>8</sup>	23 ] ..... (миров превращения показал).

Таким образом, согдийский документ SI 5396 из Сериндийского фонда ИВР РАН является уникальным, поскольку представляет собой исключительно красиво написанный фрагмент, содержит отрывки двух парфянских гимнов практически без лакунов, позволяет уточнить чтение других списков, а также имеет глоссы, которые свидетельствуют о том, что пользователь этой рукописи был человеком образованным и знающим парфянскую грамматику.

### Сокращения

BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies

### Литература

Рагоза 1980 — Рагоза А.Н. Согдийские фрагменты Центральноазиатского фонда собрания Института востоковедения. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы.

<sup>4</sup> Под именем согдийская глосса: 't βr «к 'br».

<sup>5</sup> Особый знак, которым переписчик выделил написанную строку.

<sup>6</sup> Под глаголом согдийская глосса: 'wllw «это».

<sup>7</sup> Удлиненный «'», очевидно для заполнения строки.

<sup>8</sup> Вставка по Mss. Ch/U 6546 V 19–20 (Durkin-Meisterernst, Morano 2010: 118).

- Durkin-Meisterernst, Morano 2010 — *Durkin-Meisterernst, Desmond and Morano, Enrico. Mani's Psalms. Middle Persian, Parthian and Sogdian Texts in the Turfan Collection*. Turnhout (Berliner Turfantexte 27).
- Henning 1943 — *Henning, Walter Bruno*. Annotations to Mr. Tsui's Translation // *BSOAS*, 11, 216–219.
- Morano 2014 — *Morano, Enrico*. Some Aspects of the Translation into Iranian Languages of the Works by Mani // *Vom Aramäischen zum Alttürkischen. Fragen zur Übersetzung von manichäischen Texten. Vorträge des Göttinger Symposiums vom 29/30 September 2011*. Herausg. von Jens Peter Laut und Klaus Röhrborn. De Gruyter, 85–91.
- Sundermann 1985 — *Sundermann, Werner*. *Āfurišn*. *Encyclopaedia Iranica*. London; Boston; Henley: Routledge & Kegan Paul. Vol. I, 593–594.

## References

- Ragoza 1980 — Ragoza A.N. *Sogdiiskie fragmenty central'noaziatskogo sobraniia Instituta vostokovedeniia* [Sogdian fragments of the Central Asian fund of the Institute of Oriental Studies collection]. Moscow: Nauka; Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury (in Russian).
- Durkin-Meisterernst, Morano 2010 — *Durkin-Meisterernst, Desmond and Morano, Enrico. Mani's Psalms. Middle Persian, Parthian and Sogdian Texts in the Turfan Collection*. Turnhout (Berliner Turfantexte 27) (in English).
- Henning 1943 — Henning, Walter Bruno. “Annotations to Mr. Tsui's Translation”. *BSOAS*, 11, 216–219 (in English).
- Morano 2014 — Morano Enrico. “Some Aspects of the Translation into Iranian Languages of the Works by Mani”. *Vom Aramäischen zum Alttürkischen. Fragen zur Übersetzung von manichäischen Texten. Vorträge des Göttinger Symposiums vom 29/30 September 2011*. Herausg. von Jens Peter Laut und Klaus Röhrborn. De Gruyter, 85–91 (in English).
- Sundermann 1985 — Sundermann, Werner. *Āfurišn*. *Encyclopaedia Iranica*. London; Boston; Henley: Routledge & Kegan Paul, I, 593–594 (in English).

## Summary

O.M. Chunakova

### **An Unpublished Sogdian Document SI 5396 from the Serindian Fund of the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences**

The article deals with a previously unpublished Sogdian document SI 5396 from the Serindian Fund of the IOM, RAS, containing the Sogdian transcription of two Parthian Manichaean hymns. These hymns are parts of two cycles of the psalms attributed to Mani. The Sogdian document SI 5396 is unique because it is a very beautifully written text containing fragments of two Parthian hymns, which have virtually no gaps. It is important as it clarifies the reading of other manuscripts and has glosses which show that the user of this document was an educated man, who knew Parthian grammar. The article contains a transliteration and translation of the hymns.

К.Г. Маранджян

## «Детские вопросы» («Додзимон») японского конфуцианского мыслителя Ито Дзинся

В статье рассказывается о сочинении японского конфуцианского мыслителя Ито Дзинся «Детские вопросы» («Додзимон»), в котором в форме вопросов и ответов представлены в сжатой форме основные положения его учения. Особое внимание уделено проблеме «классических книг», выбор которых определял принадлежность к той или иной конфуцианской традиции. К статье приложен перевод начальных семи вопросов текста, посвященных именно этой проблематике.

*Ключевые слова:* японское конфуцианство, Ито Дзинсай, «Детские вопросы», «Додзимон», классические книги.

Ито Дзинсай (1627–1705) относится к числу наиболее значительных конфуцианских мыслителей эпохи Токугава (1603–1868). Среди его трудов более всего известны «Комментарий к „Лунь юя“» в десяти частях («Ронго коги» 論語古義), «Комментарии к „Мэн-цзы“» в семи частях («Моси коги» 孟子古儀), «Комментарии к двадцати важным терминам из „Лунь юя“ и „Мэн-цзы“» в двух частях («Гомо дзиги» 語孟字義) и «Детские вопросы» («Додзимон» 童子問). «Детские вопросы» (1673), написанные в форме вопросов и ответов, охватывающих самые разные темы, в сущности излагают в популярной форме основные идеи и взгляды самого ученого, а потому представляют большой интерес для исследователей, получающих возможность составить общее представление о концепции «школы древнего конфуцианства» («когаку»), одним из создателей которой был Ито Дзинсай наряду с такими мыслителями, как Ямага Соко (1622–1685) и Огю Сорай (1666–1728).

Название сочинения «Додзимон» можно перевести как «Детские вопросы», т.е. вопросы, заданные учителю его учениками. Однако такое объяснение недостаточно, поскольку для конфуцианской традиции определение «детский» использовалось в двух устойчивых сочетаниях.

С одной стороны, в классических текстах часто встречался бином «детское сердце» (ит. *tun синь* 童心), означавший, по определению А.И. Кобзева, «глупую инфантильность». При этом китайские комментаторы ссылаются на пассаж из «Цзо чжуани»: «Тогда Чжао-гуну было уже 19 лет, а он все еще как будто имел детское сердце». В тексте «Чжоу и» также присутствует понятие «детский взгляд на вещи», имеющее уничижительный смысл и подразумевающее «путь ничтожных людей» (Кобзев 2002: 137).

С другой стороны, в «Дао дэ цзине» неоднократно проводится мысль о тождестве высшей мудрости и детскости (параграфы 20, 28, 49). Сходная мысль есть в «Мэн-цзы», где великий человек «не утрачивает своего младенческого сердца» (4, 2, 12). Поэтому, например, китайский мыслитель Ван Янмин вслед за даосскими мудрецами использовал бином в позитивном, а не отрицательном значении: детское сердце рас-

смагривалось как атрибут высшей мудрости, поскольку человек от рождения наделен лучшими качествами. Поэтому само название трактата Ито Дзинсяя носит амбивалентный характер: это и «детские» вопросы несмышленных учеников, и в то же время это «наивные» вопросы, касающиеся самых важных и основополагающих положений конфуцианского учения, как его понимал Дзинсай. Таким образом, в заглавии трактата как бы работают обе составляющие традиционного понимания категории «детский».

Кроме того, нельзя упускать из виду, что название «Детские вопросы» указывало на жанровую принадлежность текста. Жанр «мондо» (問答 — «вопросы и ответы») весьма часто встречается в дальневосточной литературе, особенно в трактатах на религиозную и философскую тематику. Например, сочинение одного из современников Дзинсяя — неоконфуцианского мыслителя Накаэ Тодзю (1608–1648) — было озаглавлено «Окина мондо» («Диалоги со старцем», 1641). В этом нет ничего удивительного, поскольку изложение мыслей в виде ответов на конкретные вопросы наиболее удобно для восприятия и является широко распространенным риторическим приемом. Ранние образцы японских текстов в форме «мондо» встречаются уже в первой японской поэтической антологии «Манъёсю», в которой они выделены в особую группу «песен вопросов и ответов», или песен-диалогов (Манъёсю 1971: 29). Впрочем, типологически песни «мондо», безусловно, связаны с более древней группой песен «сомон-но ута», или «аигикоэ-но ута», т.е. песен-перекличек.

С другой стороны, для традиции, где знание передается непосредственно от учителя к ученику, характерен не столько диалог двух равных собеседников, сколько ответы (учителя) на вопросы (ученика). Сочинения в жанре «мондо» встречаются, к примеру, и в буддийской (особенно в дзэн), и в конфуцианской традиции. Достаточно только вспомнить, что одна из канонических конфуцианских книг «Лунь юй» записана как беседы и речения Конфуция, предназначенные для его учеников.

Несмотря на то что в заглавии «Додзимон» содержится только один из иероглифов биннома «мондо» — иероглиф «мон» («вопросы»), структура сочинения и его содержание не оставляют никаких сомнений по поводу его жанровой принадлежности.

Существует и еще одно объяснение происхождения названия текста. Его сформулировал сам Дзинсай во Введении к «Додзимону», где он прямо говорит, что дал название своей книге по аналогии с произведениями двух сунских неоконфуцианцев — Оуян Сю и Фу Ханьциня — авторов «Детских вопросов к И цзину» («Итунцзывэнь» 易童子問) и «Детских вопросов к Ши цзину» («Шитунцзывэнь» 詩童子問). Ассоциативная связь сочинения японского ученого с текстами сунских ученых не только отсылала читателя к более широкому контексту дальневосточной, и в первую очередь, конечно, китайской конфуцианской традиции, но и свидетельствовала о понимании единства интеллектуального пространства конфуцианства, независимо от национальных границ. Отсылка к трудам китайских неоконфуцианцев подчеркивает «включенность» Дзинсяя в поле неоконфуцианской мысли, говорит об осознаваемой им преемственности и внутренней связи с его китайскими предшественниками, традиционно относимых к «неоконфуцианскому» направлению мысли.

Во введении к «Додзимону» Дзинсай объясняет, что в этом трактате собраны вопросы его учеников и ответы на них. Судя по сохранившимся сведениям о нравах, царивших в его школе, где студенты могли свободно делиться своими сомнениями и размышлениями, «Додзимон» должен фиксировать реальные вопросы и ответы. Однако не стоит пренебрегать возможностью авторского вымысла, когда наиболее актуальные, с точки зрения Дзинсяя, проблемы могли быть сформулированы как острые вопросы его учеников. Другими словами, возможно, что реальные ученики зада-

вали совсем иные вопросы, а Дзинсай собрал воедино ряд тех вопросов, ответы на которые, по его мнению, имели ключевой характер и были сопряжены с проблемами того периода. Причем здесь опять возникает вопрос об объективности многих положений. Например, многочисленность вопросов о соотношении буддизма (в основном речь идет конкретно о дзэн-буддизме) и конфуцианства можно объяснить либо реальной актуальностью проблемы для конца XVII в., либо «индивидуальной» актуальностью этого вопроса лично для Дзинсяя, бывшего адептом дзэн до того, как он сделал выбор в пользу конфуцианства.

Созданные в последние годы жизни Дзинсяя «Детские вопросы» составляют 189 параграфов, объединенных в три свитка (*маки*). Текст построен в форме ответов на вопросы молодых учеников. Ранее ученым уже были написаны комментарии к «Мэн-цзы» и «Лунь юю», где он представил собственное толкование их идей и дал критику концепции Чжу Си, а в этом сочинении мыслитель в систематическом виде изложил суть своего понимания учения Конфуция. Оригинал был написан на *камбуне*, разметку текста сделал старший сын мыслителя. Существует несколько текстов, для издания был выбран текст, датированный 1707 г. и отредактированный сыном Ито по имени Тогай.

«Детские вопросы» открываются предисловием, принадлежащим кисти Ито Тогай, и введением, написанным самим Дзинсяем. Ниже приводится полный текст введения.

*В былые годы я заблуждался. По совету друзей я распахнул ворота своего дома, и моими собеседниками стали люди, стремящиеся к наукам. С тех пор прошло много дней, когда мужи с четырех сторон света приходят учиться и не перестают спрашивать меня о дао. Иной раз я могу исчерпывающе ответить им, рассмотрев вопрос с двух противоположных сторон<sup>1</sup>, но многие ученики привыкли к тому, что слышали раньше, они скованы сложившимися взглядами и не понимают учение основополагающей школы Конфуция и Мэн-цзы. Если учение не высокопарно, то оно не приносит им удовольствия, если не диковинно, то не радует, они не любят обычное и обожают все новое, отказываются от того, что лежит рядом, и берут то, что далеко<sup>2</sup>. Меня это очень печалит! Соберу все свои несовершенные слова и с их помощью отвечу на заданные мне вопросы, разясняя им истинную традицию мудрецов из Лу и Цзоу<sup>3</sup>. Я преисполнен решимости осуществить это. У сунских ученых Оуян Сю<sup>4</sup> и Фу Ханьцин<sup>5</sup> есть [сочинения] «Детские вопросы» к И цзину и к Шу цзину. Я тоже озаглавил свою книгу «Детские вопросы». В сущности, такое название ясно дает понять, что книга предназначена не для великих ученых мужей.*

*6-й год эры Гэнроку (1693), 16-й день десятой луны (т.е. 13 ноября), Лоян<sup>6</sup>, с почтением написал Ито Итэй Гэнсукэ.*

<sup>1</sup> Здесь скрытая цитата из «Лунь юя», 9, 8. Весь пассаж таков: «Учитель сказал: „Разве я обладаю знаниями?! Нет, я не обладаю знаниями. Но если простой человек задает мне вопрос, о котором я ничего не знаю, то я могу исчерпывающе ответить ему, рассмотрев этот вопрос с двух противоположных сторон”» (Классическое конфуцианство 2000: I, 140).

<sup>2</sup> Здесь скрытая цитата из «Мэн-цзы» (4, ч. 1, 11), В переводе П.С. Попова она звучит так: «Истинный путь возле нас, а мы ищем его в том, что далеко; служение ему легко, а мы ищем его в том, что трудно» (Конфуцианское «Четверокнижие» 2004: 316). Эта сентенция в редакции Ито Дзинсяя часто повторяется в тексте «Додзимаона» и явно относится к числу его излюбленных изречений.

<sup>3</sup> Эти два владения были родиной Конфуция и Мэн-цзы.

<sup>4</sup> Оуян Сю (1107–1072) — конфуцианский ученый эпохи Северная Сун, политик, литератор, историк. Среди прочего автор сочинения «Детские вопросы к И цзину», в котором в форме беседы с подростком в доступной форме толкуется текст «И цзина».

<sup>5</sup> Фу Гуан (Ханьцин) — ученый эпохи Южная Сун, один из учеников Чжу Си. В числе его сочинений есть произведение «Детские вопросы к Ши цзину», в котором толковались комментарии Чжу Си к этой китайской канонической книге.

<sup>6</sup> По аналогии с древней китайской столицей в Японии так поэтично называли Киото.

Структура «Додзимона» продуманна и логична, все вопросы связаны друг с другом и объединены сквозными темами, которые последовательно переходят одна в другую. «Неслучайность» композиции, содержательное единство текста, как отмечает известный японский исследователь и комментатор произведений Ито Дзинся Симицу Сигэру, принципиально отличает его «Детские вопросы» от их китайских прототипов, авторы которых должны были следовать логике комментируемых ими канонических текстов (Кинсэй сисока бунсю 1966: 37). Хотя «Додзимон» скомпонован как ответы на спонтанно возникающие вопросы учеников, сама последовательность вопросов позволяет четко выделить несколько основных тем, усвоение которых, по мнению Дзинся, позволяет человеку ухватить самую суть конфуцианского учения. Перед читателем словно бы разворачивается огромный свиток, все части которого составляют неотъемлемые элементы единого текста, из которого невозможно изъять или переставить местами отдельные фрагменты. Конечно, любая книга, а не только дальневосточная, составляет единое целое, но ведь европейскую книгу читателю позволено читать выборочно — некоторые страницы или главы. Книга в форме свитка рассчитана на иное восприятие, в ней любой кусок текста прочно связан с предыдущим и последующим фрагментами, и любое изъятие текста нарушает его единство.

«Додзимон» состоит из трех частей-*маки*, в которых содержится 189 вопросов и ответов. В первой части — 59 вопросов, во второй — 77, в третьей — 53.

Первая часть открывается блоком вопросов, посвященных значимости двух классических конфуцианских текстов — «Лунь юя» и «Мэн-цзы». Именно на этом блоке мы и сосредоточим наше внимание и предложим вниманию читателей его перевод.

Эта тема варьируется в семи различных пассажах. В первом из них говорится, что смысл учения заключен в двух этих текстах и «если кто-то хочет узнать о том, что думает сам Дзинсай, достаточно прочесть эти две книги» (1.1). «Читатели „Лунь юя“ и „Мэн-цзы“, подобно новичкам, не смогут хорошо уяснить сам текст, отказавшись от комментариев к нему». А вот после того как они постигнут «Сводные комментарии» и «Постатейные и пофразовые комментарии»<sup>7</sup> (причем речь идет о вполне конкретных комментариях Чжу Си), они смогут отказаться от комментариев и непосредственно обратиться к самому тексту канонов, тогда их постигнет озарение, и они пробудятся ото сна (1.2). Влияние «Лунь юя» распространяется до самых отдаленных концов света, а сам текст является эталоном, он передается в десяти тысячах поколений и не имеет недостатков. Однако — увы! — люди этого не осознают (1.3). В следующем пассаже, где сравниваются «труднопостижимые» даосские и буддийские сочинения с доступным для восприятия «Лунь юем», Дзинсай недвусмысленно уподобляет простоту истине (正理), а сложность — лжи (邪說). Здесь же впервые поднимается тема соотношения «Лунь юя» и «Шестикнижия», и автор, ссылаясь на авторитет столь сильно уважаемого им Чэн И (1033–1107), приводит его слова: «Если вы уже изучили „Лунь юя“ и „Мэн-цзы“, то можно не изучать „Шестикнижие“, все и так понятно». Этот пассаж относится к числу программных, и Дзинсай не единожды дословно воспроизводит его в тексте «Додзимона» (1.4). Рассуждая о том, что люди трудное для восприятия и осуществления порой принимают за высшую истину, ученый провозглашает «Лунь юя» самой важной книгой в мире и утверждает, что появившаяся следом за ним книга «Мэн цзы» разъясняет слова Конфуция и ее можно рассматривать как комментарий (義疏) к его речениям (1.5). Затем он вновь возвращается к теме соотношения «Лунь юя» и «Шестикнижия» (1.6). Напоследок Дзинсай подробно останавливается на роли «Мэн-цзы». Он пишет, что «комментарий — это

<sup>7</sup> Речь идет о комментариях Чжу Си к «Четверокнижию», точнее о «Сводных комментариях к „Лунь юя“ и „Мэн-цзы“» и «Постатейных и пофразовых комментариях к „Да сюэ“ и „Чжун юню“».

средство для постижения канона. И если не проштудировать „Мэн-цзы“, то невозможно постичь смысл „Лунь юя“». Он уподобляет «Мэн-цзы» парому, с помощью которого можно преодолеть «Лунь юя», оговаривая, что последний только предлагает способы совершенствования гуманности, справедливости, ритуала и мудрости, но не поясняет значения самих этих категорий, в то время как «Мэн-цзы» берет эту часть работы на себя, мотивируя такую необходимость большей временной дистанцированностью от эпохи совершенных мудрецов (1.7).

Таково вкратце содержание первого смыслового блока, открывающего трактат «Детские вопросы». Самое главное в нем — выбор конкретных канонических книг из корпуса конфуцианской классики. Хотя конфуцианство было известно в Японии с давних времен, но широкую популярность в мире учености оно приобрело именно в эпоху Токугава, когда в стране стали появляться частные школы, создававшиеся вокруг известных конфуцианских мыслителей. До XVII в. привилегией издания конфуцианских текстов обладал только узкий круг лиц, в основном из семьи Киёвара. Издаваемые ими тексты были в ханьской или танской редакции. После прихода к власти сёгуна Иэясу ситуация изменилась, когда, к примеру, один из патриархов японского конфуцианства Хаяси Радзан (1583–1657) нарушил существовавшую традицию и в обход дома Киёвара издал «Четверокнижие» и «Пятикнижие» с сунскими комментариями (Minamoto 1979: 382).

Большинство современников Дзинсай вслед за Чжу Си первостепенное значение придавали «Четверокнижию»<sup>8</sup>. Заслуга выделения именно «Да сюэ», «Чжун юна», «Лунь юя» и «Мэн-цзы» в единое «Четверокнижие» принадлежит Чжу Си. Подобный выбор текстов был продиктован тем, что они «просты, непосредственны и кратки», другими словами, что они наиболее доступны для восприятия. Причем эти тексты, в свою очередь, должны постигаться в определенной последовательности. Как пишет сам Чжу Си, «надо начинать с „Да сюэ“, затем переходить к „Лунь юя“, затем к „Мэн-цзы“ и потом к „Чжун юню“, поскольку „Да сюэ“ понять легко, а „Чжун юн“ — сложно» (Gardner 1989: 157). С этого момента «Четверокнижие» пришло на смену Пятикнижию<sup>9</sup>. По мнению Чжу Си, только освоив четыре канонических текста, можно было переходить к чтению «Пятикнижия» и исторических сочинений.

Помимо доступности для восприятия значимость трактата «Да сюэ» определялась еще одной особенностью: в нем постулировалось единство между двумя сферами человеческой деятельности — «совершенствованием себя» и «управлением людьми» (или, говоря современным языком, моралью и политикой). Поэтому с содержательной точки зрения освоение конфуцианской учености надлежало начинать с этого текста, дающего точные ориентиры на пути постижения конфуцианского учения.

О роли «Да сюэ» весьма красноречиво свидетельствуют слова Фудзивара Сэйка (1561–1619), который в сочинении «Дайгаку ёряку» («Резюме „Да сюэ“») пишет: «Если человек выучил эту книгу наизусть, ему не понадобится читать сотни, тысячи и десятки тысяч томов. Без этой книги не может быть конфуцианства» (Boot 1982: 102). Клишированная риторика этой фразы очень напоминает слова, которые почти дословно повторяет Дзинсай применительно к «Лунь юю» и «Мэн-цзы».

В отличие от других японских авторов, Дзинсай опровергал точку зрения Чжу Си, приписывавшего «Да сюэ» кисти самого Конфуция. В небольшом тексте «Обсуждение того, что „Да сюэ“ не принадлежит Конфуцию» (Дайгаку-ни коси то исё бэн),

<sup>8</sup> В Китае в 1313 г. юаньский император Жэнь-цзун утвердил своим указом «Четверокнижие» в качестве основной программы государственных экзаменов и повелел считать комментарии Чжу Си нормативными и официальными. Эта практика продолжалась до 1905 г.

<sup>9</sup> Пятикнижие включало в себя «И цзин», «Ши цзин», «Шу цзин», «Ли цзи» и «Чунь-цю».

перевод которого дан в приложении к монографии Дж. Спэ, он приводит аргументы в пользу того, что «ясно как день, что „Да сюэ“ не является оригинальным сочинением Конфуция» (Spae 1948: 230). Дзинсай фактически выступал против главенствующей роли, которую Чжу Си придавал этому сочинению. Вместо этого Дзинсай выдвинул на первое по значимости место «Лунь юй», за которым следовал «Мэн-цзы».

Знаменательно и то, что, говоря о важности «Лунь юя» и «Мэн-цзы», автор рассматривает их не в рамках «Четверокнижия», как на том настаивал Чжу Си, а в соотношении с классическим «Шестикнижием» («Ши цзин», «Шу цзин», «Ли цзи», «И цзин», «Чунь цю» и «Юэ цзин»). В самом выборе канонических книг видна идеологическая направленность Дзинсая. Заметим попутно, что, аргументируя свою позицию, Дзинсай апеллирует к авторитету неоконфуцианского ученого Чэн И, стоявшего у истоков школы Чэн-Чжу, или «ли сюэ» («учение о принципе»). Это обстоятельство очень важно, поскольку имя этого китайского ученого довольно часто мелькает на страницах «Додзимона», Дзинсай нередко подкрепляет свои выводы цитатами именно из его работ и, напротив, не часто напрямую ссылается на Чжу Си. При этом большинство исследователей называют Дзинсая основоположником «школы древнего конфуцианства» («когаку»), традиционно противопоставляемой чжусианскому учению. Конечно, частое цитирование не является решающим аргументом при идейной атрибуции той или иной школы, однако оно играет роль маркера, отсылающего читателя к определенному сегменту интеллектуального поля. Однако отказ от признания канонической роли «Четверокнижия» в чжусианском ключе и ориентация на Чэн И позволяют нам рассматривать его учение в более широкой интеллектуальной перспективе, не ограниченной только рамками чжусианства или «школы древнего конфуцианства».

## «Детские вопросы» («Додзимон») <sup>10</sup>

### Маки 1

1. Один юноша спросил:

— Покорнейше вопрошаю. Я слышал, что вы разъясняете, как правильно истолковывать учение Конфуция и Мэн-цзы, и обучаете учеников. Я не так давно пришел в вашу школу, да и способности у меня посредственные. К тому же все, что я ранее слышал, уже улеглось в моей голове, а учение Конфуция и Мэн-цзы, напротив, вызывает удивление и сомнения. Не могли бы вы объяснить это?

Я ответил на это так:

— Правильное толкование учения Конфуция и Мэн-цзы раскрывается в книгах «Лунь юй» и «Мэн-цзы», оно ясно, как красный и зеленый цвета, оно полностью, ничего не упуская, охватывает истину в Поднебесной, заключает в себе все то, что содержится во всех писаниях ученых ста школ. Если отклониться от него, то отойдешь от главного пути и вступишь на боковую дорогу. Если вы хотите узнать мою точку зрения, то для этого вам будет достаточно вдумчиво прочесть эти две книги. Сейчас для вас я раскрываю все свои знания, и хотя я говорю с вами абсолютно откровенно, сказанное мной не выходит за рамки этих двух книг. Когда вы проштудируете эти книги и освоите их, то даже если вы какое-то время будете жить вдалеке от меня, в другом месте, но если мы соберемся вместе в одном зале, нам будут понятны мысли друг друга, словно мы обсуждали эти темы все это время, и между нашими взглядами не будет никаких различий, как их нет между двумя половинками одной

<sup>10</sup> Перевод выполнен по: Кинсэй сисока бунсю 1966.

бирки. Будьте старательны и не ленитесь! Возможно, вам кажется, что я просто так взял эти две хорошо знакомые и доступные конфуцианские книги, и вы не понимаете, что они содержат глубокий смысл!

2. Юноша задал вопрос:

— Поистине [ваши слова] — драгоценное наставление. Издавна я усердно читал «Лунь юй» и «Мэн-цзы», внимательно изучал «Сводные комментарии»<sup>11</sup> и «Полное собрание сводных комментариев»<sup>12</sup> и комментарии и толкования других ученых. Эти две книги (т.е. «Лунь юй» и «Мэн-цзы». — *Примеч. пер.*) на самом деле необходимы каждый день, они очень искренние. Однако я про себя думаю: а нет ли кроме их изучения какого-нибудь другого, быстрого способа постичь Дао?

— Нет. В учении нужно стремиться к правильному, в деяниях — к зрелости. Нельзя ценить необычное и стремиться найти короткий путь. Если вода прибывает, то корабль плывет, если цветы отцветают, то поспевают плоды. Случается, что идешь верной дорогой, но не доходишь до нужного места, но не бывало еще такого, чтобы шли по неверному пути и дошли до цели. Из роста появляется цветок и дает плод<sup>13</sup> — всему свое время. Доверьтесь пониманию, которое придет само собой, а не стремитесь получить его от меня! Те, кто читают «Лунь юй» и «Мэн-цзы», если они только начинающие, то, полностью отказавшись от комментариев, они не смогут постичь этих книг. Если же вы уже усвоили сводные комментарии, то полностью откажитесь от комментариев, вдумчиво читайте только сами эти книги, и когда вы осознанно станете преклоняться перед этими текстами, тогда истинный смысл учения Конфуция и Мэн-цзы сам собой откроется вашим глазам и сердцу, так, словно вы пробудились после глубокого сна. Сомнения, которых вы не избежали сегодня, возникли из-за прочитанных комментариев. Истина в Поднебесной исчерпывающе дана в этих двух книгах. К этому больше нечего добавить. Не сомневайтесь в этом!

3. Попросили объяснить поподробнее.

— Вы знаете о пяти злаках. Когда спорят о том, что же самое вкусное на свете, то сходятся на пяти злаках. Хотя существуют прекрасные угощения из восьми блюд<sup>14</sup> и великолепный вкус сливок<sup>15</sup>, но их невозможно сравнить со злаками, которые можно есть всегда и которые никогда не приедаются. Не будь злаков, не было бы жизни. Хотя прекрасные угощения некоторое время и хороши на вкус, но если, любя их, есть их постоянно, это непременно принесет человеку вред. Именно поэтому раньше считали, что тот, кто любит экзотические блюда, обязательно болеет разными болезнями. «Лунь юй» по отношению к Дао занимает такое же положение, как самые лучшие злаки среди всех продуктов. Эта книга распространена меж четырех морей, она является собой образец, передается из поколения в поколение и не имеет изъянов. Печально лишь то, что люди этого не понимают.

4. Вопрос:

— Я думаю, не правда ли благодаря труднодостижимости и возвышенности обсуждаемых [тем] конфуцианские сочинения сунского и минского времени, равно как дзэнские и даосские трактаты, — это высшие проявления слова и сокровенного Дао?

<sup>11</sup> 四書集註. — «Сводные комментарии к „Четверокнижию“» Чжу Си. В данном случае речь идет о «Сводных комментариях» Чжу Си к «Лунь юю» и «Мэн-цзы».

<sup>12</sup> 四書大全. Составленное по указу минского императора Юнлэ (1403–1424) «Полное собрание сводных комментариев к „Четверокнижию“» включало в себя комментарии Чжу Си и других сунских конфуцианцев.

<sup>13</sup> Парафраз из «Лунь юя» (9, 22).

<sup>14</sup> Восемь разновидностей мясных блюд.

<sup>15</sup> Пользовавшийся популярностью среди буддийских монахов напиток, который, как они полагали, обладал лекарственным эффектом.

Мне кажется, что книги вроде «Лунь юя» очень заурядны и в них нет какого-то особого смысла. Что вы по этому поводу думаете?

— То, что сложно и необычно, что сразу трудно постичь, напротив, можно понять. А вот «Лунь юй» понять совсем непросто. Самые известные его высказывания кажутся неопределенными. Ложные теории легко доходят до человеческих сердец, а то, что кажется неопределенным, понять затруднительно. Когда что-то легко доходит до сердца, то люди невольно попадают в эту ловушку. Если вы не благородны и не гармоничны, не невозмутимы и не правдивы, то вы ни за что не сможете понять чудесную сущность «Лунь юя». Не поймет ее и тот, чьи природные данные однобоки, кто испытывает пристрастие ко всему необычному и тяготеет к возвышенному. Ныне же вы, отложив в сторону «Лунь юй» и «Мэн-цзы», стремитесь сразу достичь высшего Дао. Вы постепенно скатываетесь к ереси, от которой потом уже будет не спастись. Ни в коем случае не следует идти по стопам ученых мужей недавнего прошлого! В старину при династии Хань учреждали должность профессора — специалиста пяти классических канонов, а не профессора по «Лунь юю». Действительно, в такой книге, как «Лунь юй», высказывания просты, но смысл их глубок и значителен, поэтому даже китайцы не понимали, что в ней говорится об истине и Дао, что она обширна и огромна по охвату, что она высоко вздымается над шестью классическими книгами. Чэн И говорил: «Если вы изучите „Лунь юй“ и „Мэн-цзы“, то „Шестикнижие“ станет понятным и без изучения». Это знаменитые слова, справедливые и в древности, и сейчас. Итак, если слова искренни, смысл ясен, его легко понять и запомнить, значит, это истина. Если же слова сложные, смысл туманен, это трудно понять и запомнить — значит, это точно ложная теория. Если вы, обдумав мои слова, будете стремиться к истине, то в главной книге в Поднебесной вы ничего не упустите.

##### 5. Вопрос:

— До сих пор все считали, что «Лунь юй» прост для восприятия и смысл его доступен, люди не знали, что глубину и масштабность [этой книги] трудно постичь. Не могли бы вы еще раз поподробнее разъяснить это?

— «Лунь юй» с помощью придерживающегося середины правдивого<sup>16</sup> сознания совершенного мудреца говорит о срединном и правильном Дао. Поэтому только придерживающиеся середины правдивые люди могут его понять. Вы же думаете, что труднопостижимое и трудноосуществимое, возвышенное и недостижимое непременно есть высшее Дао, и не осознаете, что именно легко понятное и легко осуществимое, искреннее и простое и есть наивысшая и неизменная во многих поколениях в Поднебесной истина. Ибо все теории о труднопостижимом и трудноосуществимом, возвышенном и недоступном, по существу, ложные, еретические теории. А то, что легко для понимания и осуществления, то, что искренно и просто, есть Дао Яо и Шуня, есть основа, на которой зиждется обучение у Конфуция, есть суть книги «Лунь юй». В древности Конфуций окинул взором прошлое и настоящее, перечислил всех совершенных мудрецов, в особенности «следовал заветам Яо и Шуня, уважал законы Вэнь-вана и У-вана»<sup>17</sup>, отверг теории о труднопостижимом и трудноосуществимом, о безграничном, обширном, непознаваемом и неизмеримом, установил легкое для понимания и осуществления, неизменное в тысячах поколений Дао и благодаря этому выработал эталоны поведения для народа, передал их своим ученикам и возвестил их следующим поколениям. Поэтому «Лунь юй» — первая по значимости и исключительности книга во вселенной, и поэтому другого такого совершенного мудреца, как

<sup>16</sup> 大中至正.

<sup>17</sup> Цитата из «Чжун юна» (чжан 30).

Конфуций, не было с тех пор, как существуют люди, он далеко превосходил Яо и Шуя<sup>18</sup>. Книга «Мэн-цзы» следует за «Лунь юем» и разъясняет смысл речений Конфуция. Мэн-цзы говорит: «Путь Яо и Шуя — это и есть путь сыновней почтительности и любви к старшим братьям»<sup>19</sup>. Он отклонил теории о труднодостижимом и трудноосуществимом, о возвышенном и недостижимом, назвав их «превратными суждениями» и «бесчеловечными деяниями»<sup>20</sup>, решительно их отверг и провозгласил идею об исключительной важности гуманности и справедливости. «Мэн-цзы» не что иное, как толкование к «Лунь юю». Поэтому после того, как ученые действительно поймут это, они должны будут читать две книги — «Лунь юй» и «Мэн-цзы». В противном случае они будут недооценивать эти книги, хотя и будут комментировать каждый иероглиф, каждый параграф, толкуя их во всех мельчайших деталях, тонких, как шелковые нити, и часто — как плотный бычий волос. Разве смогут они тогда ценить и верить этим книгам? Все ученые прежних поколений считали «Лунь юй» просто ответами Конфуция на вопросы учеников и не понимали, что эта книга стоит выше «Шестикнижия». Именно по этой причине Дао в Поднебесной не понимается и не осуществляется<sup>21</sup>. Ученые должны уяснить это для себя!

#### 6. Вопрос:

— «Лунь юй» прост и легок для понимания, а «Шестикнижие» глубоко и трудно для чтения. А сейчас вы говорите, что истина «Лунь юя» высока и превосходит [истины] «Шестикнижия». Это непонятно. Что вы на это скажете?

— Чэн И говорил: «Если вы изучите „Лунь юй“ и „Мэн-цзы“, то „Шестикнижие“ станет понятным и без изучения». Дао «Шестикнижия» правдиво и понятно, оно содержит Дао норм человеческих отношений для многих тысяч поколений. После того как «Лунь юй» и «Мэн-цзы» освоены, есть смысл изучать «Шестикнижие». В противном случае «Шестикнижие» будет похоже на пустой сосуд, которым никто сегодня не пользуется. Или на ритуальные сосуды эпохи Трех династий, которые можно было поставить на столик, но нельзя было использовать каждый день. Поэтому, когда ученые следующих эпох комментировали «И цзин» и «Чунь цю», их разъяснения были заумными и устаревшими, они не соответствовали повседневному человеческим отношениям. То же самое касается и комментариев к «Шу цзину» и «Ши цзину». Только комментарий Чэн И к «И цзину» намного превосходит все остальные комментарии. То, что со времен Трех династий его комментарии получили славу прекрасной книги, связано с тем, что он исходит из «Лунь юя» и «Мэн-цзы». Таковы объяснения того, почему «Лунь юй» стоит много выше «Шестикнижия».

#### 7. Вопрос:

— Учитель, вы сказали, что «Мэн-цзы» — это комментарий к «Лунь юю». В таком случае, если ученики будут читать только «Лунь юй» и не будут читать «Мэн-цзы», то и вреда, наверно, от этого не будет?

— Отнюдь. Комментарий призван помогать понять канонический текст. Если ученые не прочтут внимательно «Мэн-цзы», они ни за что не смогут постичь подлинный смысл «Лунь юя». Ведь «Мэн-цзы» своего рода лодка для переправы. «Лунь юй» говорит только о том, как совершенствовать гуманность, долг, ритуал и мудрость, но не разъясняет их смысла. Во времена Мэн-цзы совершенномудрые уже принадлежали древности, Дао находилось в застое, подлинный смысл был извращен. Поэтому Мэн-цзы усердно разъяснял и разбирал для ученых смысл книги, толковал ее положения,

<sup>18</sup> В одной фразе здесь цитируются фрагменты из разных параграфов «Мэн-цзы», 2,1, 25 и 26.

<sup>19</sup> «Мэн-цзы», 6, ч. 2, 2, 4.

<sup>20</sup> «Мэн-цзы», 3, ч. 2, 9, 7.

<sup>21</sup> Парафраз из «Чжун юна» (4).

делал это тщательно и подробно, ничего не упуская и не оставляя недосказанным. Поэтому только после прочтения семи глав книги «Мэн-цзы» можно впервые ясно уразуметь основные положения «Лунь юя». Мэн-цзы говорит: «Чувство сострадания есть начало гуманности. Чувство стыда и отвращения ко злу есть начало справедливости, чувство самоотречения и уступчивости есть начало житейских правил. Способность одобрения и порицания есть начало мудрости»<sup>22</sup>. И еще: «У всех людей есть что-либо, чего они не выносят; пусть они перенесут это чувство на то, что они выносят, и получится гуманность. У всех людей есть что-нибудь, чего они не делают; пусть они перенесут это на то, что они делают, и получится сознание долга справедливости»<sup>23</sup>. Таково объяснение четырех понятий — гуманности, справедливости, норм благопристойности и мудрости. Только когда ученые, опираясь на эти определения, внимательно прочтут «Мэн-цзы», они смогут судить о «Лунь юе». И смысл книги тогда впервые станет прозрачным для них. Если же, отказавшись от «Мэн-цзы», пытаться толковать «Лунь юя» буквально, вы не только не поймете его смысла, но и обязательно вступите на неверный путь. Именно этим объясняется, что прежние комментарии и толкования не соответствовали значению понятий гуманность, долг, ритуал и мудрость. Поэтому книга «Мэн-цзы» не только полезна при чтении «Лунь юя», но и пригодится ученым многих тысяч поколений. Бесспорно, что «Мэн-цзы» нужно поставить в один ряд с «Лунь юем».

## Литература

- Кинсэй сисока бунсю 1966 — Кинсэй сисока бунсю. Нихон котэн бунгаку тайкэй 近世思想家文集. 日本古典文学大系 (Сборник текстов мыслителей Нового времени. Серия «Классическая японская литература», т. 97). Токио: Иванами сэтэн.
- Классическое конфуцианство 2000 — Классическое конфуцианство. В двух томах. Лунь-юй. Мэн-цзы. Сюнь-цзы / Пер., ст., коммент. А.С. Мартынова и И.Т. Зограф. СПб.: Нева; М.: Олма-Пресс.
- Кобзев 2002 — Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Восточная литература.
- Конфуцианское «Четверокнижие» 2004 — Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М.: Восточная литература.
- Маньёсю 1971 — Маньёсю. Собрание мириад листьев / Пер. с яп., вступит. ст. и коммент. А.Е. Глускиной. Т. 1. М.: Наука.
- Boot 1982 — *Boot, Willem Jan*. The Adoption and Adaptation of Neo-Confucianism in Japan: The Role of Fujiwara Seika and Hayashi Razan. Leiden: Leiden University.
- Gardner 1989 — *Gardner, Daniel*. Transmitting the Way: Chu Hsi and His Program of Learning // Harvard Journal of Asiatic Studies, 49, No. 1, 141–172.
- Minamoto 1979 — *Minamoto Ryoen*. “Jitsugaku” and Empirical Rationalism // Principle and Practicality. Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning. Ed. by W.T. de Bary and I. Bloom. N. Y.: Columbia University Press.
- Spae 1948 — *Spae, Joseph*. Ito Jinsai: A Philosopher, Educator and Sinologist of the Tokugawa Period. Peking: Catholic University Press.

## References

- Kinsei shisoka bunshu 1966 — *Kinsei shisoka bunshu*. *Nihon koten bungaku taikei* 近世思想家文集. 日本古典文学大系 [Writings of the Thinkers of Early Modern Japan. Series “Classical Japanese Literature”, vol. 97]. Tokyo: Iwanami shoten (in Japanese).

<sup>22</sup> «Мэн-цзы», 2, ч. 1, 6,5.

<sup>23</sup> «Мэн-цзы», 7, ч. 2, 31,1.

- Klassicheskoe konfutsianstvo 2000 — *Klassicheskoe konfutsianstvo. V dvukh tomakh. Lun'-iuj. Mën-tszy. Siun'-tszy* [Classical Confucianism. In two volumes. Lunyu. Mengzi. Xunzi]. Per., st., koment. A.S. Martynova i I.T. Zograf [Transl., art., comment. by A.S. Martynov and I.T. Zograf]. St. Petersburg: Neva; Moscow: Olma-Press (in Russian).
- Kobzev 2002 — Kobzev A.I. *Filosofia kitaiskogo neokonfutsianstva* [Philosophy of Chinese Neo-Confucianism]. Moscow: Vostochnaia literatura (in Russian).
- Konfutsianskoe “Chetveroknizhie” 2004 — *Konfutsianskoe “Chetveroknizhie” (“Sy Shu”)* [Confucian Four Books]. Moscow: Vostochnaia literatura (in Russian).
- Man'yosiu 1971 — *Man'yosiu. Sobranie miriad list'ev* [Man'yoshu. Collection of Ten Thousand Leaves]. Per. s iaponskogo, vstupit. st. i komment. A.E. Gluskinoy, t. 1 [Transl., introd. and comment. by A.E. Gluskina, vol. 1]. Moscow: Nauka (in Russian).
- Boot 1982 — Boot, Willem Jan. *The Adoption and Adaptation of Neo-Confucianism in Japan: The Role of Fujiwara Seika and Hayashi Razan*. Leiden: Leiden University (in English).
- Gardner 1989 — Gardner, Daniel. “Transmitting the Way: Chu Hsi and His Program of Learning”. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 49, No. 1, 141–172 (in English).
- Minamoto 1979 — Minamoto Ryoen. “‘Jitsugaku’ and Empirical Rationalism”. In: *Principle and Practicality. Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*. Ed. by W.T. de Bary and I. Bloom. N. Y.: Columbia University Press (in English).
- Spae 1948 — Spae, Joseph. *Ito Jinsai: A Philosopher, Educator and Sinologist of the Tokugawa Period*. Peking: Catholic University Press (in English).

## Summary

K.G. Marandjian

### **The Japanese Confucian Thinker Ito Jinsai and His Questions from Children (*Dojimon*)**

The article is focused on the writing of the Japanese Confucian thinker Ito Jinsai *Questions from Children*, which, in a concise form, states his interpretation of the Confucian learning. The special emphasis is laid upon the problem of “classical books” the choice of which marked the reader’s affiliation with various trends in Confucianism. The article is supplied with a translation of fragment (seven questions) from *Questions from Children* on the subject.

*Key words:* Japanese Confucianism, Ito Jinsai, *Questions from Children*, *Dojimon*, classical books.

С.Г. Елисеев

**Политические впечатления лета 1917 г.  
Министерство Тэраути, дипломатическое совещание  
и торговля Японии за первые полгода 1917 г.**

Подготовка к публикации, введение и комментарии *С.И. Марахоновой*

Данная работа хранится в Архиве востоковедов ИВР РАН (АВ ИВР РАН. Ф. 16, оп. 1, ед. хр. 2) и датируется серединой октября 1917 г. Доклад С.Г. Елисеева базируется на информации японской прессы и посвящен политической и экономической ситуации в Японии спустя год после подписания союзного русско-японского договора летом 1916 г. Приведенные автором статистические данные свидетельствуют о том, что в Японии в это время начался промышленный рост, чему способствовали военные заказы воюющих европейских стран и переход к Японии дальневосточных рынков сбыта.

*Ключевые слова:* С.Г. Елисеев, политика Японии, экономика Японии, Первая мировая война, архивы.

Работа выдающегося японоведа Сергея Григорьевича Елисеева (1889–1975), которую сам автор представляет как доклад, находится в личном фонде ученого в Архиве востоковедов ИВР РАН. Она относится к неопубликованным документам из его архива — статьям и докладам, которые были созданы в период 1914–1920 гг., когда выпускник Токийского императорского университета, бакалавр словесности начал научную и педагогическую деятельность в ряде учреждений Петрограда. Его успешная деятельность была прервана вынужденным внезапным отъездом из России в сентябре 1920 г. Осталось неизвестным, каким образом личные бумаги молодого ученого оказались в архиве ИВР РАН. В архивной книге, отражающей поступление документов, нет записей об этом. Весьма вероятно, что документы, оставшиеся в квартире С.Г. Елисеева после его отъезда, были переданы в Азиатский музей (по месту одной из его служб) кем-то из его родственников. Этот рукописный фонд уникален, поскольку за всю последующую долгую жизнь знаменитого японоведа, проведенную им во Франции и США, не сохранилось никаких других его личных записей, кроме писем разным корреспондентам.

В отличие от большинства других работ начинающего ученого периода 1914–1920 гг., дошедших до нас в автографе, данная работа напечатана на пишущей машинке. Любопытно, что доподлинно известно происхождение этой машинки — она была выдана молодому преподавателю в Петроградском университете. Документ небольшой — всего семь неполных страниц формата 35,5×22 см. На втором и третьем листах не пропечатаны слова последней строки.

Очевидно, это окончательный вариант доклада С.Г. Елисеева, в нем нет каких-либо исправлений. Работа была написана 10–15 октября 1917 г., вскоре по приезде С.Г. Елисеева из Японии, и основывалась на сведениях японской прессы, которая стала доступ-

на ученому во время его научной командировки в эту страну в мае–сентябре 1917 г. Как всегда тщательно, С.Г. Елисеев анализирует материалы японских толстых журналов и газет, начиная с апреля и заканчивая сентябрем 1917 г., чтобы проследить изменения в японском обществе вскоре после подписания важнейшего русско-японского союзного договора летом 1916 г. Таким образом, эту работу можно рассматривать как некое продолжение предыдущего доклада автора, в котором были подробно проанализированы достоинства и недостатки этого договора (см.: Елисеев 2014: 222–242).

Несмотря на небольшой объем, работа насыщена важной фактической информацией, которая вряд ли была доступна в России. Необходимо заметить, что, на наш взгляд, название доклада не вполне отражает его тематику. Автор заявил только анализ современной политической ситуации в Японии и торговли страны. Однако торговля соответствует уровню экономического развития государства, и структура ввоза и вывоза многое может сказать о состоянии экономики. С.Г. Елисеев, никогда специально не занимавшийся экономическими проблемами, предоставив уникальные статистические данные, произвел и их научную обработку, вероятно недостаточную, и не акцентировал внимание слушателей на следовавших из этой статистики логических выводах. Тем не менее ни в коем случае нельзя недооценивать значение доклада ученого для дальнейшего изучения экономики Японии.

Мы полагаем, что доклад представляет и сегодня большой интерес не только для экономистов-японистов, но и для экономистов широкого профиля. Прежде всего потому, что приведенные в нем цифры взяты из японских экономических источников того времени. Часть этих источников могла уже быть недоступна для специалистов после Второй мировой войны, когда бурный экономический рост Японии вызвал сильный интерес и попытку осмысления ее экономической истории. Ввиду важности статистических данных работа не утратила актуальности и теперь. Она представляет интерес как уникальный исторический источник, написанный очевидцем событий, для интерпретации экономического развития Японии во время Первой мировой войны.

Что касается политической жизни страны, С.Г. Елисеев прежде всего говорит о том, что после подписания союзного договора в Японии сменилось правительство и был распущен парламент и в течение двух лет (1916–1918) должность премьер-министра занимал Тэраути Масатакэ. При нем было создано новое государственное учреждение — Дипломатическая комиссия, определявшая внешнюю политику страны. Это был хитроумный ход Тэраути, вставшего во главе комиссии, который предоставил ему возможность усилить свое личное влияние на внешнюю политику при разделении ответственности с большим числом государственных чиновников. Далее следует наиболее существенная часть доклада. Автор описывает процессы в японской экономике, происходившие во время Первой мировой войны, — процессы, положившие начало индустриализации Японии в промежутке между двумя мировыми войнами. Резкий скачок промышленного развития приходится на начало и середину 1920-х годов, однако его предпосылки были заложены выигрышным положением страны во время мировой войны. Большие военные заказы России и других воюющих европейских стран, которым Япония поставляла вооружение, медикаменты и сырье, способствовали серьезному улучшению ее финансового положения<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В первый год войны Россия закупила более 20 тыс. новых винтовок и 200 тыс. винтовок старого образца. Но этого было недостаточно, и тогда Япония пошла на «уступку» России вооружения из своего мобилизационного запаса, что было беспрецедентным случаем в истории японского военного ведомства. К моменту Февральской революции российским правительством было приобретено в Японии 708,9 тыс. винтовок и 225,78 млн патронов (Барышев 2011: 240–243, 247, 253).

Страны Европы вынуждены были оставить свои дальневосточные рынки сбыта, и Япония быстро заняла их место. Согласно современным данным, японский экспорт за годы войны увеличился почти в четыре раза, а вывоз капитала в Китай — почти в пять раз. В результате торговый и платежный балансы Японии превратились из пассивных в активные: в 1918 г. положительное сальдо торгового баланса составило почти 300 млн иен, а платежного — около 3 млрд иен. Золотовалютный запас вырос с 350 млн иен до войны до более чем 2 млрд иен в конце 1919 г. (Тимошина 2010: 445). Активное завоевание внешних рынков и рост военных заказов привели к быстрому росту промышленности. У Японии появилась реальная возможность приступить к реализации своего давнего плана по усилению флота и армии.

Признание экономистами неоспоримым того факта, что индустриализация вывела Японию к началу Второй мировой войны в число мировых держав-лидеров не мешает исследователям до сих пор вести споры о деталях и особенностях экономического развития страны (см.: Smitka 1998). Так, существуют различные, иногда диаметрально противоположные точки зрения на соотношение вклада труда и капитала в развитие Японии (Smitka 1998: 27–30). В докладе же приведены наблюдения С.Г. Елисеева над тем, как превышение японского экспорта над импортом привело к увеличению золотого запаса, что побудило японский государственный банк выпустить в обращение новые кредитные билеты. Вместе с одновременным уменьшением ввоза многих потребительских товаров это обусловило повсеместное увеличение цен и, как следствие, социальные волнения. В 1917 г. по стране прокатилась волна забастовок, при этом ученому было известно точное количество бастовавших в различных отраслях промышленности. В результате выступлений рабочие добились значительного повышения зарплаты, настолько существенного, что государственные служащие начали увольняться с работы и переходить в промышленность. За период Первой мировой войны число рабочих, занятых в промышленном производстве, возросло в 1,6 раза (Тимошина 2010: 446). В своем докладе ученый описал те процессы, благодаря которым рост стоимости труда мог оказаться выше роста стоимости капитала, несмотря на увеличившийся ввоз промышленного оборудования. В докладе также упоминается интересный факт недостатка в обращении разменной серебряной монеты, связанного с ее переплавкой в слитки и вывозом за рубеж, что было выгодно из-за высокой экспортной цены серебра.

С.Г. Елисеев приводит конкретные данные о положении в японской промышленности, прежде всего в судостроении и на сталеплавильных предприятиях. Значительный рост судостроения, строительство новых верфей были связаны с декларируемым желанием Японии создать самый большой в мире торговый флот (и, скорее всего, с неафишируемым желанием увеличить свой военно-морской потенциал). Однако при этом судостроение испытывало серьезные трудности, вызванные военными ограничениями поставок стали из США. Несмотря на это, японское судостроение развивалось высокими темпами: тоннаж судов, построенных в 1918 г., в восемь раз превышал уровень 1914 г., а к концу войны отрасль вышла на третье место в мире (Там же). Автор рассматривает развитие текстильной промышленности и увеличение добычи хлопка, а также дает подробный анализ товарной структуры японского экспорта и импорта.

Много лет спустя, уже находясь в эмиграции в Париже, в своем письме Николаю Петровичу Толлю<sup>2</sup> в Прагу от 23 сентября 1931 г. С.Г. Елисеев упоминает о резком

<sup>2</sup> Толль Николай Петрович (1894–1985) — историк, археолог. С 1922 г. в Праге, где окончил философский факультет Карлова университета. Один из основателей Семинария/Института им. Н.П.Кондакова — одного из наиболее серьезных научных учреждений русской эмиграции, членом которого состоял С.Г. Елисеев. С 1939 г. занимал кафедру иранистики (?) в Йельском университете в США.

ускорении милитаризации Японии: «В этом году не только лето наводило холодной и облачною погодою грусть на всех европейцев, по-видимому, все грядущие события нам готовят много неприятных сюрпризов, и тяжелое экономическое положение Европы еще осложняется империалистическими замашками японского генерального штаба»<sup>3</sup> (Архив ИИИ).

И конечно, большой интерес представляют приведенные в завершение доклада живые свидетельства Елисеева об отношении японцев к России и русской революции. Оно было достаточно негативным, но служит примером того, какое впечатление страна может производить со стороны.

Не удалось установить, где именно С.Г. Елисеев собирался выступить с этим докладом. За шесть лет работы в Петрограде он прочитал целый ряд докладов по истории, географии и искусству Японии в Азиатском музее, Академии истории материальной культуры, Институте истории искусств, Императорском Русском археологическом обществе, Императорском обществе востоковедения, Обществе поощрения художеств и др. Тексты этих докладов или хотя бы упоминания о них сохранились в документах из фонда С.Г. Елисеева, но сведений о прочтении доклада на данную тему не обнаружено. Возможно, доклад готовился для выступления в Восточном отделе Общества востоковедения (уже не императорского), как и предыдущий о русско-японском договоре, прочитанный 5 декабря 1916 г. Однако необходимо обратить внимание на дату написания данного доклада: 10–15 октября 1917 г. Всего лишь через десять дней страна была потрясена революционными событиями. И мы не знаем, была ли у С.Г. Елисеева возможность познакомить научное сообщество со своей оценкой современного политического и экономического положения Японии до или после 25 октября.

Работа С.Г. Елисеева публикуется в современной орфографии и пунктуации. В квадратных скобках приводятся восстановления авторского текста и замечания публикатора.

Октябрь 1917 года (10–15.X)

### **Политические впечатления лета 1917 года. Министерство Тэраути, дипломатическое совещание и торговля Японии за первые полгода 1917 г.**

<Л. 1> В октябре 1916 года граф Окума<sup>4</sup> получил отставку, и составление нового кабинета было поручено бывшему генерал-губернатору Кореи графу Тэраути<sup>5</sup>. 27

<sup>3</sup> С.Г. Елисеев, очевидно, имеет в виду усилившуюся со времени кризиса 1929 г. гонку вооружений, увеличение государственных военных расходов и внешнюю экспансию: только что, 18 сентября 1931 г., японские войска начали интервенцию в Маньчжурии.

<sup>4</sup> Окума Сигэнобу (1838–1922), маркиз, — японский государственный и политический деятель. Возглавлял департамент финансов. Был тесно связан с фирмой «Мицубиси». В 1882 г. организовал буржуазную партию Кайсинто и до 1888 г. принимал участие в либерально-конституционном движении. В 1882 г. основал Специальную токийскую школу (Токё сэммон гакко), которая в 1893 г. была преобразована в университет Васэда. В 1907–1914 гг. ректор этого университета. В 1888–1889 и 1896–1897 гг. — министр иностранных дел, в 1898 г. — премьер-министр и министр иностранных дел, в 1914–1916 гг. — премьер-министр Японии (БСЭ 1974, т. 18: 366).

<sup>5</sup> Тэраути Масатакэ (1852–1919), граф, — военный и государственный деятель, фельдмаршал. Военное образование получил во Франции. Участвовал в революции Мэйдзи 1867–1868 гг. (Мэйдзи исин). Военный атташе во Франции, затем секретарь военного министерства, начальник штаба офицерского колледжа. В 1902–1911 г. — военный министр. Возглавил подготовку и ведение Русско-японской войны. В июле 1910 г. стал генеральным резидентом Кореи. Завершил процесс аннексии Кореи, превратившейся в генерал-губернаторство Тёсэн. До 1916 г. был первым генерал-губернатором Кореи. В 1916–1918 гг. — премьер-министр Японии. «Утро 4 октября 1916 г. застало премьер-министром Японии маркиза Окума Сигэнобу. Вечер того же дня увидел на этом посту фельдмаршала Тэраути Масатакэ» (Молодяков (2) 2006: 79).

января партия Кэнсэйкай<sup>6</sup> хотела внести вотум недоверия кабинету, но прежде чем депутат Одзаки успел прочитать этот вотум, был прочитан манифест о роспуске парламента и назначении новых выборов. Это был первый политический шаг министерства Тэраути. Началась подготовка к новым выборам, которые прошли под сильным давлением правительства и обеспечили министерству Тэраути парламентское большинство<sup>7</sup>. О степени вмешательства правительства в процедуру выборов можно судить по тому факту, что начальник полиции префектуры Сига, возмущенный вмешательством правительства, подал в отставку (*Japan Kobe Chronicle*, 26 April 1917, p. 663). Победа на выборах дала правительству 216 голосов и оппозиции — 165. Но Тэраути все-таки не спокоен за участь своего кабинета и обращается к лидерам всех партий, прося их принять участие во вновь организуемой дипломатической комиссии. Лидеры оппозиции<sup>8</sup> сразу же отказались, видя, что Тэраути хочет этим способом, не дав им министерских постов, завлечь [их] в число людей, которые будут ответственны за его политику. Лидеры же партий Сэйюкай<sup>9</sup> и Кокуминто<sup>10</sup> вошли в эту комиссию. В первых числах июня было опубликовано [сообщение] об учреждении дипломатической комиссии, и этим актом японское государство получило новое учреждение, ответственное за иностранную политику. Председателем был назначен Тэраути, а товарищем председателя — министр внутренних дел Гото<sup>11</sup>. Министр иностранных дел<sup>12</sup> был рядовым членом комиссии. Учреждением этой комиссии и приглаше-

---

Способствовал военной экспансии в Китае. Во время его пребывания у власти в Японии были крупнейшие в XX в. беспорядки — «рисовые бунты». В сентябре 1918 г. был вынужден уйти в отставку (СИЭ 1973, т. 14: 618; Очерки 1958: 453–454).

<sup>6</sup> Партия Кэнсэйкай была создана Като Такааки — министром иностранных дел в правительстве Окума Сигэнобу — на следующий день после формирования кабинета Тэраути (октябрь 1916 г.) с целью объединения оппозиционных сил (Молодяков 2006 (2): 81).

<sup>7</sup> Чтобы нейтрализовать партию Кэнсэйкай, Тэраути обратился за поддержкой к партии Сэйюкай, бывшей правящей партии, которая потеряла большинство на выборах 1915 г. На парламентских выборах в апреле 1917 г. Сэйюкай отдала голоса Тэраути и увеличила свое представительство, а Кэнсэйкай потеряла 40% голосов (Молодяков 2006 (2): 81). На чрезвычайной сессии нового парламента в июне-июле 1917 г. правительство получило поддержку всех партий, кроме Кэнсэйкай (Очерки 1958: 487).

<sup>8</sup> В том числе лидер Кэнсэйкай Като Такааки.

<sup>9</sup> Сэйюкай (полное название Риккэн сэйюкай — Конституционное общество политических друзей) — японская политическая партия крупной буржуазии и крупных помещиков, одна из основных в японском парламенте в 1900–1940 гг., а в 1900–1921 гг. самая крупная и влиятельная. Ее создателем и первым лидером был Ито Хиробуми. В июле 1940 г. самораспустилась (БСЭ 1976, т. 25: 149). В 1917 г. ее лидером был Хара Такаси.

<sup>10</sup> Кокуминто (полное название Риккэн кокуминто — Конституционная народная партия) — буржуазно-помещичья оппозиционная партия. Создана в 1910 г. Ее организовал и возглавил Инукаи Цуёси (БСЭ 1972, т. 10: 344).

<sup>11</sup> Гото Симпэй (1857–1929) — один из крупнейших политических деятелей Японии первой трети XX в. Был гражданским губернатором Тайваня — первой японской колонии (1898–1906), за что его удостоили титула барона, президентом Южно-Маньчжурской железной дороги (1906–1908), министром путей сообщения (1908–1911, 1912–1913), министром внутренних дел (1916–1918), мэром Токио (1920–1923), а также главой Восточноазиатской ассоциации (1919–1929) и ректором университета Такусёку (1919–1929). По профессии врач, учился в Германии. В Министерстве внутренних дел руководил отделом общественной гигиены (санитарно-эпидемиологическая служба), что привело его на Тайвань, который был рассадником эпидемических заболеваний. Его карьерный взлет начался с того, что он сумел справиться с эпидемиями (Молодяков 2006 (2): 7, 13).

<sup>12</sup> Мотоно Итиро (1862–1918), барон, — японский дипломат, государственный деятель. В 1901–1905 гг. — посланник во Франции. В 1906–1916 гг. — посол Японии в России, симпатизировал русской культуре. Великий князь Николай Михайлович называл Мотоно «самым умным из послов» иностранных держав, аккредитованных в те годы в Петербурге-Петрограде. В 1916–1918 гг. — министр иностранных дел Японии. После Октябрьской революции в России способствовал сохранению status quo русского посольства.

нием в число ее членов лидеров парламентских партий Тэраути развязал себе руки в китайской политике и уберег свой кабинет от нападений по китайским вопросам. Сессия парламента прошла очень бурно при постоянных запросах оппозиции вотума недоверия, внесенного партией Кэнсэйкай, но все это были только красивые жесты оппозиции, так как правительственное большинство молча голосовало, как этого хотел кабинет. Среди целого ряда событий в политической жизни Японии мне хотелось бы обратить ваше внимание на слияние корейской и южноманьчжурской ж.д. и на образование Квантунского наместничества<sup>13</sup>, которому подчинены теперь обе ж.д. (экономически трудно, но стратегически желательно. 9 июля, палата пэров, Тэраути, Japan Chronicle, 19 July 1917).

<Л. 2> Социальная жизнь Японии не менее богата всякими событиями. Повышение вывоза над ввозом все усиливается с начала войны, но об этом подробнее мы коснемся в конце доклада. Активность торгового баланса имела следствием огромный приток золота. К июлю 1917 года наличность золотого запаса равнялась 880 000 000 иен (Jitsugyo no Nihon, No. 15, V). Имея огромную золотую наличность, японский государственный банк приступил к выпуску кредитных билетов 500 000 000 иен (май) и 17 000 000 (Ibidem), что повлекло за собою вздорожание цен. Кроме этого на вздорожание жизни влияло также уменьшение ввоза и отсюда вытекающее уменьшение предложений, недостаток на рынке своих товаров, недостаток тоннажа. По данным япон[ского] госуд[арственного] банка, с июля 1916 года по июль 1917 года цены поднялись на 41%, а по отношению к 1915 году на 66% (Ibidem, No. 19). Такое повышение цен на предметы первой необходимости повлекло за собою целый ряд требований сначала со стороны рабочих, огромное количество забастовок, а затем со стороны мелких служащих. От января по август 1917 года всего в Японии было 80 забастовок (Ibidem, No. 17, p. 1, 15-VIII-1917). Рабочие, видя, как общества наживают по 40–50%, и вследствие вздорожания жизни не будучи в состоянии сводить концы с концами, стали просить себе прибавок от 20–30%. Большинство этих забастовок кончились мирно, и хозяева прибавили рабочим. Были забастовки на верфи в Нагасаки, где бастовало 10 000 рабочих, на железоделательном заводе в Осака — 6000 рабочих (Ibidem), бастовал стекольный завод Асахи (Jap[an] Chro[nicle], No. 810, p. 56), резиновая мануфактура Кагуити около Осака (Ibidem, p. 70), лодочники (Там же, с. 70), рабочие верфи в Инносима 500 (Там же, № 812, с. 142), трамвайные служащие в Киото грозили забастовкой, если им не прибавят жалованье (Там же, с. 155). 2229 рабочих на бумагопрядильной мануфактуре Фудзи забастовали, требуя 18% прибавки (Там же, № 813, с. 175), бастовали рабочие

«Старое» русское посольство просуществовало до февраля 1925 г., после чего было расформировано и заменено советским (Абрикосов 2008: 303, 304, 313, 325–331, 335, 547; Подалко 2004: 45, 118–120).

<sup>13</sup> Согласно русско-китайской конвенции 1898 г., Квантунская область с городами Порт-Артур и Дальний (Далаянь) была арендована Российской империей у Китая на 25 лет и входила в состав созданного в 1903 г. наместничества Его Императорского Величества на Дальнем Востоке. Но по Портсмутскому мирному договору 1905 г. Россия потеряла Квантунский полуостров. Права на Квантунскую область и часть Южно-Маньчжурской железной дороги от Порт-Артура до Чанчуня (Куанчэнцзы) перешли к Японии. 1 августа 1906 г. императорским указом в целях административного управления новой территорией было учреждено Квантунское генерал-губернаторство. Генерал-губернатор получал обширные полномочия и назначался императором по представлению кабинета, подчинялся премьер-министру в политических вопросах и министру иностранных дел в дипломатических. Им стал Осима Ёсимаса (Гримм 1927: 166–168; Молодяков 2006 (1): 222–223). 19 июля 1917 г. произошла очередная смена генерал-губернатора. Само назначение состоялось, очевидно, 9 июля. Этот пост занял Накамура Юдзиро. С.Г. Елисеев, по-видимому, именует генерал-губернаторство наместничеством, ввиду того что в российской традиции отсутствовала существенная разница между этими понятиями. Автор благодарит В.Э. Молодякова за разъяснение этого вопроса.

верфи Намура, причем была попытка нападения на владельца (Там же, с. 178), бастовали лодочники гавани Кобэ (Там же, с. 190), в августе бастовали 700 рабочих на заводе взрывчатых веществ Армстронга в Хирацукэ (Там же, № 814, с. 215), бастовали работницы в префектуре Фукуи на шелкопрядильной мануфактуре (Там же, с. 219), бастовали рабочие, строящие новый туннель между Киото и Осака (Там же, № 815, с. 256). Можно было бы перечислить еще много других примеров, но и этих достаточно. Ввиду повышения цен на рабочие руки многие стали уходить с казенной службы и поступать на заводы. Стал ощущаться недостаток в городских, в почталюнах. Правительство прибавило низшим служащим, получавшим до сорока иен в месяц, 2 иены в месяц (Там же, № 815, с. 276). Целый ряд забастовок произошел на верфях, потому что число их увеличилось, возрос спрос на (слово не пропечатано).

<Л. 3> Недостаток тоннажа и большие потери в торговом флоте союзников вызвали огромное вздорожание за тонну, огромное вздорожание ценности пароходов, в соответствии с этим усиленное судостроительство в Японии. Как пример вздорожания ценности парохода приведу следующий случай. Пароход Тэнсэмару в 5100 тонн в августе 1915 года был продан за 1 500 000 иен, в марте 1917 года его купили за 1 950 000 иен, а теперь он продан и в январе будет сдан за 2 350 000 иен, т.е. 466 иен за тонну (Там же, № 802, с. 813, 17-V-1917). До 1915 года в Японии всего было 9 больших верфей Мицубиси, Кавасаки, Осака, Фудзи, Нагатаи. Другие за последние полтора года выстроили 17 больших новых верфей Инносима, Харима, Харата, Бинго, Асано и др. У Асано, например, 3000 рабочих, и в этом году он предполагает выстроить 120 000 тонн. В 1915 году Япония выстроила 50 000 тонн, в 1916 году 108 000 тонн, а к концу 1917 года будет выстроено 120 000 тонн (Там же, № 814, с. 233, 9-VIII-1917). Такое усиленное судостроительство направлено к тому, чтобы к концу войны не иметь конкурентов и захватить всю морскую торговлю в свои руки. На банкете в Осака бывший премьер Окума сказал, что благодаря большому торговому флоту Япония сможет захватить все моря, а две трети земного шара — моря, так что две трети земного шара будет как бы принадлежать Японии (Дзицугэ но Нихон, 15-VIII-1917). Сейчас все японское судостроительство находится в критическом положении, и многие верфи распустили рабочих, потому что Америка после объявления войны Германии запретила вывоз стали без особого разрешения. Японцы видят в этом запрещении вывоза стали нежелание американцев пустить японцев занять первое место своим торговым флотом (Дзицугэ но Нихон, № 19, с. 21, 1917 г.). Америка вырабатывает всего 40 000 000 [т] стали, из них она потребляет 28 000 000 [т] и 12 000 000 [т] вывозит в этом году. Япония заказала в Америке 400 000 [т], так как ввоз из Англии, Германии и Австрии невозможен. Если Америка не даст Японии этого небольшого количества стали, то это грозит разорением японским многим заводам и верфям. Обеспокоенное этим японское правительство послало в Америку специальную миссию во главе с бывшим посланником в Пекине Исии<sup>14</sup>, задачей которой, между прочим, [было] уладить вопрос и с вывозом стали. Сама Япония не может иметь достаточно-го количества стали, так, в 1916 году Япония получила 852 320 тонн, из них ввезла 494 630 тонн, а своей стали имела 357 680 (Дзицугэ но Нихон, № 18, с. 50–53, 1-IX-

<sup>14</sup> Исии Кикудзиро (1866–1945), виконт, — крупный японский дипломат. Служил в Китае и Корее. В 1912–1915 гг. — посол во Франции. В октябре 1915 — октябре 1916 г. — министр иностранных дел в правительстве Окума. В ноябре 1917 г. как чрезвычайный представитель Японии заключил с государственным секретарем США Лансингом соглашение, по которому США признавали «специальные интересы» Японии в Китае. В 1920–1927 гг. — вновь посол Японии во Франции и представитель Японии в Лиге Наций. Сторонник ориентации Японии на страны Антанты, противник Германии. Возглавлял японскую делегацию на Женевской морской конференции в 1933 г. Погиб во время бомбардировки Токио американской авиацией (СИЭ 1965, т. 6: 326).

1917). Правительство идет навстречу и дает субсидии как казенным, так и частным литейным заводам, вырабатывающим больше 35 тонн стали. Кроме того, частные предприниматели стараются развить добычу стали в Японии. Сталелитейный завод Есукава (строчка не пропечатана). <Л. 4> 60 000 тонн железа в год (Japan Chronicle, No. 819, p. 416, 13-IX-1917) для сталелитейного завода в Куросаки. Возможно, что Америка разрешит вывоз стали только для предприятий, работающих на военные нужды союзников. Кроме того, сильно развилась за последнее время в Японии текстильная промышленность, увеличилось добывание хлопка. Так, в 1915 году было добыто хлопка 1 720 264, а в 1916 году 1 924 077, т.е. на 203 813 тюков больше (Известия по внешней торговле. Т. 25, 705 с.). Доход прядильных мануфактур сильно увеличился, они стали выпускать новые выпуски акций и увеличили выдачу дивиденда. Если сравнить в %-ном отношении выдачу дивиденда за первое полугодие 1916 и 1917 годов, то получим для некоторых больших мануфактур следующие данные: мануфактура Канэгафуги в 1916 году — 20%, в 1917 г. — 40%; ман[уфактура] Тоэ — 20%; ман[уфактура] Амагасаки — 40–60%; ман[уфактура] Фудзи — 16–28% (Japan Chronicle, No. 815, p. 274, 16-VIII-1917). Интересно отметить, что в связи с вздорожанием цен на серебро усилился его вывоз, а затем стал ощущаться недостаток серебряной разменной монеты. Правительство запретило вывоз серебра, и 6 сентября в японском правительственном вестнике появились объяснения запрещения вывоза, где указывалось, что многие злонамеренные люди переплавляли разменную монету и вывозили серебро в слитках и что даже это было выгодно (Там же, № 819, с. 432, 13-IX-1917).

Европейская война по-прежнему благотворно действует на японскую торговлю и усиливает актив ее торгового баланса. Мы имеем официальные данные в первые шесть месяцев 1917 года, сравним их с цифрами за то же время 1916 г. Вывоз за шесть месяцев 1917 года — 708 502 786 [иен], т.е. больше вывоза 1916 года на 138 937 036 иен, а ввоз 1917 г. — 447 948 440 иен, т.е. больше 1916 г. на 67 507 488. Всего ввезено и вывезено за эти полгода на 1 156 451 226 иен, на 306 444 524 иен больше, чем в 1916 году. Таким образом, за эти полгода мы имеем превышение вывоза над ввозом, выражающееся в 260 554 346 иенах, а за первое полугодие в 1916 году вывоз превысил ввоз на 189 124 798 иен. Все статьи вывоза по сравнению с прошлым годом увеличились. В вывозе главным образом увеличились две статьи: вывоз обработанных товаров и полуфабрикатов. Вывоз обработанных товаров увеличился почти на 97 милл[ионов] иен: в 1916 году было вывезено на 158 милл[ионов], а за это полугодие на 255 милл[ионов]. Полуфабрикатов было вывезено в 1916 году за первое полугодие на 231 милл[ион] иен, а в 1917 году на 325 милл[ионов] иен, т.е. на 94 милл[иона] иен больше. Если мы рассмотрим в отдельности, какие же товары послужили к увеличению вывоза, то мы увидим, что на первом месте в рубрике готовых товаров стоит статья «и других товаров», в которую вошли всякие заказы союзников и, конечно, главным образом наши, она увеличилась на 60 милл[ионов] иен: в 1916 г. — 51 милл[ион] иен, а в 1917 г. — 111 милл[ионов] иен. Затем идет <Л. 5> [вы]воз шелка-сырца, который увеличился на 34 милл[иона] иен: в 1917 г. за ½ годие вывезено на 141 милл[ион] иен, а в 1916 г. за ½ годие на 106 милл[ионов] иен. Увеличился вывоз бумажных тканей почти на 29 милл[ионов] иен: в 1916 году — 24½ милл[иона] иен, а в 1917 году — 54 милл[иона]. Из полуфабрикатов увеличился вывоз меди на 26 милл[ионов]: в 1916 [году] вывезено на 27½ милл[иона] иен, а в 1917 — на 53½ милл[иона] иен. Особо не поименованных полуфабрикатов вывезено за ½ годие 1916 года на 33,7 милл[иона] иен, а в 1917 году на 51,5 милл[иона] иен, т.е. вывоз увеличился более чем на 17 милл[ионов] иен. Вывоз сырых материалов тоже увели-

чился, факт совершенно необычайный в Японии, на 9,7 милл[иона] иен: в 1916 году — 27,5 милл[иона] иен, а в 1917 году — 37,3 милл[иона] иен. Причем сильно увеличился вывоз особо не поименованного сырья — на 6,7 милл[иона] иен: в 1916 году вывезено за ½ года на 5,7 милл[иона] иен, а в 1917 году — на 12,5 милл[иона] иен. Вывоз пищевых продуктов увеличился на 35 милл[ионов] иен: в 1916 году — 38 милл[ионов] иен, а в 1917 году — 73,8 милл[иона] иен. Вследствие больших заказов из Англии и Китая сильно увеличился вывоз бобов: в 1916 году за ½ года — 4,2 милл[иона] иен, а в 1917 году — 15,8 милл[иона] иен, т.е. увеличился на 11,6 милл[иона] иен. На 6 милл[ионов] увеличился вывоз рафинада сахара: так, в 1916 году за ½ года вывезено на 5,5 милл[иона] иен, а в 1917 году — на 11,6 милл[иона] иен. Вот в главных чертах те изменения, которые произошли за эти полгода в японском вывозе.

Ввоз в Японию по сравнению с первым полугодием прошлого года тоже увеличился: так, в 1916 году было ввезено на 330 440 953 иены, а в 1917 г. было ввезено на 447 948 440 иен, т.е. на 67 507 488 иен больше<sup>15</sup>. Все статьи ввоза, кроме пищевых продуктов, по сравнению с прошлым годом увеличились. В связи с усиленным развитием промышленности больше всего увеличился ввоз сырых материалов: в 1916 году за первое полугодие было ввезено на 236,8 милл[иона] иен, а в 1917 году — на 271 милл[ион], т.е. на 34,2 милл[иона] иен [больше]. Ввоз железа, брусьев в 1916 г. — 29,8 милл[иона], в 1917 г. — 53,5 милл[иона], на 23,6 милл[иона] больше. Увеличился ввоз сырых материалов особо не поименованных на 9 (не пропечатано) милл[иона] иен: в 1916 г. — 11,8 милл[иона] иен, а в 1917 г. — 21,2 милл[иона] иен. Ввоз хлопка увеличился на 7,9 милл[иона] иен: в 1916 г. ввезено на 154 милл[иона] иен, а в 1917 году — на 162 милл[иона] иен. Ввоз шерсти увеличился на 6,3 милл[иона] иен: в 1916 году ввезено шерсти на 17 милл[ионов] иен, а в 1917 году на 25 милл[ионов]. Ввоз жмыхов увеличился на 4,7 милл[иона] иен: в 1916 г. ввезено на 26 милл[ионов], а в 1917 году на 30,8 милл[иона] иен. Ввоз льна, конопля и джута увеличился на 4 милл[иона] иен: в 1916 году — 3½ миллиона, а в 1917 году — 7½ милл[иона] иен. Целый ряд других сырых и полуобработанных материалов увеличили свой ввоз на миллионы иен. В особенности следует отметить сильное увеличение ввоза машин, который после начала войны сильно упал, но теперь опять увеличил<Л. 6>ся на 6,3 милл[иона] иен: в 1916 году было ввезено за ½ года машин на 5,6 милл[иона], а в 1917 году — на 12 милл[ионов]. Главным поставщиком была, конечно, Америка. Если мы перейдем к статьям ввоза, которые уменьшились, то на первом месте стоит целлюлоза, и недостаток ее сильно отразился на бумажном рынке, цены которого очень высоки. Японии не хватает своей целлюлозы, а получить ее из Норвегии или Германии она не может. Уменьшился ее ввоз на 4,3 милл[иона] иен, причем в 1916 году [за] ½ года было ввезено на 5,1 милл[иона] иен, а в 1917 году на 793 тысячи иен. Уменьшился ввоз сахара, что дало уменьшение ввоза пищевых продуктов на 70 тысяч иен: в 1916 г. на 12,351 т[ысячу] иен, а в 1917 году 12,281 тысяча иен<sup>16</sup>. Сахара же ввезено было в 1916 году на 4,6 милл[иона] иен, а в 1917 году на 1,2 милл[иона] иен, т.е. на 3,3 милл[иона] иен меньше. Ввоз антимония<sup>17</sup> уменьшился на 2,5 милл[иона] иен: в 1916 году ввезено за ½ года на 5,7 милл[ион]а иен, а в 1917 году — на 3,2 милл[иона] иен. Уменьшился ввоз паровых судов на 1½ милл[иона]: в 1916 году ввезено на 2,1 милл[иона] иен, а в 1917 году — на 629 тыс[яч] иен. Уменьшился ввоз кож на 1,9 милл[иона] иен: в 1916 году ввезено на 4,8 милл[иона], а в 1917 году —

<sup>15</sup> Правильно — на 117 507 487 иен больше.

<sup>16</sup> Смысл неясен. Возможно, при перепечатке автором был пропущен фрагмент, который присутствовал в рукописи.

<sup>17</sup> Сурьма.

на 2,8 милл[иона] иен, т.е. почти вполонину. Это уменьшение ввоза кож повлияло на вздорожание обуви на 40% и более. Ввоз гвоздей уменьшился на 1½ милл[иона] иен: в 1916 году — 2,1 милл[иона] иен, а в 1917 году — 629 тысяч иен. Уменьшился ввоз бумаги на 743 тысячи: в 1916 году — 2,4 милл[иона] иен, а в 1917 году — 1,7 милл[иона] иен. Вот в общем итог японской торговли за первое полугодие 1917 года. Следует отметить, что торговля с Россией уменьшилась: так, за 5 месяцев вывезено из Японии в Россию на 44 милл[иона иен], что на 15% меньше прошлого года, а ввезено на 1 милл[ион иен], что на 3% меньше 1916 года.

В заключение мне хочется ответить на тот вопрос, который мне задают почти все, кого я встречаю: ну как японцы относятся к нам? Когда в Японии получили первые сведения о революции, то держатели русских бумаг, главным образом краткосрочного займа, страшно испугались за свои иены и стали продавать свои бумаги за бесценок, но потом спохватились и раскаивались. Сначала они ждали, и им казалось, что все пойдет хорошо, но отсутствие дисциплины в армии, полное отсутствие патриотизма и желания наступать уронили нас совершенно в глазах японцев. [Они] стали махать рукой и говорить, что русские никуда не годные люди, проиграли японскую войну, проиграли германо-русскую войну, и говорили, что это потому, что самодержавие, а теперь и со свободой справиться не могут, да что о них говорить, неграмотные люди. Стали раздаваться голоса, что надо было бы пересмотреть договор<sup>18</sup>, потому что последнее соглашение было заключено со старым правительством, <Л. 7> а от нового можно было бы получить еще какие-нибудь уступки. Крупные коммерсанты более спокойно смотрят на Россию, рассуждая, что даже если Россия станет европейским Китаем, то для японцев в Сибири найдутся хорошие рынки и деньги наживать можно будет, потому что ни территория, ни русский народ не пропадут. В последних №№ толстых журналов уже появились статьи о влиянии русского поражения на здешнюю политику. Первые ласточки, подождем, что будет дальше.

## Сокращения

БСЭ — Большая Советская энциклопедия  
 ИИИ — Институт истории искусств  
 СИЭ — Советская историческая энциклопедия

## Источники

Архив ИИИ АН Чешской Республики. Фонд Археологического института имени Н.П. Кондакова. К I 13. Jelisejev S.G. 1930–1932.

## Литература

Абрикосов 2008 — *Абрикосов Д.И.* Судьба русского дипломата. М.: Русский путь.  
 Барышев 2011 — *Барышев Э.А.* Японские винтовки на русском фронте во время первой мировой войны (1914–1917 гг.): малоизвестные страницы двустороннего сотрудничества // Япония, № 40, 238–254.  
 БСЭ. М.: Советская энциклопедия, 1969–1978.  
 Гримм 1927 — *Гримм Э.Д.* Сборник договоров и других документов по истории международных отношений на Дальнем Востоке (1842–1925). М.: Институт востоковедения (Труды Московского института востоковедения имени Н.Н. Нариманова при ЦИК СССР. VI).

<sup>18</sup> Русско-японский союзный договор от 20 июня (3 июля) 1916 г.

- Елисеев 2014 — *Елисеев С.Г.* Русско-японские отношения и желательность русско-японского союза / Подготовка к публикации, введение и комментарии А.А. Борисовой и С.И. Марахоновой // Письменные памятники Востока, № 2(21), 222–242.
- Молодяков 2006 (1) — *Молодяков В.* Гото Симпэй и колониальная политика Японии. Часть вторая. Южно-Маньчжурская железная дорога и русско-японские отношения, 1906–1908 гг. // Япония, № 35, 220–236.
- Молодяков 2006 (2) — *Молодяков В.* Гото Симпэй и русско-японские отношения. М.; СПб.: АИРО-XXI, Дмитрий Буланин. (Серия «АИРО-монография», т. 17.)
- Очерки 1958 — *Очерки новой истории Японии.* М.: Издательство восточной литературы.
- Подалко 2004 — *Подалко П.Э.* Япония в судьбах россиян. Очерки истории царской дипломатии и российской диаспоры в Японии. М.: Крафт+.
- СИЭ. М.: Советская энциклопедия, 1961–1976.
- Тимошина 2010 — *Тимошина Т.М.* Экономическая история зарубежных стран. М.: Юстицинформ.
- Smitka 1998 — *Smitka M.* Japanese Prewar Growth: Lessons for Development Theory? N. Y: Taylor & Francis.

## References

- Arkhiv Instituta istorii iskusstv Akademii nauk Cheshskoi respubliki.* Fond Arkheologicheskogo instituta imeni N.P. Kondakova (K I 13 Jeliseev S.G. 1930–1932) [The Archeologic Institute named after N.P. Kondakov Foundation (K I 13 Jeliseev S.G. 1930–1932)] (in Russian).
- Elisséeff 2014 — *Elisséeff S.* Russko-iaponskie otnosheniia i zhelatelnost' russko-iaponskogo soiuza [The Russian-Japanese Relations and Desirability of the Russian-Japanese Agreement]. Podgotovka k publikatsii, vvedenie i kommentarii A.A. Borisovoi i S.I. Marakhonovoi [Publication, introduction and commentaries by A.A. Borisova and S.I. Marakhonova]. In: *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, No. 2(21), 222–242 (in Russian).
- Abrikosov 2008 — *Abrikosov D.I.* *Sud'ba russkogo diplomata* [The destiny of a Russian diplomat]. Moscow: Russkii put' (in Russian).
- Baryshev 2011 — *Baryshev E.A.* Iaponskie vintovki na russkom fronte vo vremia pervoi mirovoi voiny (1914–1917): maloizvestnye stranitsy dvustoronnego sotrudnichestva [Japanese rifles on the Russian front during the First World War (1914–1917): little known pages of bilateral cooperation]. In: *Iaponia* [Japan], No. 40, 238–254 (in Russian).
- BSE (Bolshaia sovetskaia entsiclopediia).* Moscow: Sovetskaia entsiclopediia, 1969–1978 (in Russian).
- Grimm 1927 — *Grimm E.D.* *Sbornik dogovorov i drugikh dokumentov po istorii mezhdunarodnikh otnoshenii na Dal'nem Vostoke (1842–1925)* [Collection of contracts and other documents concerning the history of international relations in the Far East (1842–1925)]. Moscow: Institut vostokovedeniia (Trudy Moskovskogo Instituta vostokovedeniia imeni N.N. Narimanova pri TSIK SSSR [Proceedings of the Moscow Institute of Oriental Studies named after N.N. Narimanov of the Central Executive Committee of the USSR, VI]) (in Russian).
- Molodiakov 2006 (1) — *Molodiakov V.* Goto Simpei i kolonial'naia politika Iaponii. Chast' vtoraiia. Iuzhno-Man'chzhurskaia zheleznaia doroga i russko-iaponskie otnosheniia, 1906–1908 [Goto Simpei and the colonial politics of Japan. Part two. The South Manchurian railway and the Russian-Japanese relations, 1906–1908]. In: *Iaponia* [Japan], No. 25, 220–236 (in Russian).
- Molodiakov 2006 (2) — *Molodiakov V.* *Goto Simpei i russko-iaponskie otnosheniia* [Goto Simpei and the Russian-Japanese relations]. Moscow; St. Petersburg: АИРО-XXI, Dmitrii Bulanov (Seriiia “АИРО-монография”, т. 17 [“АИРО-monography” series, vol. 17]) (in Russian).
- Очерки 1958 — *Очерки новой истории Японии* [Essays of the new history of Japan]. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoi literatury (in Russian).
- Podalko 2004 — *Podalko P.E.* *Iaponia v sud'bakh rossiiian. Oчерки istorii tsarskoi diplomatii i rossiiskoi diasporы v Iaponii* [Japan in the fortunes of the Russians. Essays of the history of tsarist diplomacy and the Russian diaspora in Japan]. Moscow: Kraft+ (in Russian).

- SIE (Sovetskaia istoricheskaia entsiclopediia)*. Moscow: Soviet encyclopedia, 1961–1976 (in Russian).
- Timoshina 2010 — Timoshina T.M. *Ekonomicheskaiia istoriia zarubezhnykh stran* [Economic history of foreign countries]. Moscow: Iustitsinform (in Russian).
- Smitka 1998 — Smitka, M. *Japanese Prewar Growth: Lessons for Development Theory?* N. Y: Taylor & Francis (in English).

## Summary

S.G. Elisséeff

### **Political Impressions of the Summer of 1917. The Ministry of Terauti, the Diplomatic Council and the Japanese Trade in the First Half of 1917.**

Publication, Introduction and Commentaries by S.I. Marakhonova

The work is housed in the Orientalists' Archives of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (F. 16, 1, No. 2) and dates back to the middle of October, 1917. Elisséeff's report is based on the Japanese press data and deals with the political and especially economic situation in Japan a year after the signing of the Russian-Japanese alliance in the summer of 1916. The author gives a lot of statistics whereby the beginning of industrial increase of Japan during the First World War already is evident. He sees the premises of this fast growth in the great number of orders for military goods given to Japan by the fighting European countries and in transferring the Far Eastern sales markets to Japan.

*Key words:* S.G. Elisséeff, Japanese politics, Japanese economy, World War I, industrialization in Japan, archives.

## Документы по деятельности В.С. Воробьева-Десятовского

Предисловие, подготовка к публикации  
и примечания *Т.В. Ермаковой*

Впервые предпринятая публикация документов по деятельности В.С. Воробьева-Десятовского (1927–1956) из Архива востоковедов ИВР РАН проливает свет на факты его научной биографии и направления деятельности. Предисловие посвящено установлению научного вклада В.С. Воробьева-Десятовского в развитие индийской палеографии и в особенности в описание и каталогизацию буддийской части рукописей Индийского фонда ИВР РАН. Проанализирован подход ученого к описанию и каталогизации рукописей: выявление наряду с палеографическим описанием историко-культурной ценности рукописи, установление этапов складывания коллекции. Охарактеризовано участие ученого в обеспечении советско-индийских культурных связей.

*Ключевые слова:* Индийский фонд ИВР РАН, В.С. Воробьев-Десятовский, советско-индийские культурные связи, индийская палеография.

Классическое востоковедение в 1950-х годах было востребованной отраслью социогуманитарного знания, поскольку создавало научную базу для поддержания международного диалога со странами Востока, освободившимися от колониальной зависимости, и содействовало распространению знаний о Востоке.

Публикация документов по деятельности индолога-палеографа В.С. Воробьева-Десятовского (1927–1956) приобретает особую актуальность ввиду приближения памятной даты — девяностолетия со дня рождения ученого (3 октября 2017 г.). В Архиве востоковедов хранится личное дело В.С. Воробьева-Десятовского, в делопроизводственном архиве ИВР РАН — документы, отражающие его служебную деятельность. Для публикации отобраны наиболее демонстративные из них, показывающие высокую оценку администрацией его научной квалификации, плодотворного труда, активного участия в обеспечении советско-индийских связей.

В.С. Воробьев-Десятовский вошел в историю отечественного востоковедения как яркий пример необычайной лингвистической одаренности, трудолюбия и преданности науке. Его безвременная кончина воспринималась современниками как трагическая утрата для востоковедения в целом и в особенности для исследования индийской палеографии.

Можно сказать, что Воробьев-Десятовский был пионером палеографической работы в 1950-е годы. Это отмечали современники: «После Великой отечественной войны В.С. Воробьев-Десятовский первым приступил к разработке тех проблем классической индийской и тибетской филологии, над которыми сейчас (в 1970-е годы. — *Т.Е.*) плодотворно трудятся многие квалифицированные специалисты» (Воробьев-Десятовский 1974: 7).

Талантливый палеограф внес принципиальный вклад в возрождение исследований рукописей из Центральной Азии, начатое С.Ф. Ольденбургем. В статье, опубликованной уже после кончины ученого, расставлены акценты, существенные для понимания палеографической и историко-культурной ценности этого пласта рукописного наследия. На материале коллекции рукописей, поступивших в Азиатский музей (ИВР РАН) от российского консула в Кашгаре Н.Ф. Петровского, молодой исследователь продемонстрировал процесс исторической эволюции письменности вертикального центральноазиатского брахми (Воробьев-Десятовский 1958: 289). Обозначение перспектив работы с этими письменностями Воробьев-Десятовский провел на материале коллекции М.М. Березовского, выбрав для анализа фрагменты двух рукописей слоговых таблиц наклонного центральноазиатского брахми (Там же: 291). Предположение об учебном назначении таблиц было подтверждено на материале рукописного фрагмента на тибетском языке и послужило основанием для прорывного историко-культурного вывода. Во второй половине I тысячелетия н.э. на территории Восточного Туркестана использовались виды письма индийского происхождения, и обучение им велось типологически сходным образом (Там же: 295). Отметим, что этой блестящей работе предшествовал опыт Воробьева-Десятовского в описании рукописей на тибетском языке, выполненных на дереве (Воробьев-Десятовский 1953: 77–85).

Обследование рукописной коллекции Индийского фонда ИВ АН СССР (ныне ИВР РАН) было предпринято В.С. Воробьевым-Десятовским на волне активизации советско-индийских отношений в 1950-х годах, когда демонстрация научно-бережного подхода к хранению и исследованию объектов культурного наследия Индии в СССР была элементом создания положительного образа СССР в глазах руководства Индии — страны, сформулировавшей и продвигавшей принципы мирного сосуществования, впоследствии реализованные в деятельности Движения неприсоединения. Именно Воробьев-Десятовский привлек внимание к истории формирования коллекции и характеризовал историко-культурное значение отдельных рукописей. Отметим, что первый опыт каталогизации рукописей Индийского фонда принадлежит Н.Д. Миронову (1914)<sup>1</sup>, однако в годы Первой мировой войны не удалось опубликовать все результаты его трудов, а после революции этот вид востоковедной работы не развивался. Отчасти этот перерыв, продлившийся вплоть до 1950-х годов, был связан с фактическим прекращением исследований в области традиционных идеологий Востока, а именно их религиозно-доктринальные и философские учения были зафиксированы в рукописях. Неактуальность содержания рукописных артефактов привела к недооценке историко-культурной ценности коллекций. Они стали востребованы по мере восстановления исследований религий Востока, в первую очередь буддизма, и их обследование дополнительно стимулировалось активизацией внешней политики СССР на Востоке и ее важнейшим измерением — выстраиванием научных и культурных связей (СССР и Индия 1987).

Описание коллекции Индийского фонда, подготовленное молодым ученым, было опубликовано в Ученых записках Института востоковедения АН СССР в 1954 г. Ввиду высокой научной ценности проделанной им работы текст был включен в опубликованный в 1999 г. Каталог индийского рукописного фонда (Воробьев-Десятовский 1999: 7–20).

В описании коллекции Воробьев-Десятовский наряду с палеографическими аспектами (язык, вид письма, оформление, материал, размеры рукописного листа) ввел

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Островская Е.П.* Вклад Н.Д. Миронова в изучение буддийской коллекции собрания индийских рукописей Азиатского музея — ИВР РАН // *Письменные памятники Востока*, 2015, № 1(22), 153–168.

анализ содержания рукописи и определение ее историко-культурной ценности (Там же: 10–11).

Прозорливость как буддолог-филолог Воробьев-Десятовский проявил в описании памятников палийского канона, отложившихся в Индийском фонде ИВР РАН. Он отметил, что «собрание располагает значительным числом произведений буддийской литературной традиции, которая начинает развиваться в V в. до н.э. на народных языках древней Индии. Ее наиболее древний памятник — палийский канон, записанный в I в. до н.э. на Шри-Ланке, — называется „Типитака“ („Три корзины“). В собрании имеется ряд рукописей разных произведений, входящих в один из трех разделов этого канона, и позднейших комментариев на них, написанных на среднеиндийском языке пали на Шри-Ланке, в Бирме и Таиланде» (Там же: 13). Среди этих произведений как с филологической, так и с исторической точки зрения, по мнению Воробьева-Десятовского, наибольший интерес представляют джатаки — повествования о прошлых рождениях будды (Там же). Действительно, именно литература джатак, как явствует из состояния изученности буддизма Юго-Восточной Азии к началу XXI в., обеспечивала укоренение буддийского мировоззрения в народной среде, представляя полное языковое разнообразие буддийской культуры региона.

Религиоведческий критерий Воробьев-Десятовский применил и к описанию рукописей махаянских сочинений.

В формулировке палеографических характеристик рукописей Индийского фонда В.С. Воробьев-Десятовский проявил исключительную профессиональную компетентность. Он отождествил более 20 видов письма и их разновидности в зависимости от языка, который ими записывался. Исследователь также установил связь графических очертаний письменных знаков с материалом (бумага, пальмовый лист) и подбор приспособлений для письма, адекватных материалу. Существенно для развития палеографических знаний его указание на различие почерков в региональных письменных традициях (Там же: 19–20).

Палеографическая образованность Воробьева-Десятовского, подкрепленная навыками и опытом разбора рукописей Индийского фонда, расширяла сферы его востребованности как специалиста: «Наряду с собраниями Института востоковедения в поле зрения В.С. Воробьева-Десятовского лежали также коллекции индийских рукописей, принадлежащие другим ленинградским учреждениям: университету и Публичной библиотеке. Обработке рукописей из этих коллекций, особенно последней, он посвятил немало своего внеслужебного времени. Работа с рукописями помогла ему стать крупнейшим в СССР знатоком индийской палеографии. Его познания в этой области нашли отражение в ряде статей, написанных им для Большой советской энциклопедии» (Воробьев-Десятовский 1974: 5).

Отметим, что именно Воробьев-Десятовский подготовил весь палеографический восточный блок в этом авторитетном издании. Написанные кратко и емко, энциклопедические справки Воробьева-Десятовского открыли широкому читателю знание о языках и письменностях Востока. Примечательно, что именно палеографический и исторический аспекты сделал он центральными в этой информации. Так, в описании слогового письма *чакма* Северо-Западной Бирмы сделан акцент на его развитии из кхмерского письма (БСЭ: т. 47, 35). Письмо чамов Камбоджи характеризуется им наличием двух разновидностей — эпиграфической и курсивной. И если эпиграфическое письмо утратилось вместе с закатом государства Чампа в XV в., то курсивное используется до сих пор (Там же: 37). Таким образом, как палеограф-лингвист Воробьев-Десятовский концептуализировал связь исторического развития языков и социальных процессов. Среди палеографических справок, охватывающих практически

все многообразие языков и письменностей буддийского мира, ученый в том же издании опубликовал энциклопедическую статью о виднейшем российском буддологе акад. Ф.И. Щербатском. Раскрывая научную биографию и вклад ученого в развитие исследований буддийской философии и логики, Воробьев-Десятовский практически впервые в отечественной истории востоковедения указал на его роль как основателя буддологической школы: «Его ученики внесли значительный вклад в развитие санскритологии, тибетологии и изучение буддизма» (Там же: т. 47, 265). Отмечена также и известность трудов Ф.И. Щербатского в Индии (Там же).

В рамках восстановления истории коллекции Индийского фонда Воробьев-Десятовский предпринял обширные изыскания о первом русском индологе Г.С. Лебедеве<sup>2</sup>. Отдельное внимание Воробьев-Десятовский уделил описанию тех рукописей, которые были привезены Лебедевым и затем поступили в Индийский фонд, и истории их каталогизации (Воробьев-Десятовский 1956: 57). Характеризуя роль Г.С. Лебедева в истории изучения Индии в России, Воробьев-Десятовский писал: «Его деятельность явилась вкладом в историю развития культурных связей между Россией и Индией. Он считал одной из основных целей науки развитие дружбы между народами... Именно поэтому память о нем дорога не только народам нашей страны, но и народам Индии...» (Там же: 73). В качестве дополнительного аргумента были разысканы подтверждения позиции Лебедева относительно британского владычества в Индии: Лебедев впервые в России осветил практику грабительского налогообложения, всегда высказывался с симпатией об индийском народе (Там же: 62). Концептуальная стилистика этого обширного очерка была очень актуальна для представления Лебедева в Индии первым из иностранцев, открыто заявившим о своей антиколониальной позиции. Неудивительно поэтому, что краткая версия очерка в переводе на английский язык была опубликована в Индии в периодике Общества культурных связей с заграницей (Проблемы истории 1974: 9).

Исключительная эрудиция В.С. Воробьева-Десятовского проявилась в его участии в работе над введением в научный оборот дневников путешествий И.П. Минаева. В редакционном предисловии к публикации сказано, что «объяснения и перевод встречающихся в дневниках палийских терминов и текстов выполнены научными сотрудниками Института востоковедения АН СССР, канд. филол. наук В.С. Воробьевым-Десятовским и канд. филол. наук В.И. Кальяновым» (Минаев 1955: 15). Эта работа обладала самостоятельной научной ценностью, поскольку открывала тот пласт индологической буддологической информации, который давно не был предметом исследования. Рукописи части аннотированных произведений хранятся в Индийском фонде ИВР РАН. Это «Лалитавистара», «Дхаммапада», разделы Винаи (Там же: 230–235). Отметим, что эти буддологические комментарии мог сделать только глубокий знаток рукописного наследия, поскольку многие памятники не были опубликованы.

Исключительная профессиональная компетентность В.С. Воробьева-Десятовского обусловила его востребованность в обеспечении советско-индийского культурного диалога. Одним из аспектов этого процесса был обмен тематическими выставками. В 1955 г. в Москве совместными усилиями Министерства культуры СССР и Академии наук СССР была организована выставка индийских культурных артефактов из собраний СССР. Отдельный выставочный раздел представлял индийские рукописи.

<sup>2</sup> По-видимому, определенную роль великолепно документированный очерк Воробьева-Десятовского сыграл в актуализации интереса к Г.С. Лебедеву. Так, в серии «Жизнь замечательных людей» в 1959 г. была опубликована биографическая монография о Г.С. Лебедеве. См.: *Смирнова-Ракинина В.А.* Герасим Лебедев. М.: Советский писатель, 1959 (перизд. 1969, 1980).

Значение выставки было очень велико: во время государственного визита ее посетил Дж. Неру. Эта работа была по достоинству оценена руководством Института. В личном деле Воробьева-Десятовского хранится выписка из приказа об объявлении благодарности сотрудникам ИВ АН СССР «за большую работу, проведенную в связи с приездом премьер-министра Индии Дж. Неру». Лично Воробьеву-Десятовскому благодарность объявлена за активное участие в организации индологического отдела выставки «Культура и искусство Индии» (АВ ИВР РАН. Ф. 152, оп. 3, ед. хр. 135. Л. 20).

По материалам выставки был опубликован двуязычный альбом, на русском и английском языках (Памятники искусства Индии 1955). В.С. Воробьев-Десятовский для этого альбома написал пояснительное введение к разделу «Рукописи» и кратко описал состав индийских рукописных собраний Ленинграда (Там же: 121). Он же подобрал рукописи из Индийского фонда ИВР РАН, фотографии отдельных листов которых размещены в альбоме. Это фрагмент «Лотосовой сутры», «Бхаванакрама», тамильские рукописи на пальмовых листьях, иллюстрированные рукописи из Кашмира и Пенджаба. Воробьев-Десятовский характеризовал историко-культурное значение рукописей на санскрите, обнаруженных в ходе археологических раскопок в Восточном Туркестане: «Среди этих рукописей, большинство из которых сохранилось в виде фрагментов, много уникальных» (Там же).

Публикации В.С. Воробьева-Десятовского в ежеквартальном журнале Индийско-советского культурного общества (Indo-Soviet Cultural Society, ISCUS) свидетельствовали о востребованности индологической проблематики в рамках индийско-советского межкультурного диалога, вписывались в широкий контекст информирования индийской общественности о советской культуре, народном образовании, научных достижениях.

Так, сокращенный вариант обзора индийской рукописной коллекции ИВ АН СССР (ИВР РАН) в переводе на английский язык был опубликован в журнале ISCUS в весеннем выпуске за 1958 г. (Vorobyov-Desyatovsky 1958: 45–49). Необходимо отметить характерные особенности этого индийского издания. Редакционные статьи неизменно освещали позицию Индии по актуальным проблемам международной политики либо аспекты советско-индийских отношений. Статьи советских авторов отражали современное состояние советской культуры в самом широком тематическом диапазоне (литература, народное образование, кинематограф), новости науки. Индийская часть авторов предоставляла путевые очерки о своих визитах в СССР, публикации по вопросам индийской культуры и литературы. Таким образом, Индийско-советское культурное общество через свою периодику было проводником индийско-советских культурных связей как аспекта международного сотрудничества.

Подытожим важнейшие аспекты научной работы Воробьева-Десятовского: палеографическое описание рукописных коллекций Ленинграда на языках Индии, их сопоставление в аспекте состава и историко-культурных достоинств; история индологии; популяризация знаний о языках Индии (подготовка энциклопедических справок для БСЭ), профессиональное обеспечение советско-индийского культурного и научного сотрудничества.

Признавая бесспорную научную и научно-общественную значимость деятельности В.С. Воробьева-Десятовского, можно лишь присоединиться к трогательным словам его коллег: «Владимир Святославович Воробьев-Десятовский прожил недолгую жизнь, но оставил добрую и прочную память в сердцах тех, кому посчастливилось его знать. Человек блестяще одаренный, обладавший высокой трудоспособностью, всегда горевший интересом к избранной специальности и неутомимо расширявший круг своих познаний, он вскоре после окончания университетского курса стал в сво-

ей области подлинным эрудитом, и разговор с ним был всегда интересен и поучителен. Привлекала в нем и та глубокая внутренняя культура, которая раскрывается постепенно, сказываясь в серьезном и ответственном подходе ко всякому взятому на себя делу и в неизменно ровном, доброжелательном отношении к окружающим» (Воробьев-Десятовский 1974: 3).

Уважение к вкладу В.С. Воробьева-Десятовского в науку, памятование его личности выразилось в мемориальных мероприятиях по линии Академии наук. В 1967 г. была проведена Индологическая научная сессия Ленинградского отделения Института народов Азии АН СССР (ИВР РАН), посвященная памяти В.С. Воробьева-Десятовского; в 1974 г. опубликован сборник научных трудов памяти ученого (Проблемы истории 1974). Менее известна предпринятая Президиумом АН СССР в 1958 г. инициатива по установке бюста В.С. Воробьева-Десятовского в Индии, в Международной академии индийской культуры (International Academy of Indian Culture, New Delhi). К сожалению, бюст не был изготовлен из-за несогласованности юридических аспектов вывоза скульптуры за рубеж. Контекст этого проекта требует пояснений. Образование Международной академии индийской культуры, полагаем, было одним из шагов на пути обретения недавно освободившейся Индией самостоятельной культурной идентичности в опоре на национальное письменное наследие, уникальный культурный фонд. В 1952 г. на базе академии была организована научно-издательская серия «Шатапитака» (Satapitaka Series), призванная публиковать письменные памятники на языках Индии, в том числе с привлечением к работе иностранных ученых. Эта работа была поддержана Дж. Неру как отвечающая задачам укрепления взаимопонимания, способствующая обнародованию памятников индийской письменности. Отметим, что основателем академии был Рагху Вира (Raghu Vira, 1902–1953), в Индии авторитетный в равной степени как пандит и как политик.

Воробьев-Десятовский должен был быть известен в Индии как палеограф, знаток индийской письменной культуры во всех аспектах. Академия индийской культуры располагала собранием рукописей, и установка бюста ученого, внесшего исключительный вклад в описание индийских рукописных артефактов за пределами Индии, вписывалась в концепцию этого учреждения. Полагаем, публикуемые нами документы по этому вопросу могут послужить отправной точкой дальнейших разысканий для восстановления полной картины, включая роль индийской стороны в этом замысле.

Все документы по деятельности В.С. Воробьева-Десятовского публикуются впервые.

### **Документы по деятельности В.С. Воробьева-Десятовского в Архиве востоковедов ИВР РАН**

Ф. 152, оп. 3, ед. хр. 135. Л. 3–3 об.

Личное дело

[9 июля 1951 — 2 июля 1956]

### **Автобиография Воробьева-Десятовского Владимира Святославовича**

Я, Воробьев-Десятовский Владимир Святославович, родился 3 октября 1927 года в городе Москве. Отец мой Святослав Владимирович был сотрудником Госплана, а затем научным сотрудником Академии наук СССР. Он умер в 1933 году. Мать моя Полина Андреевна — преподавательница средней школы.

Я в 1935 году пошел учиться в 1 класс школы. С 1939 года жил и учился в средней школе в городе Ашхабаде Туркменской ССР, где в конце 1944 года по окончании

9 классов был мобилизован в Красную армию. В 1945 году участвовал в боях в составе частей II-го Украинского фронта. В октябре месяце того же года был демобилизован и поступил в 10 класс 24-й мужской средней школы им. И.А. Крылова в городе Ленинграде. В 1945 году стал членом ВЛКСМ. В июне 1946 года кончил среднюю школу с серебряной медалью и в сентябре месяце того же года поступил на индо-тибетское отделение Восточного факультета Ленинградского государственного ордена Ленина университета им. А.А. Жданова. Кончил его в июне 1951 года. Во время пребывания в университете исполнял общественные поручения главным образом по линии студенческого научного общества, за что в 1951 году получил грамоту и благодарность в приказе ректора Университета и почетную грамоту Ленинградского Обкома ВЛКСМ. В июле 1951 г. принят младшим научным сотрудником в Сектор Восточных рукописей ИВ АН СССР.

14/Х.1951

*Воробьев-Десятовский*

Ф. 152, оп. 3, ед. хр. 135. Л. 10

**Выписка из приказа № 217  
по Институту востоковедения Академии наук СССР**

г. Москва

31 декабря 1951 г.

За образцовую работу, обеспечившую выполнение плана научно-исследовательских работ Института 1951 г., объявляю благодарность следующим сотрудникам Института:

Воробьеву-Десятовскому В.С. — мл.н.сотр.

Врио. директора ИВ АН СССР

чл.-корр. АН СССР Е.М. Жуков.

**Выписка из приказа № 227**

25 окт. 1954 г.

За хорошую работу в 1954 г. премировать следующих сотрудников Сектора восточных рукописей:

Воробьева-Десятовского В.С. в сумме 500 руб.

И.о. Директора ИВ АН СССР

канд.эк.наук Е.Ф. Ковалев

Ф. 152, оп. 3, ед. хр. 135. Л. 30

**Выписка из приказа № 158  
по Институту востоковедения Академии наук СССР**

г. Москва

7 июля 1955 г.

## § 2

За большую работу, проведенную в связи с приездом премьер-министра Индии Дж. Неру, объявить БЛАГОДАРНОСТЬ следующим научным сотрудникам:

6. Воробьеву-Десятовскому В.С. — за активное участие в организации индологического отдела выставки «Культура и искусство Индии».

Директор Института востоковедения Академии наук СССР

Чл.-корр. АН СССР А.А. Губер

Ф. 152, оп. 3, ед. хр. 135. Л. 12

25 июля 1958 г.

**В Ленинградское отделение художественного фонда СССР**

Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР по поручению Президиума АН СССР просит выполнить портретный бюст видного советского индолога В.С. Воробьева-Десятовского для Академии индийской культуры (Дели) и поручить эту работу скульптору Л.К. ЛАЗАРЕВУ<sup>3</sup>. Бюст желательно выполнить в камне величиной натура с четвертью.

Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР просит также Ленинградское отделение Художественного фонда СССР сообщить незамедлительно ориентировочную смету расходов по выполнению работ.

Заведующий Ленинградским отделением Института востоковедения Академии наук СССР  
академик И.А. Орбели

Ф. 152, оп. 3, ед. хр. 135. Л. 13  
АН СССР

Помощнику заведующего  
Ленинградским отделением  
Института востоковедения АН СССР  
тов. Н.Н. Анушкевичу

14 августа 1958 г.

№ 8-503/125

Планово-финансовый отдел АН СССР возвращает Вам договор с живописно-скульптурным комбинатом на изготовление бюста В.С. Воробьева-Десятовского.

Вопрос об изготовлении этого бюста и о выделении ЛО ИВАН соответствующих ассигнований будет решен по получении разрешения Совета министров СССР на передачу бюста Международной Академии индийской культуры, о чем Вам будет сообщено.

*Приложение:* договор и смета в 3-х экз. с сопроводительным письмом. Всего на 7 листах.

И.о. нач. Планово-финансового отдела АН СССР

Р.С. Кляшторина

**Источники**

АВ ИВР РАН. Ф. 152, оп. 3, ед. хр. 135. Л. 20 — Личное дело Воробьева-Десятовского В.С. // Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 3. Ед. хр. 135.

**Литература**

БСЭ 1949–1958 — Большая Советская энциклопедия. Изд. 2-е. Т. 33, 42, 44, 46, 47, 48. М.: Государственное научное издательство «Большая советская энциклопедия».

Воробьев-Десятовский 1974 — В.С. Воробьев-Десятовский (З.Х.1927–2.VII.1956) // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сборник статей памяти В.С. Воробьева-Десятовского / Отв. ред. Г.А. Зограф, В.Н. Топоров. М.: Наука, ГРВЛ, 3–8.

<sup>3</sup> Лазарев Левон Константинович (1928–2004) — скульптор, член Союза художников (1957). В 1955 г. окончил Ленинградское высшее художественно-промышленное училище им. В.И. Мухомовой (совр. название: Художественно-промышленная академия им. А.П. Штиглица). Впоследствии жил и работал в Ленинграде (Санкт-Петербурге). Автор произведений в различных видах скульптуры, в том числе мемориальной.

- Воробьев-Десятовский 1953 — *Воробьев-Десятовский В.С.* Тибетские документы на дереве из района озера Лоб-Нор. II // Эпиграфика Востока. Т. VIII, 77–85.
- Воробьев-Десятовский 1956 — *Воробьев-Десятовский В.С.* Русский индианист Герасим Степанович Лебедев (1749–1817) // Очерки по истории русского востоковедения. Сборник 2 / Отв. ред. В.И. Авдеев, Н.П. Шастина. М.: Изд-во АН СССР, 36–73.
- Воробьев-Десятовский 1958 — *Воробьев-Десятовский В.С.* Памятники Центральноазиатской письменности // Ученые записки Института востоковедения. Т. XVI, 280–308.
- Воробьев-Десятовский 1999 — *Воробьев-Десятовский В.С.* Собрание индийских рукописей Института востоковедения Академии наук СССР // *Посова Т.К., Чижикова К.Л.* Краткий каталог индийских рукописей Института востоковедения РАН. М.: ИФ «Восточная литература» РАН, 7–20.
- Минаев 1955 — *Минаев И.П.* Дневники путешествий в Индию и Бирму 1880 и 1885–1886. М.: Изд-во АН СССР.
- Памятники искусства Индии 1955 — Памятники искусства Индии в собраниях музеев СССР. М.: Изогиз.
- Проблемы истории 1974 — Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сборник статей памяти В.С. Воробьева-Десятовского / Отв. ред. Г.А. Зограф, В.Н. Топоров. М.: Наука; ГРВЛ.
- СССР и Индия 1987 — СССР и Индия / Отв. ред. Г.Г. Котовский и др. М.: Наука; ГРВЛ.
- Vorobyev-Desyatovsky 1958 — *Vorobyev-Desyatovsky V.S.* Collection of Indian Manuscripts in the Soviet Union // *The Journal of the Indo-Soviet Cultural Society*, Spring, V, Pt 1, 45–49.

## References

- Lichnoe delo Vorobyeva-Desyatovskogo V.S. Arkhiv vostokovedov IVR RAN. F. 152. Op. 3, ed. khr. 135 [Vorobyev-Desyatovsky's personal work history. Archive of Orientalists' IOM, RAS. Collection No. 152, inventory No. 3, unit No. 135] (in Russian).
- BSE 1949–1950 — *Bol'shaia sovetskaia Entsiklopediia* [Big Soviet Encyclopedia]. Izd. 2-e. T. 33, 42, 44, 46, 47, 48 [2nd ed. Vols. 33, 42, 44, 46, 47, 48]. Moscow: Gosudarstvennoe nauchnoe izdatel'stvo "Bol'shaia sovetskaia entriklopediia" (in Russian).
- Vorob'ev-Desiatovskii 1974 — "V.S. Vorob'ev-Desiatovskii (3.X.1927–2.VII.1956)". In: *Problemy istorii iazykov i kul'tury narodov Indii*. Sbornik statei pamiati V.S. Vorob'eva-Desiatovskogo [V.S. Vorobyev-Desyatovsky (3.XI.1927–2.VII.1956). Problems of the history of languages and culture of Indian peoples. Memorial volume of V.S. Vorobyev-Desyatovsky]. Ed. by G.A. Zoграф, V.N. Toporov. Moscow: Nauka; Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, 3–8 (in Russian).
- Vorob'ev-Desiatovskii 1953 — Vorob'ev-Desiatovskii V.S. "Tibetskie dokumenty na dereve iz raiona ozera Lob-Nor. II" [Tibetan documents on wood from lake Lobnor region. II]. In: *Epi-grafika Vostoka* [Epigraphics of the East], VIII, 77–85 (in Russian).
- Vorob'ev-Desiatovskii 1956 — Vorob'ev-Desiatovskii V.S. "Russkii indianist Gerasim Stepanovich Lebedev (1749–1817)" [Russian Indologist Gerasim Stepanovich Lebedev (1749–1817)]. In: *Ocherki po istorii russkogo vostokovedeniia* [Studies in the history of Russian Orientalistics]. Vol. 2. Ed. by V. I. Avdeev, N. P. Shastina. Moscow: Izd-vo AN USSR, 36–73 (in Russian).
- Vorob'ev-Desiatovskii 1958 — Vorob'ev-Desiatovskii V.S. "Pamiatniki Tsentral'noaziatskoi pis'mennosti" [Central Asian written monuments]. *Uchenye zapiski Instituta vostokovedeniia* [Works of the Institute of Oriental Studies], XVI, 280–308 (in Russian).
- Vorob'ev-Desiatovskii 1999 — Vorob'ev-Desiatovskii V.S. "Sobranie indiiskikh rukopisei Instituta vostokovedeniia Akademii nauk SSSR" [A collection of Indian manuscripts in the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences]. In: Posova T.K., Chizhikova K.L. *Kratkii katalog indiiskikh rukopisei Instituta vostokovedeniia RAN* [A brief catalogue of Indian manuscripts in the Institute of Oriental Studies, RAS]. Moscow: IF "Vostochnaia literatura" RAN, 7–20 (in Russian).
- Minaev 1955 — Minaev I.P. *Dnevnik puteshestvii v Indiu i Birmu 1880 i 1885–1886* [Travel diaries from India and Burma in 1880 and 1885–1886]. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR (in Russian).

- Pamiatniki iskusstva Indii 1955 — *Pamiatniki iskusstva Indii v sobraniakh muzeev SSSR* [Indian art monuments in collections of the USSR museums]. Moscow: Izogiz (in Russian).
- Problemy istorii 1974 — *Problemy istorii iazykov i kul'tury narodov Indii*. Sbornik statei pamiati V.S. Vorob'eva-Desiatovskogo [Problems of the history of languages and culture of Indian peoples. Memorial volume of V. S. Vorobyev-Desiatovskii]. Ed. by G.A. Zograf, V.N. Toporov. Moscow: Nauka; Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury (in Russian).
- SSSR i Indiiia 1987 — *SSSR i Indiiia* [USSR and India]. Ed. by G.G. Kotovskii a.o. Moscow: Nauka; Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury (in Russian).
- Vorob'ev-Desiatovskiy 1958 — Vorob'ev-Desiatovskiy V.S. "Collection of Indian Manuscripts in the Soviet Union". *Journal of the Indo-Soviet Cultural Society*, Spring, V, pt 1, 45–49 (in English).

## Summary

### Documents on the Scholarly Work of V. S. Vorobyev-Desiatovskii from the Archives of Orientalists IOM, RAS.

Preface, Publication, Footnotes by T.V. Ermakova

The topic of the preface is a complex description of V. S. Vorobyev-Desiatovskii's (1927–1956) contribution to the development of Indian paleography and especially to the description and cataloguing of the Buddhist part of Indian collection of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS. Vorobyev-Desiatovskii's approach to description and cataloguing of manuscripts is considered at first. The core of his approach is not only paleographic description but also exposure of the historical and cultural value of a manuscript and investigation into the history of the collection. Documents on the scholarly work of V.S. Vorobyev-Desiatovskii and on his participation in Soviet-Indian cultural contacts from the Archives of Orientalists IOM, RAS, are published for the first time.

*Key words:* Indian collection of the Institute of Oriental manuscripts, RAS, V.S. Vorobyev-Desiatovskii, Soviet-Indian cultural connections, Indian paleography.

И.В. Базиленко

## **Восьмая Конференция Европейского общества иранистов в Российской Федерации**

(Санкт-Петербург, сентябрь 2015 г.)

15–19 сентября 2015 г. в Санкт-Петербурге состоялась Восьмая Конференция Европейского общества иранистов (*Societas Iranologica Europaea*). Европейское общество иранистов (*Societas Iranologica Europaea* [S.I.E.]) было основано в 1983 г. в Риме (Италия) по случаю Первого европейского семинара по иранистике при поддержке Европейского научного фонда (*The European Science Foundation*) и Итальянского института Ближнего и Дальнего Востока (*Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente* [IsMEO]), позднее Итальянский институт Африки и Востока (*Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente* [IsIAO]).

Главными целями Европейского общества иранистов являются развитие, содействие и поддержка исследований древнего, средневекового и современного Ирана во всех областях научного знания, включая историю, филологию, религиоведение, искусствоведение, философию, археологию, географию, этнологию, антропологию и юриспруденцию. Европейское общество иранистов — известное и общепризнанное международное научное сообщество, членами которого являются как видные европейские ученые, так и многочисленные иранисты из других регионов мира.

Конференции Европейского общества иранистов происходят каждые четыре года в разных странах Европы. Проведение очередной конференции специалистов по изучению Ирана в Санкт-Петербурге перекликается с историческим событием 80-летней давности, когда на берегах Невы прошел Всемирный конгресс иранистов, который был первым международным научным форумом в СССР после распада Российской империи. Соорганизаторами Восьмой Конференции Европейского общества иранистов выступили музей «Государственный Эрмитаж» и Институт восточных рукописей РАН, научные коллективы которых подготовили к этому уникальному событию ряд интересных выставок и публикаций, посвященных тематике форума.

На торжественном открытии Конференции в Эрмитажном театре с приветственными речами в адрес участников и докладами выступили: генеральный директор музея «Государственный Эрмитаж», д.и.н., декан Восточного факультета СПбГУ проф. М.Б. Пиотровский, директор ИВР РАН, д.и.н., проф. И.Ф. Попова, президент Европейского общества иранистов д-р Альмут Хинтце (*Almut Hintze*), посол Исламской Республики Иран в Российской Федерации д-р Махди Санай, председатель Комитета по внешним связям Санкт-Петербурга Е.Д. Григорьев, член Оргкомитета Конференции к.и.н. П.Б. Лурье.

По окончании церемонии открытия состоялась пресс-конференция для представителей средств массовой информации, на которой проф. М.Б. Пиотровский рассказал собравшимся о символической связи настоящей Конференции и Всемирного конгресса

иранистов 1935 г. в Эрмитаже. Поблагодарив организаторов за радушный прием, д-р Альмут Хинтце отметила, что с момента основания Европейского общества иранистов научное событие подобного масштаба впервые происходит в России. Посол ИРИ в РФ д-р Махди Санаи отметил огромный интерес к Ирану в России и поблагодарил руководство Эрмитажа, ИВР РАН и администрацию Санкт-Петербурга за вклад в дело укрепления российско-иранских связей на современном этапе. Профессор И.Ф. Попова в своем выступлении отметила значение научных и образовательных учреждений Санкт-Петербурга для изучения Ирана и составления всемирно известных коллекций персидских рукописей.

В состоявшейся в нашем городе Восьмой Конференции Европейского общества иранистов приняли участие более 260 исследователей из различных стран мира, включая представительную делегацию из Исламской Республики Иран.

В ходе Конференции научные заседания в рамках пяти основных и одной специальной секции проходили в специально оборудованных помещениях Эрмитажа (здание Генерального штаба, ул. Большая Морская, 2) и Института восточных рукописей (Зеленый зал, Дворцовая наб., 18).

От Института восточных рукописей РАН с докладами выступили: д.и.н., проф. Базиленко И.В. “The Persian Gulf Plan by John Malcolm (1769–1833) in the modern history of Iran”, к.и.н. Воднева О.А. “Trade relations of the Russian Empire and Afghanistan at the turn of the 20th century (based on the documents of Bukhara customs office)”, к.и.н. Иоаннесян Ю.А. “The Enclitic Use of Personal and Demonstrative Pronouns in Some Persian and Other South-West-Iranian dialects”, д.и.н. Колесников А.И. “The Zoroastrian Mār-nāme and the Chapters for Taking Omens from Reptiles in Islamic Scriptures (The Comparative Study)”, к.и.н. Хисматуллин А.А. “The procedure of appointment to the Seljuq state positions and Nizam al-Mulk’s contract of employment”, д.и.н., проф. Чунакова О.М. “Middle Iranian Manichaean manuscripts. Interpretation and identification”, д.и.н. Юсупова З.А. “Modern state of Kurdish dialectology”.

Для участников и гостей Конференции была подготовлена обширная культурная программа. Среди мероприятий, проведенных в ИВР РАН, усилиями Базиленко И.В., Водневой О.А. и Чунаковой О.М. была организована выставка уникальных рукописей по истории и духовной культуре древнего и средневекового Ирана из коллекций Института.

По завершении работы Конференции состоялось заседание членов Европейского общества иранистов, на котором был избран руководящий состав Общества на следующие четыре года (2015–2019). Президентом Европейского общества иранистов на вышеуказанный период был избран профессор Болонского университета Пьерфранческо Кальери (Pierfrancesco Callieri) — авторитетный археолог, который посвятил раскопкам на территории Иранского нагорья почти 40 лет своей жизни.

Тезисы докладов участников Конференции были опубликованы в электронном виде на английском языке и доступны на официальном сайте <http://ecis8.orientalstudies.ru/>

Т.А. Пан

**Ежегодная научная сессия ИВР РАН  
«Письменное наследие Востока  
как основа классического востоковедения»**

(Санкт-Петербург, 9–11 декабря 2015 г.)

Проводимая ежегодно научная сессия Института восточных рукописей РАН является отчетным мероприятием, на котором востоковеды разных специальностей представляют результаты своих последних исследований или темы, над которыми они продолжают работать. В 2015 г. Сессия состоялась 9–11 декабря, и на нее был заявлен 61 доклад сотрудников ИВР и специалистов из других востоковедных центров Санкт-Петербурга.

На пленарных заседаниях были заслушаны доклады д.и.н., в.н.с. Е.И. Васильевой (Отдел Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН) «Курдские области на турецко-персидской границе», д.и.н., г.н.с. С.А. Французова (Отдел Ближнего и Среднего Востока) «Старопечатные арабографичные книги из коллекции Руссо в библиотеке ИВР РАН», к.и.н., с.н.с. С.Р. Тохтасьева (Отдел Древнего Востока ИВР РАН) «Об орфографии древнейших рукописей гомеровских поэм» и м.н.с. А.А. Сизовой (Отдел рукописей и документов ИВР РАН) «Новые данные о коллекции И. Иерига». Тематика этих докладов отразила основные направления работы Института: исследование истории, культуры, письменной традиции и памятников народов Востока. Особый интерес вызвал доклад Е.И. Васильевой, в котором речь шла о том, как складывалась граница между Османской империей и Ираном в позднее средневековье вплоть до ее демаркации с участием русских военных топографов в конце XIX в. и как при этом «по живому» делили населенные курдами территории и поселения. С.А. Французов развеял миф о 500 рукописях, приобретенных российским правительством у французского дипломата и ювелира Ж.-Б.Л.Ж. Руссо в 1819 г., показав, что собственно рукописей было тогда куплено 484, а остальные 16 кодексов представляли собой старопечатные арабографичные книги, изданные в Риме в конце XVI в. и начале XVII в., в Алеппо в начале XVIII в. и в Константинополе в конце первой трети того же столетия, причем 11 из них удалось обнаружить в наши дни в фондах библиотеки Института.

Заседания Сессии проходили по отделам, что сближало тематику докладов по востоковедным специальностям и направлениям.

На трех заседаниях Отдела Древнего Востока ИВР РАН, проведенных совместно с сотрудниками Отдела Востока Государственного Эрмитажа и Кафедры Древнего Востока Восточного факультета СПбГУ, было заслушано восемь докладов. Круг рассмотренных в докладах вопросов очень широк: Древний Египет, Палестина, Месопотамия и Древний Иран III–I тыс. до н.э.; политическая, экономическая и культурная роль древних династий и царств; уточнение переводов древних текстов и интерпретация некоторых терминов. К.и.н. И.В. Богданов (Отдел Древнего Востока) посвятил свой доклад «Родственники с ограниченными правами на наследование в Египте Древнего царства (III тыс. до н.э.)» исследованию египетского термина родства *mess*

«ребенок, отпрыск» в источниках Древнего царства на материале надписи на стеле начальника кухни Нефера. В докладе соискателя ИВР РАН, ст. преподавателя Кафедры Древнего Востока Н.В. Макеевой было уточнено понимание надписи на петербургских сфинксах. М.А. Редина-Томас (Отдел Древнего Востока) в докладе «Повторное использование цилиндрических печатей администраторами из касситского Ниппура (середина II тыс. до н.э.)» рассмотрела практику использования цилиндрических печатей для заверения административных и хозяйственных документов из ниппурских архивов. Доклад д.и.н. Н.В. Козыревой (Отдел Древнего Востока) «„Шумерский ренессанс“ на юге Месопотамии в правление Приморской династии (1720–1450 гг. до н.э.)» был посвящен важной политической роли, которую играла эта династия, сменившая вавилонскую династию Хаммурапи.

В докладе д.и.н. И.Н. Медведской (Отдел Древнего Востока) «К вопросу о становлении мидийской культуры» были рассмотрены спорные вопросы датировок и мидийской принадлежности ряда памятников в Луристане и на западе равнины Хамадан. Н.О. Чехович (Отдел Древнего Востока) в своем докладе «Вавилоняне в Яффе в 34-м году правления Навуходоносора II» сообщила о сделанном ею отождествлении названия города и имени персонажа, которые были записаны клинописью в 571 г. до н.э. и не были опознаны издателем текста. Доклад к.и.н. М.М. Юнусова (Отдел Древнего Востока) «Лептис Магна: прошлое и настоящее» был посвящен древнему городу Лептис Магна (рядом с совр. Хомсом), расположенному на средиземноморском побережье Ливии. К.ф.н. А.В. Немировская (Кафедра Древнего Востока) посвятила свой доклад «Названия букв западносемитского консонантного алфавита по клинописным источникам» трем новым текстам, записанным аккадской клинописью и содержащим названия букв ханаанского консонантного алфавита. Сопоставление этих документов позволило докладчику предположить, что в разных писцовых школах Леванта, вероятно, имела место вариативность в названиях букв ханаанского алфавита.

На заседании сектора Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии, прошедшем 10 декабря, было прочитано восемь докладов. Утреннее заседание, на котором рассматривались вопросы лингвистики, литературоведения и источниковедения, открыли доклады двух аспиранток, работающих под руководством к.ф.н. Н.С. Яхонтовой. В докладе «Побудительно-страдательные глаголы маньчжурского языка в словаре „Зерцало маньчжуро-монгольской словесности“ (1717 г.)» Э. Монхцэцэг, завершающая обучение в аспирантуре Восточного факультета СПбГУ, рассказала о некоторых результатах своей работы по анализу лексического материала двуязычного маньчжуро-монгольского словаря. Доклад аспирантки ИВР РАН Е.А. Кантор «Наставления, адресованные разным лицам, в сборнике „Мани-Кабум“ (к изучению структуры памятника)» был посвящен частичному анализу структуры и сюжетов этого памятника тибетской апокрифической литературы, а именно его раздела, содержащего наставления царям, их женам, министрам и тибетскому народу. Заседание было продолжено выступлением соискателя СПбГУ А.А. Туранской на тему «Бурятское издание избранных песнопений Миларэпы». В докладе были представлены новые данные о памятнике монгольской словесности, который был обнаружен и введен в научный оборот автором. Завершил утреннее заседание доклад к.ф.н. Н.С. Яхонтовой «Часть “ta” из словаря „Источник мудрецов“», посвященный исследованию структуры одного из разделов тибето-монгольского буддийского терминологического словаря 1742 г. — раздела «прикладных» наук.

На дневном заседании сектора Центральной Азии прозвучали два доклада по истории формирования фондов ИВР РАН, а также сообщения по фольклору и истории.

В своем докладе «Дополнения И.Г. Буссе и Я.И. Шмидта к списку тибетских и монгольских текстов, составленному И. Йеригом» к.ф.н. А.В. Зорин представил готовящийся к публикации ценный материал. Автор вводит в научный оборот до сих пор малоизвестный источник по истории формирования первых восточных коллекций в Петербурге в XVIII в. Эта тема была продолжена докладом к.ф.н. Н.В. Ямпольской «Ойратские деревянные дощечки „самбар“ из коллекции ИВР РАН», в котором говорилось об одном ранее не описанном предмете, хранящемся в фонде «Камни, слепки, вещи», — ойратской деревянной «книге» для черновой записи текста (предположительно датируемой XVII–XVIII вв.) и ее связи с двумя аналогичными предметами из коллекции Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН. В докладе к.ф.н. Д.А. Носова «Статьи этнографов как источник по истории фольклора: опыт анализа публикаций М.Н. Хангалова (1858–1918) и Г.Н. Потанина (1835–1920)» были представлены предварительные результаты работы по реконструкции популярности сюжетов несказочной прозы у монгольских народов на рубеже XIX–XX вв. Докладчик предложил использовать в качестве дополнительного источника публикации этнографов, в которые включены упоминания об этиологических рассказах. Завершило заседание совместное выступление Д.А. Носова и заведующего Кафедрой теории и истории государства и права НИУ ВШЭ (г. Санкт-Петербург), к.юр.н. Р.Ю. Почекаева «Таинственный купец Спиридонов, или Монгольская грамота Петра I в контексте русско-китайско-бухарских отношений», посвященное монгольскому переводу грамоты, выданной Петром I купцу Спиридону Лянгузову перед поездкой в Китай в 1697 г., список которой хранится в рукописном фонде ИВР РАН. Документ был рассмотрен как в контексте истории русско-китайско-монгольских экономических отношений, так и в контексте историко-филологических особенностей списка.

Заседание сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии прошло 9 декабря, и на нем было заслушано девять докладов, пять из которых представили сотрудники сектора, отразив конкретные аспекты реализации плановых тем.

Открыл заседание доклад д.филол.н. С.Л. Бурмистрова «О понятийно-терминологическом аппарате трактата Асанги „Абхидхарма-самуччая“ (V в.)», в котором докладчик раскрыл семантические связи и содержание понятия *алаявиджняна* («сознание-сокровищница») в системе терминологии названного трактата. Доклад И.О. Волковой «Общая характеристика индийских литографических изданий» был посвящен возникновению и развитию литографического способа печати в Индии, а также тематике издаваемой литературы в XIX в. И.О. Волкова подчеркнула, что литографирование было откликом на возросшую в Индии потребность в арабграфичной книге. Доклад к.филол.н. Т.В. Ермаковой «Актывые речи отечественных ученых-буддологов XIX — первой трети XX в. как исторический источник» убедительно представил рефлексию О.М. Ковалевского, И.П. Минаева, С.Ф. Ольденбурга на статус России «между Востоком и Западом» и связанные с ним подходы к изучению восточных языков и письменных памятников. К.и.н. В.П. Иванов в своем докладе «Диалог в шиваитских тантрах и тантра-аватара» на основе оригинальных источников прояснил диалоговый характер концептуализации онтологии в письменных памятниках кашмирского шиваизма. В докладе «Традиционный комментарий как источник в реконструкции священного текста: „Хеваджра-тантра“ I.10 и „Муктавали-хеваджра-паньджика“ Ратнакашанти» аспирант второго года обучения Е.С. Бушуев рассмотрел манускриптологический аспект изучения письменных памятников буддийской тантры.

Доклад независимого исследователя к.и.н. Е.Ю. Харьковской «Типология рукотворных объектов буддийского сакрального ландшафта» был посвящен презентации и

интерпретации уникального фотоматериала, подготовленного по результатам путешествий в Тибет и Бурятию. Докладчик убедительно доказала, что по настоящее время организация пространства буддийских монастырей, ступ соответствует принципам построения *мандалы* — буддийской космограммы. Впервые было обращено внимание на воссоздание в Бурятии реплик сакральных роц, в которых, по преданию, проповедовал Будда. Доклад доцента Кафедры религиоведения Факультета социальных наук РГПУ им. А.И. Герцена к.и.н. П.Д. Ленкова «Распространение Винаи в Китае: основные этапы» был посвящен процессу рецепции переводов буддийского монашеского устава (Винаи) в практике китайских буддийских монастырей в периоды укоренения и расцвета буддизма в Китае. В докладе «Текст „Будда-нама“ в рукописном собрании ИВР РАН» к.и.н. С.Х. Шомахмадов познакомил слушателей с результатами исследования рукописей, содержащих заклинания-*охарани* из рукописного фонда ИВР РАН. Докладчик наметил перспективы изучения санскритской рукописи из Сериндийского фонда ИВР РАН, содержащей перечень имен Будды. Завершил заседание доклад д.филос.н. Е.П. Островской «Типы и классы буддийских экзегетических источников: व्याкарана и упадеша», посвященный анализу традиционных типологий и классификаций буддийских канонических трактатов.

На двух заседаниях Отдела Ближнего и Среднего Востока было заслушано 11 докладов.

Первое заседание этой секции открыл д.и.н., проф. О.Г. Большаков докладом «О земельном налоге в Иране в X в.». В нем были приведены сведения ал-Истахри о размере налогов на землю и урожай в Фарсе в первой четверти X в., при сопоставлении которых с аналогичными налогами, существовавшими тогда в Ираке, Египте и Мавераннахре, выяснилось, что столь высокие ставки в Фарсе могут объясняться только низким содержанием серебра в местных дирхемах. В докладе д.ф.н. О.М. Чунаковой «Неопубликованный согдийский документ из коллекции Н.Н. Кроткова» речь шла о каллиграфически выполненной согдийской рукописи из коллекции ИВР РАН, которая представляет собой согдийскую транскрипцию двух парфянских манихейских псалмов. Доклад к.ф.н. Ю.А. Иоаннесяна «А.Л.М. Николая в истории изучения бабизма» был посвящен этому незаслуженно забытому французскому исследователю бабизма и переводчику бабидских текстов, в частности его научной полемике с графом де Гобино и бароном В.Р. Розеном. В своем докладе «Еще раз о 2 Кор 4.3–4» д.и.н. А.Л. Хосроев остановился на значении выражения «Бог этого века» в греческом оригинале данного новозаветного произведения и в его коптских версиях. В докладе к.и.н. А.А. Хисматулина «Рекомендательные письма ал-Газали: структура и содержание» были рассмотрены стереотипные обороты на персидском и арабском языках, свойственные эпистолярному жанру сельджукидской эпохи и представленные в переписке крупнейшего исламского богослова того времени. Е.В. Гусарова посвятила доклад «Эфиопская версия легенды о святом Сисинии и ведьме Верзилье в рукописной коллекции ИВР РАН» новому, ранее неизвестному варианту агиографического предания о борьбе конного святого Сисиния, широко почитавшегося в восточнохристианском мире, с погубительницей детей и рожениц Верзильей, который был выявлен в свитке Эф. 119 из собрания ИВР РАН.

Второе заседание отдела Ближнего и Среднего Востока началось с доклада д.и.н. С.М. Якерсона «Автобиография Соломона Маймона как источник по изучению восточноевропейского еврейства», который был посвящен гениальному автодидакту и вольнодумцу второй половины XVIII в. Доклад был приурочен к подготовке С.М. Якерсоном обширных комментариев к изданию русского перевода автобиогра-

фии этого философа-самоучки, опубликованной по-немецки в 1792 г. В докладе М.В. Фионина «Материалы из Архива востоковедов ИВР РАН по истории коллекции арабо-христианских рукописей патриарха Григория IV» были представлены черновики И.Ю. Крачковского, содержащие обзор данной коллекции, и сделан вывод о том, что, по всей видимости, именно они, а не «лейденские черновики» этого ученого, хранящиеся сейчас в его фонде в Архиве РАН, легли в основу его публикации 1924 г. Доклад к.ф.н. П.С. Тептюка «Художественное содержание макама Ибн Мухаммада ал-Хавасса (XVI в.)» был посвящен комплексному филологическому анализу малоизвестного позднесредневекового памятника арабской изящной словесности. В докладе к.и.н. А.Г. Грушевого «Православное паломничество в сравнении с католическим и протестантским» было показано, что группы западных пилигримов отличались компактными размерами и хорошей организованностью, причем если среди православных паломников преобладали бедняки и женщины, выходы из крестянского сословия, то с Запада в Святую Землю отправлялись по преимуществу образованные зажиточные люди, как правило мужчины. В своем докладе «Письменные памятники как источник изучения курдского языка и культуры (к 100-летию издательства „Курдистан“ в Ираке)» д.ф.н. З.А. Юсупова не только проследила историю становления этого существующего по сей день издательского дома, но и представила ряд неопубликованных курдских текстов на диалекте горани.

На четырех заседаниях Отдела Дальнего Востока ИВР было заслушано 13 докладов, которые отразили основные направления работы сотрудников отдела: история дальневосточных фондов и материалы Архива востоковедов, изучение отдельных памятников и исследования по идеологии Китая.

Истории образования японского фонда ИВР РАН и выявлению фондообразователей было посвящено сообщение к.и.н. В.В. Щепкина «О составе и проблемах изучения „коллекции Броссе“ в японском фонде ИВР РАН». О японских конторских книгах из коллекции ИВР РАН, их содержанию и товарах, предлагавшихся для торгового обмена, рассказал к.и.н. В.Ю. Климов в своем докладе «Конторская книга долгов Сударэ (А-48)». К.и.н. К.Г. Маранджян в докладе «История М. Хвана, или Почему в японистике до сих пор нет словаря скорописи» исследовала судьбу карточного рукописного словаря японской скорописи, составленного М.Ф. Хваном и частично хранящегося в Архиве востоковедов ИВР РАН. Японская тематика была продолжена в историографическом докладе Ф.В. Кубасова «Японские историки об авторстве трактата „Байсёрон“ (XIV в.)». Материалы Архива востоковедов послужили основой для сообщения аспирантки Н.В. Инкиной «Нереализованная экспедиция Д.А. Клеменца в Центральную Азию».

К.М. Богданов в течение многих лет занимается обработкой тангутского фонда, его повторной инвентаризацией, что дало ему возможность представить уникальные материалы по тангутской мифологии в докладе «Проблематика и некоторые результаты интерпретации неотожествленных тангутских текстов». Монгольской письменности был посвящен доклад В.П. Зайцева «„Забытый“ памятник монгольского квадратного письма из коллекции ИВР РАН» по материалу эстампажа с текстом указа юаньского императора Вэнь-цзуна 1331 г. Маньчжурская коллекция была отражена в докладе к.и.н. Т.А. Пан «„Священные наставления“ маньчжурских императоров», в котором докладчик показала роль и значение этого жанра маньчжурской исторической литературы в формировании идеологии династии Цин. Идеологии Древнего Китая были посвящены доклады А.Э. Терехова «Трактовки термина *шэн* (совершенномудрый) в трактате Ван Чуна (27–102?) „Весы суждений“» и О.А. Бонч-

Осмаловской «Концепция „восприятия вещей“ (*гань у*) в „Каноне перемен“ и „Каноне песен“».

Исследованиями китайского средневекового языка многие годы занимается к.ф.н. И.С. Гуревич. В своем докладе «Категории грамматики текста: о понятии „информация“» она использовала материал китайских источников разных жанров и разных эпох для выявления основной категории лингвистики текста — информации, используя уже отработанные на русском материале лингвистические теории и применяя их на китайском материале.

К.и.н. Ю.В. Болтач в докладе «Стихи в „Самгук юса“» представила переводы и анализ стихов, помещенных в историческом корейском памятнике, записанном на ханмуне. Как показал материал, часть стихов была составлена по-китайски, а часть является переводом с корейского на китайский язык. В своем сообщении «„Украшение из постижений“: культурное наследие, интеграция, коммуникативный код» к.и.н. Р.Н. Крапивина подняла вопрос о буддийской устной традиции передачи текста.

Все прослушанные доклады вызвали интерес и сопровождались общей дискуссией. В процессе обсуждения удалось уточнить некоторые источниковедческие и историографические проблемы, были озвучены ценные советы и наблюдения. Таким образом, в Институте восточных рукописей РАН в настоящее время сложилась практика поддержания связей и привлечения к участию в годичной сессии коллег, работающих по востоковедным специальностям в различных вузах, а также активное вовлечение аспирантов для апробации промежуточных результатов работы над диссертацией.

В.П. Иванов

## Лекторий ИВР РАН в 2015 г.

В феврале 2015 г., после длительного перерыва, возобновил свою деятельность лекторий ИВР РАН. История лектория восходит к 60-м годам XX в. Именно тогда, в декабре 1962 г., типографией профессионально-технического училища № 4 г. Ленинграда была выпущена небольшая брошюра, в выходных данных которой значилось: «Дзержинское районное отделение общества по распространению политических и научных знаний РСФСР. Лекторий. Программа». Ее выход ознаменовал начало функционирования лектория при Ленинградском отделении Института народов Азии АН СССР (ЛО ИНА)<sup>1</sup>. Основанный «на общественных началах» лекторий успешно функционировал на протяжении почти трех десятков лет, и его деятельность прекратилась только в сложное страны и академической науки время конца 80-х годов прошлого века.

Организация лектория совпала и, очевидно, во многом была обусловлена общим подъемом гуманитарного, в том числе востоковедного, знания в стране в период хрущевской оттепели. В случае с ЛО ИНА это выразилось, в частности, в расширении штата Института (после 1956 г.), возобновлении научной работы многих репрессированных востоковедов, появлении новых молодых сотрудников, в структурных преобразованиях в Институте.

С самого начала лекторий работал в тесном сотрудничестве с учреждениями научной пропаганды — Домом учителя, Домом кино, рядом общественных организаций города, и прежде всего обществом «Знание», поскольку целью организации лектория была заявлена «популяризация и пропаганда» научных знаний об исследованиях в области фундаментального востоковедения среди молодежи и трудящихся города на Неве. Ряд инициатив по печати, рассылке программ-абонементов, афиш, приглашительных билетов, организации информационных оповещений по радио, радиофикации помещения, просмотру видеоматериалов и пр., как это явствует из протоколов заседания членов бюро Лекторской группы, планировались из расчета материальной поддержки со стороны общества «Знание». Со второй половины 1960-х годов во Дворце культуры работников просвещения (Дом учителя) действовал филиал лектория, в котором по первым средам каждого месяца сотрудники Института читали лекции (по абонентам) специально для учителей истории городских школ.

Управлением деятельностью лектория (составлением программ, подготовкой проведения лекций, материальным обеспечением и т.д.) занимались избираемые голосованием члены бюро Лекторской группы. Председателем бюро на протяжении первых лет существования лектория был И.И. Иориш, секретарем — И.Т. Канева. Активными членами бюро на протяжении первых лет существования лектория являлись также И.Д. Амусин, Г.В. Сорокоумовская, И.В. Виноградов. В дальнейшем делами лектория заведовал И.Ш. Шифман.

<sup>1</sup> Позднее — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР (ЛО ИВ АН СССР), в настоящее время — Институт восточных рукописей РАН (ИВР РАН).

Судя по программам Лекторской группы, планировались лекции по истории, культуре, традиционной идеологии народов Азии, по проблемам современного Востока, а также цикл лекций по теме «Поиски в науке». С учетом повышенного интереса к духовной культуре Индии и одновременно недостатка информации по ней члены бюро собирались создать отдельный блок лекций по Индии. Предполагалось также сформировать циклы лекций по Китаю, Японии, арабским странам. Значительный интерес у посетителей лектория, в массе своей не имевших возможности побывать в зарубежных странах, должны были вызывать лекции, основанные на личных впечатлениях ученых, посетивших страны Востока.

Помимо организации чтения лекций бюро Лекторской группы контролировало качество предлагаемого лекционного материала: оценивались его живость, популярность изложения, наличие наглядного материала (в отдельных случаях внимание обращалось и на наличие художественного оформления зала во время проведения лекций). С целью формирования программы лекций, наиболее полно отвечающей запросам слушателей, изучались интересы аудитории, в частности, проводилось анкетирование посещающих лекции. Безусловно, приметой времени можно считать своего рода цензуру, через которую в начале существования лектория проходили материалы подготовленных сотрудниками Института лекций: их предварительно прослушивали члены бюро. Правда, эта практика не прижилась и была вскоре отменена. Некоторые лекторы выдвигались на премирование. Так, в феврале 1964 г. денежной премии удостоился В.Н. Горегляд. Грамота была вручена П.А. Баранникову. Лекции проходили в здании Института по пятницам в 18.30, вход на них был свободный. Наряду с проведением лекций в самом помещении лектория организовывалось чтение «выездных» лекций, темы и содержание которых также заранее обсуждались. Число этих лекций росло. В отчете Лекторской группы за один только 1963 год указано 45 таких лекций. В отчете за 1967 г. уже упоминалось 136 лекций, прочитанных «на фабриках, заводах, в учебных заведениях и воинских частях». В программе на декабрь–май 1964–1965 гг. значатся 10 лекций (по одной-две в месяц) и еще 36 «резервных», на которые предприятиям и организациям предлагалось оставлять заявки. В отчетах Лекторской группы говорится, в частности, о «выездных» лекциях, проведенных в Центральном лектории общества «Знание», лектории Эрмитажа, Географическом обществе, в воинских частях (за отчетный период 1964–1965 гг. эти лекции прослушали в общей сложности более 7 тыс. человек), а также в ряде институтов Ленинграда («Гипрошахт», «Гипросантехпром», «Оргэнергострой» и др.). Кроме того, члены Лекторской группы Института принимали участие в телевизионных передачах.

Обсуждалась организация отдельного молодежного лектория и проведение лекций в школах. На заседаниях партбюро Института членам бюро Лекторской группы рекомендовалось выделить аспирантов, молодых сотрудников Института для подготовки докладов для молодежного лектория. Планировалось приступить к изданию серии научно-популярных брошюр, подготовленных членами Лекторской группы (на одном из заседаний бюро Лекторской группы был утвержден следующий список авторов брошюр: И.Д. Амосин, П.А. Баранников, П.А. Грязневич, В.А. Лившиц, Ю.Я. Перепелкин, Г.В. Сорокоумовская, К.Б. Старкова).

Материалы Архива востоковедов ИВР РАН дают также возможность составить впечатление о посещаемости лекций — в разное время она составляла примерно от 50 до 280 человек. Как свидетельствуют отчеты, наибольшую аудиторию собирали лекции по истории идеологии и культуре Востока.

На протяжении времени функционирования лектория в его работе приняли участие многие сотрудники Института. По воспоминаниям участников, огромной попу-

лярностью пользовались лекции И.М. Дьяконова (на них, по некоторым свидетельствам, выстраивалась очередь, за которой наблюдала конная милиция). Огромную аудиторию собирали лекции Ю.Я. Перепелкина. Помимо них в лектории выступали Л.Н. Меньшиков, Е.И. Кычанов, Г.А. Зограф, В.Н. Горегляд, В.А. Лившиц, И.М. Оранский, Я.В. Васильков, С.Л. Невелева, Н.С. Яхонтова, О.Г. Большаков и многие другие.

В качестве иллюстрации приведем лишь некоторые темы лекций, прочитанных в середине 1960-х годов: «Как и почему египтяне строили пирамиды» (Ю.Я. Перепелкин); «Литература Древнего Востока» (И.М. Дьяконов); «Происхождение христианства» (И.Ш. Шифман); «Новые данные о рукописях Мертвого моря» (И.Д. Амузин); «Библия как исторический и литературный памятник (История дома Давидова)» (К.Б. Старкова); «Философия буддизма» (А.С. Мартынов); «Рукописи пещер тысячи будд» (Л.Н. Меньшиков); «Индийский фольклор» (Г.А. Зограф); «Из тьмы веков (расшифровка памятников письменности)» (В.А. Лившиц); «Современная Индия» (П.А. Баранников); «Языки мира» (И.М. Оранский).

При решении задачи возобновления деятельности лектория в 2015 г. учитывались реалии современности, в частности наличие Интернета. Так, для оповещения о проводимых лекториях мероприятий и размещения прочитанных лекций были созданы раздел «Лекторий» на официальном сайте ИВР РАН, а также соответствующие разделы в социальных сетях. Поскольку речь шла о популяризации фундаментальных научных знаний, было проведено анкетирование посещавших первые лекции сезона 2015 г., с тем чтобы выявить целевую аудиторию лектория. Оказалось, что ее составляет в основном молодежь — студенчество и старшеклассники. С учетом этого акцент в информационной поддержке лектория был сделан прежде всего на рекламе в Интернете (в социальных сетях «ВКонтакте» и «Фейсбук», а также на иных информационных площадках Интернета), осуществлялась веерная интернет-рассылка информации о лекциях при поддержке ряда организаций, в частности Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербургского государственного института культуры, Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, Русской христианской гуманитарной академии, Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН, Высшей школы экономики и др. Наряду с этим уместным оказалось и размещение афиш проводимых мероприятий в учебных и научных учреждениях города. В 2015 г. посещаемость лекций колебалась в диапазоне 20–100 человек. На лекциях велась видео- и фотосъемка; материалы проведенных лекций размещались на официальном сайте ИВР РАН, в социальных сетях «ВКонтакте», «Фейсбук», «YouTube». Сотни просмотров каждого из видеоматериалов говорят о значительном интересе к тематике лекций. Размещение видеозаписей лекций в Интернете позволяет значительно расширить аудиторию лектория, в частности за счет людей, проживающих в иных городах России и за рубежом, что важно, учитывая основную цель функционирования лектория — популяризацию научного знания. Всего с февраля по декабрь 2015 г. в лектории было прочитано семь лекций.

Цикл лекций сезона 2015 г. был открыт 25 февраля, когда с первой лекцией в возрожденном лектории выступила директор ИВР РАН, д.и.н., профессор Ирина Федоровна Попова. Лекция под названием «Россия–Восток» была посвящена судьбам востоковедения в России как евразийском государстве, культура которого представляет синтез славяно-европейских корней со многими разнородными элементами византийской, тюрко-арабской и монгольской культур. Традиции Востока, таким образом, являются неотъемлемой частью самобытной российской цивилизации. Византия и все соседи в Азии добавляли восточные компоненты в российскую государственность, в культуру и цивилизационную специфику Руси по мере расширения того, что назы-

валось «Русской землей». Как отмечалось в лекции, с Востока в Россию пришли религия, летосчисление, цифровая система; русский этнос формировался в тесном взаимодействии с восточными этносами, прежде всего с тюркским. Выстояв под гнетом татаро-монгольского ига, а затем, шагнув за Урал, Русское государство приобрело черты евразийского. Этот процесс нарастал по мере движения на юг, в Центральную и Среднюю Азию, на Кавказ и в Закавказье, а затем на обширные пространства Дальнего Востока. Идея монархии как политического устройства страны также была заимствована с Востока. В итоге Восток под названием Азиатская Россия стал частью общероссийского дома. Формируясь как многонациональное государство, расположенное и в Европе, и в Азии, Россия строила свои отношения с Востоком, идентифицируя себя с ним, воспринимая и переплавляя его духовные архетипы. Поэтому востоковедение в нашей стране имеет свою специфику и уникальные традиции. В многонациональной и поликонфессиональной России оно было и остается одним из крупных общественно значимых факторов.

1 апреля состоялась вызвавшая значительный интерес лекция «Шаманизм при маньчжурском дворе династии Цин в Китае». Лекция была прочитана заведующей Отделом Дальнего Востока ИВР РАН, к.и.н. Татьяной Александровной Пан. В лекции шла речь о маньчжурской династии Цин в Китае (1644–1912), которая, по мнению многих синологов, стала «одной из самых традиционных китайских династий». Завоевав и расширив территорию Китая, маньчжуры полностью переняли и освоили китайские культуру и идеологию и, в отличие от других не китайских династий, дольше всех правили Поднебесной. Этому в значительной мере способствовала политика сохранения национальной идентичности маньчжуров: умение стрелять из лука, говорить на маньчжурском языке и совершать шаманские жертвоприношения. Лектор остановилась на специфике маньчжурского шаманизма, который превратился из клановых верований тунгусо-маньчжурских народов в одну из государственных религий Китая периода династии Цин. В лекции было рассказано, как и где проводились шаманские жертвоприношения в императорском дворце в Пекине.

В лекции «Религиозные представления японцев в средние века и новое время. Буддийская школа „Истинной Веры Чистой Земли“», которая была прочитана 28 апреля с.н.с., к.и.н. Вадимом Юрьевичем Климовым, речь шла о том значительном месте, которое занимали различные религиозные представления в средневековой Японии. Посадка ли риса, принесение присяги вышестоящим или равным себе по социальному статусу, взаимодействие с властью — всё это было ими опосредовано. С начала XV в. широкое распространение в Японии получают идеи амидаистской школы «Истинной Веры Чистой Земли», основанной Святым Синраном (1173–1262), которую 8-й иерарх школы, Высокомудрый Рэннэ (1415–1499) превратил в мощную религиозную организацию. Свидетельства о взаимодействии адептов этого религиозного направления с представителями других буддийских школ и светских властей говорят о сложных конфессиональных и социальных отношениях в японском обществе того времени.

27 мая была прочитана лекция «Монголы. Кто они?», в ходе которой лектор, заведующая сектором Центральной Азии ИВР РАН, д.ф.н. Ирина Владимировна Кульганек, рассказала о появлении монголов на исторической арене, которое оказалось не случайным событием, а явилось результатом сложных политических процессов, происходивших на территории Великой степи в течение столетий. В докладе были освещены основные вопросы традиционной культуры, хозяйствования, уклада жизни монгольских народов, позволившие им на четыре века занять ведущее положение в Азии. Лекция сопровождалась показом оригинальных аудио- и видеофрагментов,

рассказывающих о географии, животном мире, одежде, архитектуре, обрядах, традициях, верованиях и духовной жизни монгольского народа.

21 октября с.н.с., к.ф.н. Юлий Аркадьевич Иоаннесян прочитал лекцию «Вера бахаи: история, учение, современность», в которой охарактеризовал веру бахаи как независимую монотеистическую религию, в рядах последователей которой насчитывается ныне более 5 млн. человек — представителей более двух тысяч этносов, проживающих в 235 странах и зависимых территориях. Возникнув в XIX в. в Иране, сегодня по географической распространенности в мире бахаи уступает лишь христианству. Своими последователями она рассматривается как мировая, позднейшая из богооткровенных религий. Бахаи носит универсальный, наднациональный характер, так как ее учение обращено ко всему человечеству и не сковано рамками одной культуры. В лекции освещались вопросы истории веры бахаи, в частности, шла речь о ее основателе — Бахаулле (1817–1892), была дана характеристика основных доктрин учения бахаи (включая «прогрессирующее откровение»), административной системы, положения вероучения в современном мире. Лекция вызвала значительный общественный резонанс. В частности, в адрес дирекции Института поступило письмо от члена философского общества Санкт-Петербурга Маргариты Дмитриевны Романовой, в котором она не только дала высокую оценку лекции, но и предложила опубликовать лекцию Ю.А. Иоаннесяна в качестве статьи в учебнике религиоведения или соответствующего методического пособия для исторических, культуроведческих и религиоведческих факультетов различных вузов.

25 ноября директор ИВР РАН, д.и.н., профессор Ирина Федоровна Попова выступила с лекцией «Русский китайский язык на границе». Лектор представила особенности кяхтинского пиджина (маймаченского наречия), бытовавшего на границах Российской и Цинской (Китайской) империй в XVIII–XIX вв. Этот контактный язык сложился как средство общения китайских и русских купцов и отразил особенности состояния как современных ему русского и китайского языков, так и культурно-цивилизационных взаимоотношений России и Китая. Этот язык получил широкое распространение в Сибири и на Дальнем Востоке, а отдельные его слова, фразы и диалоги фиксировались в научной и художественной литературе. В лекции были представлены редкие материалы — дошедшие до наших дней словари кяхтинского наречия, в которых русские слова даны в передаче китайскими иероглифами. Как отметила лектор, эти словари из собрания ИВР РАН являются уникальным источником для изучения всех контактных языков, как исчезнувших, так и ныне существующих.

История уникального ксилографического издания была освещена в состоявшейся 16 декабря лекции «Японское „Евангелие от Луки“ из собрания ИВР РАН». Лектор, с.н.с., к.и.н. Каринэ Генриховна Маранджян, рассказала о судьбе ксилографического издания перевода «Евангелия от Луки», поступившего в ИВР РАН из коллекции первого русского консула в Японии И.А. Гошкевича. Лектор рассказала, как благодаря новым данным ей удалось установить автора перевода, время и место издания книги. Этот перевод был осуществлен британским протестантским миссионером Б. Бетельхаймом, проведшим на островах Рюкю восемь лет. Взяв за основу китайский перевод Евангелия, миссионер подготовил свой перевод на «гибридный» японский язык в его «рюкюизированной» версии.

В 2016 г. лекторий ИВР РАН продолжает свою работу. Запланировано проведение ряда лекций, которые, безусловно, привлекут значительное число интересующихся востоковедным знанием слушателей.

**Дьякова О.В. Государство Бохай: археология, история, политика.** — М.: Наука; Восточная литература, 2014. — 319 с.: илл. — ISBN 978-5-02-036574-2.

Книга О.В. Дьяковой, известного российского археолога, заведующей лабораторией археологии Приамурья Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, посвящена важной восточковедной проблеме — археологии и истории первого тунгусо-маньчжурского государства Бохай (698–926), находившегося на территории современного российского Приморья, Северо-Восточного Китая и Северо-Восточной Кореи. Автор разъясняет значение этого исследования: «История северных государств, или, как их образно называют в китайской историографии, „северо-восточного захолустья“ — Когурё (37 г. до н.э. — 668 г. н.э.), Бохай (698–926), для стран Дальнего Востока с момента их возникновения являлась проблемой политической, прямо выходящей на принципиальные для любого государства аспекты: пограничные вопросы, иерархический статус северных государств относительно Китая, их происхождение, этническая составляющая, этногенез населения и, естественно, этническая принадлежность правящей верхушки этих государств. Истоки этой проблемы уходят в раннее средневековье» (с. 284). В своем исследовании автор применяет комплексный подход, и впервые в отечественной и зарубежной историографии названная проблема анализируется в нескольких ракурсах и производится экстраполяция археологической фактологии в исторические реалии.

Монография «Государство Бохай: археология, история, политика» состоит из семи глав, предисловия, библиографии, иллюстративного материала из 97 рисунков и 32 цветных иллюстраций.

В первой главе, «Исторические проблемы бохаеведения» (с. 6–30), автор впервые в рос-

сийской науке подробно освещает китайские работы по историографии государства Бохай. Анализируя достижения корейских исследователей, О.В. Дьякова устанавливает причины включения (или исключения) Бохая в корейскую историю и выделяет три этапа исследования Бохая в российской историографии. Это, безусловно, новые и важные аспекты бохаеведения, позволяющие оценить сделанное и наметить дальнейшие пути исследования.

Вторая глава монографии, «Археологические памятники Бохая» (с. 31–213), имеет самостоятельное значение и могла бы претендовать на отдельную монографическую публикацию. Впервые в бохаеведении на основе имеющихся зарубежных и российских исследований, а также результатов личных полевых археологических изысканий автору удалось собрать воедино материалы археологических памятников трех территорий: Китая, России, Северной Кореи — и выработать критерии определения (маркировки) бохайской культуры. Автор монографии зафиксировала и нанесла на карту-схему (с. 39, 110) около 400 бохайских памятников (более 200 на территории Северо-Восточного Китая, более 100 на территории российского Приморья, более 40 на территории Северной Кореи). Каждому поселению, городищу, стоянке, крепости, могильнику и т.п. исследовательница дала оценку, по каким критериям памятник может считаться (или не считаться) бохайским, т.е. проведена ревизия выявленных в разных странах бохайских объектов и предложена их классификационная характеристика. Глава снабжена большим количеством иллюстраций: планами городищ и стоянок российского Приморья, фотографиями и прорисовками предметов из раскопок.

Третья глава, «Этническая и социальная стратификация Бохая (по археологическим материалам)» (с. 214–243), посвящена исследованиям керамики бохайской культуры Приморья и северо-востока Китая, при этом автор

использует керамику как источник этнической стратификации общества. Орнаментальный мотив «хоровод танцующих людей» указывает на «корейский след» на сосудах бохайских форм (с. 235). В этой же главе представлены градостроительные традиции государства Бохай: долинские городища, многоугольные городища, каменные крепости на отдельных сопках. Автором прослеживаются и индоевропейские следы в бохайской культуре, проявившиеся в орнаментальных композициях. Итогом анализа предложенного материала является вывод, что большинство памятников бохайской культуры имеют тунгусо-маньчжурскую основу. Когурёские традиции на таких памятниках прослеживаются в ремесленном материале и военном зодчестве, что связано с образованием государства Бохай и привлечением соответствующих специалистов для его организации. Подобные примеры дают и результаты археологических раскопок в Северной Корее и Янбаньском автономном округе Китая. И, как верно указывает исследовательница, в этих случаях бохайские памятники трудно отличить от когурёских.

Особое значение имеет четвертая глава, «Дорожно-транспортная система Бохая» (с. 244–256), где на археологическом материале впервые устанавливаются морские и сухопутные пути, действовавшие в российском Приморье.

В пятой главе, «Историко-культурные аспекты Бохая» (с. 257–275), автор анализирует исторический контекст возникновения Бохая, государственно-административное устройство, дипломатическую деятельность, язык и литературу Бохая (предлагаются к публикации стихи известного бохайского поэта Хайтэя в переводе А. Белых).

В небольшой шестой главе, «Исторические судьбы бохайцев (историко-археологический аспект)» (с. 276–283), О.В. Дьякова на основании археологических фактов показывает, что после разгрома Бохая киданями на приморский регион имела воздействие империя Ляо и марионеточное государство Дундань. На приморской территории продолжали функционировать тунгусо-маньчжурские городища, крепости, села, дороги. И это несмотря на то, что значительная часть бохайцев была переселена на западные территории, а какая-то часть бежала в Корею.

Если в первой главе книги дана подробная историография вопроса, то логичной является

последняя, седьмая глава, «Политические аспекты бохаеведения (вместо заключения)» (с. 284–293). В ней анализируются современные доктрины бохаеведения Китая, Северной и Южной Кореи, напрямую связанные с политической ситуацией в данном регионе. Как отмечает О.В. Дьякова, каждая страна разными способами пытается включить государство Бохай в свою историю и объявить его либо в качестве вассального (Китай), либо в качестве когурёского (Северная, Южная Корея). Согласно исследованиям российских ученых, Бохай является первым тунгусо-маньчжурским государством и тунгусо-маньчжурские этносы (мохэ, чжурчжэни, маньчжуры) не только создавали свои государства, но длительное время правили Китаем (маньчжуры вплоть до 1912 г.).

Автор монографии предлагает свою археологическую версию формирования бохайского этноса, позволяющую разубить «гордиев узел» этногенетических споров между южнокорейскими и китайскими исследователями. По археологическим материалам, обнаруженным на Дальнем Востоке и представленным в монографии, О.В. Дьякова подводит читателя к важному выводу: «...археологические материалы мохэских и бохайских памятников российского Дальнего Востока позволяют заключить, что государство Бохай было создано тунгусо-маньчжурским этносом сумо мохэ, происхождение которого дуально (мохэ + польцевцы), что и отражено в письменных источниках. По составу населения Бохай был полиэтническим, но ведущим этносом являлись сумо мохэ. Социальный статус когурёсцев и китайцев не выходил за рамки ремесленников, земледельцев, строителей и чиновников» (с. 293).

Библиографический раздел монографии свидетельствует о том, что автор монографии проработала всю доступную литературу по государству Бохай на китайском, корейском и русском языках. Основываясь на письменных археологических отчетах ученых Китая, Северной Кореи, Южной Кореи, Японии и России и дополнив их собственными многолетними полевыми исследованиями, О.В. Дьякова представила полный свод достижений науки бохаеведения. Предложенный автором комплексный подход к анализу данных археологии позволяет реконструировать всю государственную и социальную жизнь древнего Бохая.

*Т.А. Пан*

**М. Сергеев. Теория религиозных циклов: традиция, современность и вера бахаи.** — Leiden; Boston: Brill, 2015. — 161 с.

В своей книге М. Сергеев выдвигает и обосновывает предложенную им теорию «религиозных циклов», которую он прилагает ко всей истории человечества. Большое место в книге отведено наряду с другими религиями вере бахаи. В этом аспекте книга представляет собой еще и попытку масштабного и беспристрастного анализа этой религии как в контексте религиозной истории, так и сквозь призму этапов эволюции общественного сознания человечества. Мы употребляем термин «беспристрастный» в том смысле, что автор и не «агитирует за» указанную религию, и не пытается намеренно очернить ее. Он выстраивает в логическую цепь факты, почерпнутые из многочисленных источников. Глубина и основательность подхода автора, как и его эрудиция, безусловно, должны быть поставлены ему в заслугу. Однако даже такой подход не застраховывает его от произвольного «крена» в ряде вопросов, что ведет, по нашему мнению, к выводам по меньшей мере дискуссионным. Естественно, данное обстоятельство относится лишь к ряду положений и не перечеркивает главных достоинств работы.

В свете предложенной автором теории каждая религия проходит в процессе своей истории и эволюции шесть стадий: формативную (formative), ортодоксальную (orthodox), классическую (classical), реформистскую (reformist), критическую (critical), посткритическую (post-critical). Для ранней, или формативной, стадии религиозной системы характерно формирование канонических священных писаний, обладающих абсолютным авторитетом у верующих, а также символа веры, обрядов и организационной структуры новой религии. Ортодоксальная стадия в эволюции религиозной системы закладывает основы священного предания. Классическая фаза в эволюции религии трансформирует уже сложившееся священное предание, развивая свое собственное истолкование священных писаний, которое, как правило, выходит за пределы догматических ограничений ортодоксии. В ходе эволюции религиозная система сталкивается с двумя видами кризисов — структурным и системным. В течение критической фазы «материнская религия» обычно производит от себя «отросток» в виде новой религии или религи-

озного движения, что может положить начало новой религии, но при этом сама не сходит со сцены, продолжая существовать параллельно с вновь образованной религией. Теория эта представляется весьма интересной и убедительной.

Автор анализирует эволюцию пяти основных религий (five major religions) — иудаизма, буддизма, христианства, ислама и веры бахаи, последовательно прилагая к ним предложенную им модель религиозных циклов (с. 8). На примере всех указанных религий автор обстоятельно доказывает правомерность своей теории, а его доводы и выводы представляются весьма убедительными.

Переходя к религиям, возникшим после европейского Просвещения, автор останавливается особенно подробно на вере бахаи как наиболее показательной в контексте теории религиозных циклов, обосновывая свой выбор тем, что она представляет собой «единственную современную независимую религию со своими священными писаниями и традицией, эволюционировавшими длительное время — почти два столетия» (с. 10). Автор проявляет глубокие познания в области религии бахаи, привлекая, как и в других случаях, широкий круг разнообразных источников, что говорит о весьма основательном его подходе к теме. Он дает лаконичный и точный очерк бабизма и веры бахаи и подразделяет ее писания на три группы (с. 60). Касаясь принципа «гармонии науки и религии», хорошо разъясняет специфику научной и религиозной истин (с. 66–67).

Автор детально рассматривает административную систему бахаи и прогнозирует возможные линии ее развития. И в этой части многие положения его анализа и выводы выглядят бесспорными, но есть и такие, что представляются нам в большой степени дискуссионными. Так, автор замечает, что в своем отношении к «организованной оппозиции» данная административная модель напоминает ему политическую систему СССР, которая «объединяла в себе демократически выбранные органы управления — Советы, с наделением их абсолютной властью подавлять оппозицию» (с. 91). В порядке полемики с автором укажем, что проведенная им кажущаяся «аналогия» с советской системой быстро рассеивается, когда в ситуацию вступает такой «противовес», как реальный механизм обжалования «снизу» решений административных институтов на основе предусмотренной для

этого процедуры, активно действующий в административной системе бахаи и практически отсутствовавший в советской системе.

Анализируя попытки «борьбы с инакомыслием» в истории и отмечая их неэффективность, автор приходит к выводу о том, что существует всего два подхода к «организованному инакомыслию» — либо узаконить его, как это делает современное демократическое светское общество, либо безуспешно отвергать (*repudiate*) его, но при обоих этих подходах конфликт будет сохраняться (с. 92)<sup>1</sup>. В связи с этим нам видится уместным заметить, что общество в целом не может представлять собой сообщество людей, мыслящих одинаково (единомышленников) или даже объединенных общими ценностями или ориентирами. Здесь с автором невозможно не согласиться в том, что попытки ввести единообразие в образ мышления людей в масштабе общества не только бесполезны, но и вредны для прогресса данного общества. Другое дело сообщество людей, объединенных общей религией (верой), которые *сознательно* и *добровольно* делают выбор именно в пользу определенной системы (т.е. присущих именно этой религии) ценностей и ориентиров. Эти люди по определению единомышленники в главном и принципиальном, а расхождения между ними носят чисто индивидуальный и второстепенный характер. Религия бахаи, насколько это явствует из ее писаний (первичных источников), не навязывает своего мировоззрения человечеству, а лишь предлагает его, оставляя за индивидуумом выбор разделять эти ценности или отвергнуть. При этом в тех же источниках подчеркивается, что краеугольным принципом бахаи выступает *единство в разнообразии*, а не в единообразии, а человечество с точки зрения бахаи мыслится подобным саду, в котором различные цветы составляют гармонию. Иными словами, учение бахаи предлагает концепцию целого, не разрушающего, а сохраняющего автономию частного, распространяя данный принцип не только на человеческое общежитие и взаимоотношения между народами и религиозными конфессиями, но и на саму административную систему, что выражается прежде всего в таких механизмах, как четкое разделение полномочий между институтами всех уровней, в системе противовесов и невмешательстве

в частную жизнь верующих, за исключением случаев, затрагивающих интересы сообщества в целом (т.е. случаев, в которых сообществу необходимо себя обезопасить). Автор справедливо отмечает, что в «традиционных» обществах неприятие оппозиции нередко являлось признаком тиранического правления. Он указывает, что для недопущения этого в организационной структуре бахаи существует система сдерживания. Однако эта система сдерживания в ее нынешнем виде представляется автору недостаточной гарантией от злоупотребления полномочиями административных институтов в будущем (с. 94). На наш взгляд, это его заключение не учитывает того обстоятельства, что вся административная система бахаи выстроена таким образом, чтобы исключить концентрацию власти в одних руках. С учетом этого противовеса опасность злоупотребления властью минимизируется, а вероятность такого развития событий клонится к нулю. Последнее, однако, не исключает возможности дальнейшего развития этой системы в сторону добавления к ней дополнительных противовесов, о чем говорит и автор (с. 94).

Сравнивая религию бахаи с идеологией эпохи европейского Просвещения, автор отмечает, что в своем отношении к «организованному инакомыслию» бахаи стоят, как и во многих других «спорных» вопросах, «между современностью и традиционными религиями (*between modernity and traditional religions*). Они не столь толерантны, как приверженцы идеологии Просвещения, которая наделяла законным статусом оппозицию. Но они и не обрушиваются яростно на оппозицию, как это делали ревностные вожди религий прошлого. В административной системе бахаи не существует анафем или *фетв*<sup>2</sup> против нарушителей завета» (с. 95). С нашей точки зрения, сравнение религии бахаи с идеологией эпохи Просвещения выглядит несколько искусственным, хотя чисто теоретически и представляет определенный интерес. Искусственный характер этому сопоставлению придает то обстоятельство, что мы имеем дело с двумя разнородными и в чем-то противоположными феноменами. Просвещение основывалось в значительной мере на атеистическом миропонимании, что явилось закономерной реакцией

<sup>2</sup> *Фетва* (*fatwa*) — богословско-правовое заключение в исламе, сделанное для разъяснения и практического применения какого-либо предписания шариата.

<sup>1</sup> Ср.: "In both of these cases, the conflict would still be embedded in the social organization".

на господство религиозного мракобесия средневековья. Вера бахаи является *религией* и уже по своему определению не может быть схожей во всем с тем, что ей противостоит (атеизм), предлагая во многом новые и альтернативные атеизму методы решения проблем человечества. «Организованная» оппозиция служит в светском демократическом обществе единственной цели — завоеванию власти и в этом смысле вполне оправдывает себя. Именно для этого и организуются политические партии, которые выражают интересы отдельных групп населения и их стремление к власти. При всех достоинствах такой системы по сравнению с системами тоталитарными и авторитарными у нее неизбежен и один недостаток — навязывание пришедшей к власти партий своих групповых интересов всему обществу, что лишь отчасти компенсируется сменяемостью этих групп. В основе административной системы бахаи лежит противоположная цель — исключение борьбы за власть отдельных индивидуумов и групп, а также возможности диктата групповых интересов по отношению к обществу в целом. Насколько успешно модель, предложенная бахаи, справится с этой задачей, покажет время. Тем более что и эта модель всю свою историю динамично развивалась и в будущем также, скорее всего, претерпит определенную эволюцию.

Автор прогнозирует три возможные линии развития теократических тенденций административной системы бахаи и варианты их воплощения (модели) в мировом содружестве наций, которое рассматривается бахаи как будущая форма организации человеческого сообщества (с. 100–101). Первая модель, по мнению автора, может напоминать конституционную монархию с Домом справедливости (выборным верховным административным институтом бахаи на национальном уровне), играющим роль «монарха». При таком сценарии этот институт может направлять рекомендации светским властям о том, как законы и предписания бахаи могут воплощаться в законодательной практике данной страны. Вторая модель предполагает более прямое участие Дома справедливости в процессе светского законотворчества с соблюдением принципа разделения власти на религиозную и светскую и созданием системы взаимного сдерживания и противовесов друг другу. При такой модели Дом справедливости будет играть законодательную роль и обладать пол-

номочиями, сходными с полномочиями президента США. Парламент будет принимать законы, которые Дом справедливости будет либо одобрять, либо отклонять. Третья модель, по мнению автора, предполагает наибольшую концентрацию власти в руках Дома справедливости и низведение светского правительства до уровня его исполнительного органа, превращая его фактически в религиозный институт. Последняя модель представляется автору «наиболее проблематичной из всех». Притом что эти рассуждения автора, безусловно, интересны, данному разделу, который явно относится к этапу очень отдаленного будущего и уже по этой причине попадает в разряд несколько искусственного прогнозирования, поскольку реальность всегда оказывается сложнее любых человеческих помыслов и прогнозов, недостает, с нашей точки зрения, учета крайне важного обстоятельства. Говоря о «теократии», следует учитывать, что теократии как таковой, по крайней мере в истории авраамических религий, по сей день не существовало. То, что понимается нередко историками и политологами под «теократическими моделями общества» в прошлом и настоящем, является не «теократией», а клерикальными режимами или формами правления (предполагающими господство клира — профессионального духовенства). В государствах, в которых официальная или господствующая религия имеет священнослужителей, последние составляют сословие наряду с другими классами и сословиями. Следовательно, государство, основанное на такой религиозной организации, называющее себя «теократическим», неизбежно становится государством клерикальным. Поскольку, если в государстве происходит слияние церковной (или иной религиозной) власти со светской, то господствующим классом такого государства становится класс духовенства и вся власть в этом государстве переходит к духовенству. Так было во времена господства католической церкви в раннесредневековой Европе, то же происходит и в наши дни в странах, живущих по законам шариата. При применении к такой модели общества термина «теократическая» происходит подмена понятий. Проецирование же такой псевдотеократии на административную систему бахаи некорректно уже по той причине, что в ней нет института духовенства, соответственно полностью отсутствует и класс или сословие, которые могли бы «от лица религии» сконцентриро-

вать власть в своих руках. Следовательно, правомерным было бы констатировать, что в административной системе бахаи имеются наряду с демократическими и теократические тенденции при полном отсутствии тенденций клерикальных и авторитарных (поскольку принцип единоличного управления не применяется ни на одном уровне ее функционирования). И в этом ее коренное отличие от государственных моделей в истории, претендовавших или претендующих на «теократию», а по сути являвшихся или являющихся клерикальными.

Характеризуя религию бахаи в целом, автор замечает: «...если современность (modernity) предлагает краткосрочные решения социальных проблем человечества, сосредоточиваясь на внешних реформах, вера бахаи предусматривает долгосрочные перемены, основанные на внутреннем преобразовании индивидуумов... Соответственно, учение бахаи направлено на выживание человечества в масштабе всей планеты» (с. 112). Подводя итоги своему исследованию, автор делает следующие выводы: «...хотя некоторые черты мировоззрения бахаи могут показаться шагом назад по сравнению с идеологией эпохи Просвещения, системное сравнение между ними выявляет прогрессивную природу первого по отношению ко второму... Во-первых, — продолжает автор, — доктрины бахаи обнаруживают духовную глубину, отсутствующую в идеологии Просвещения, которая обновляется на чистом разуме и внешних социальных преобразованиях. Во-вторых, учение бахаи подтверждает большинство принципов Просвещения в ином религиозном контексте и таким образом укореняет их глубже в человеческой психике и сознании. В-третьих, идеология бахаи учитывает неравномерное развитие наций на планете, видоизменяя некоторые принципы Просвещения так, чтобы они больше соответствовали всему человечеству... В целом вера бахаи представляет собой религиозную традицию, которая не является ни „антисовременной“ (antimodern), ни просто современной, ни даже постсовременной (postmodern)... Такая позиция... придает вере бахаи исключительную притягательность (unique attraction) и преимущество над старыми и более поздними религиозными движениями — преимущество, которое, будучи верно понято и оценено, явит свой долгосрочный потенциал», — суммирует свои выводы автор (с. 117–118).

В заключение скажем, что книга М. Сергеева, несомненно, представляет собой глубокий и основательный труд. Построенное на широком круге источников, его исследование вносит ценный вклад в изучение не только эволюции религиозного и общественного сознания человечества, но и очерчивает возможные перспективы его дальнейшего развития. В части предложенной теории «религиозных циклов» М. Сергеев выступает новатором, а сама эта теория заслуживает самого серьезного рассмотрения. Высказанные нами выше замечания носят не столько критический, сколько полемический характер. Книга, безусловно, весьма востребована и найдет отклик у широкого круга специалистов и студентов, занимающихся религиоведением, обществознанием, философией, культурологией и историей.

Ю.А. Иоаннесян

**Ulrich Timme Kragh. Tibetan Yoga and Mysticism. A Textual Study of the Yogas of Nāropa and Mahāmudrā Meditation in the Medieval Tradition of Dags po.** — Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies (Studia Philologica Buddhica Monograph Series XXXII), 2015. — 708 p. — ISBN 978-4-906267-72-9.

Современная школа кагью (*bka' brgyud*) представляет собой одно из наиболее активных и жизнеспособных направлений в тибетском буддизме, чье основание принято связывать с деятельностью великих тибетских наставников — Миларепы (*Mi la gas pa*), Марпы (*Mag pa*) и Гампопы (*Sgam po pa*). По утверждению тибетской традиции, жизнь и духовная карьера этих учителей напрямую связывает школу кагью с индийскими махасиддхами (*mahāsiddha*) Тилопой (*Tilopa*) и Наропой (*Nāropa*), принимавшими активное участие в развитии буддийского тантрического движения (*mantrāna*, *vajrayāna*) в Индии. Вопреки своей прямой связи с великими адептами индийской ваджраяны, тибетская школа кагью не представляет собой исключительно тантрическую систему, но отличается оригинальным комбинированием учений классической (*pāramitāna*) и тантрической (*mantrāna*) махаяны (*mahāyāna*).

В отличие от Миларепы и Марпы, фигура Гампопы Сонама Ринчена (*Sgam po pa Bsod*

pams rin chen, 1079–1153) исследована значительно меньше и в современной буддологии ассоциируется с трактатом «Драгоценное украшение освобождения» (*Dags po thar rgyan*). Данное сочинение представляет собой пространное руководство по этапам пути к пробуждению (*lam rim*) и составлено с позиции классической махаяны. Связывать Гампоу исключительно с этим сочинением — значит неизбежно формировать искаженное представление об этом авторе только как о монахе школы кадампа (*bka' gdams pa*)<sup>3</sup> и последовательном стороннике классической махаяны, проповедующей культивирование (*bhāvanā*) запредельных совершенств (*rāgamitā*) в течение трех неизмеримых кальп (*asamkhyeyakalpa*). В действительности, его биография представляется намного более сложной, а проповедуемое им учение характеризуется новационностью, позволившей Гампопе встать у истоков нового махаянского учения и целого корпуса буддийской литературы.

Книга «Тибетская йога и мистицизм: Текстологическое исследование йог Наропы и созерцательной практики махамудры в средневековой традиции Дагпо» доцента Копенгагенского университета У.Т. Крагха является результатом 20-летнего исследования учения, духовной практики и письменного корпуса буддийской школы Дагпо<sup>4</sup>. Это исследование представляет большой вклад в современную буддологию и тибетологию прежде всего по трем веским причинам. Во-первых, на базе богатого текстологического материала У.Т. Крагх демонстрирует процесс развития буддийского учения в один из наиболее любопытных исторических периодов тибетского буддизма, когда школа кагью и ряд других буддийских традиций Тибета находились на стадии формирования. Понимание процессов, происходивших в это время, позволяет существенно продвинуться в изучении ранних этапов истории одной из самых влиятельных школ тибетского буддизма. Во-вторых, работа У.Т. Краг-

ха представляет собой значительный вклад в исследование одного из наиболее влиятельных учений тибетского буддизма, с XVI в. известного в тибетских сочинениях<sup>5</sup> как «сутра-махамудра» (*mdo'i phyag chen*, \**sūtramahāmudrā*). До недавнего времени исследования Д. Джэксона<sup>6</sup> и К.-Д. Матеса<sup>7</sup> выступали одними из немногих трудов, напрямую посвященных данной проблематике. Монография У.Т. Крагха является важным дополнением к уже полученным в этой области результатам. В-третьих, в XV–XVII вв. учение сутра-махамудра подверглось процедуре махаянизации, в результате которой содержание данной традиции оказалось в большой степени переосмыслено с использованием обширного терминологического аппарата классической махаяны (с. 165). Исследование этого учения на базе письменных памятников «Собрания речений Дагпо» позволяет существенно лучше понять истоки этой религиозной системы, специфику ее формирования и развития на наиболее ранних этапах.

Источниковая база работы — отпечатанный в монастыре Дагха Гампо (*Dags lha sgam po*) в 1520 г. Ксилограф — является сравнительно поздней версией текстового корпуса «Собрания речений Дагпо» (*Dags po'i bka' 'bum*). Автор хорошо осведомлен о более ранних рецензиях и вполне убедительно аргументирует свое решение остановиться именно на данной версии как существенно более структурированной и поэтому значительно более пригодной для первичного ознакомления с содержанием данного собрания (с. 200).

<sup>5</sup> См., например, сочинение Гампо Таши Намгьела (*Sgam po Bkra shis nam rgyal*) «Лунный свет махамудры» (*Phyag chen zla ba'i od zer*).

<sup>6</sup> См.: *Jackson, David*. Enlightenment by a Single Means: Tibetan Controversies on the “Self-Sufficient White Remedy” (*dkar po chig thub*). Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994 (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 12).

<sup>7</sup> См.: *Mathes, Klaus-Dieter*. Blending the Sūtras with the Tantras: The Influence of Maitrīpa and His Circle on the Formation of Sūtra Mahāmudrā in the Kagyu Schools // *Tibetan Buddhist Literature and Praxis: Studies in its Formative Period, 900–1400*. Leiden: Brill, 2006, 201–227; *Mathes, Klaus-Dieter*. Can Sūtra Mahāmudrā be Justified on the Basis of Maitrīpa's Apratiṣṭhānavāda? // *Pramāṇakīrtiḥ: Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70th Birthday, part 2*. Vienna: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, 2007 (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde vol. 70.2), 545–566.

<sup>3</sup> Кадампа представляет собой школу тибетского буддизма, восходящую к учению знаменитого индийского наставника Атиши (*Atiṣa, Dīpaṅkaraśrījñāna*, 982–1054) и его ученика Дромтонпы (*Brom ston pa*, 1005–1064). Доктринально-теоретическую основу школы кадампа составляют сутры и трактаты классической махаяны, включая крайне важное для данной традиции сочинение Атиши «Бодхи-патха-прадипа» (*Bodhipathapradīpa*).

<sup>4</sup> Дагпо — второе имя Гампопы, поскольку он родом из долины Дагпо (*Dag po*).

«Собрание речений Дагпо» представляет собой корпус буддийских сочинений, составленных в долине Дагпо в Центральном Тибете в XII–XIV вв. монахами монастыря Дагдла Гампо. В основе содержания корпуса лежит наставническая деятельность буддийского монаха традиции кадампа XI–XII вв. Гампопы Сонома Ринчена. С точки зрения авторства целесообразна классификация текстов корпуса на сочинения, приписываемые непосредственно Гампопе, работы его учеников (нередко представлявшие собой конспекты устных наставлений Гампопы) и самостоятельные работы учеников Гампопы и последующих представителей этой традиции. С точки зрения содержания и жанровых особенностей У.Т. Крагх делит тексты «Собрания речений Дагпо» на следующие группы: 1) агиографии (*ram thar*); 2) наставления в дхарме для собрания монахов (*tshogs chos*); 3) ответы на вопросы (*zhus lan*); 4) руководства по выполнению йоги по шести учениям Наропы (*nā ro'i chos drug gi khrid yig*); 5) руководства по осуществлению махамудры (*phyag chen gyi khrid yig*); 6) разнообразные речения (*gsung thor bu*); 7) хвалебные сочинения (*bstod pa*); 8) трактаты об этапах пути к пробуждению (*lam rim gyi bstan bcos*) (с. 201).

Книга У.Т. Крагха состоит из пяти глав. Первая глава раскрывает особенности учения Гампопы о махамудре и ранний этап развития данного учения в Тибете. Вторая глава характеризует основные направления критики учения Гампопы со стороны Сакья Пандита (Sa skya Paṇḍita) и содержит изложение ряда позиций индобуддийских пандитов, чьи взгляды могли быть близки учению Гампопы. Третья глава целиком посвящена изучению всех имеющихся агиографий Гампопы и других источников, прямо или косвенно предоставляющих сведения о его жизни. Четвертая глава отражает социокультурную и религиозную обстановку в Тибете XI–XII вв., в которой складывалось учение Гампопы, и предоставляет широкий обзор сохранившихся рецензий текстового корпуса «Собрания речений Дагпо». Пятая глава, являющаяся наиболее объемной, посвящена исследованию структуры корпуса «Собрания речений Дагпо» и излагает содержание всех сорока текстов данного собрания.

На основе исследования агиографий Гампопы и текстового корпуса «Собрания речений Дагпо» У.Т. Крагх приходит к заключению о несостоятельности восприятия Гампо-

пы только как монаха школы кадампа и приверженца исключительно пути запредельных совершенств. В действительности, Гампопа прошел значительно более сложную духовную карьеру, получил тантрические посвящения и в результате стал наставником, одинаково компетентным в классической и тантрической махаяне. Фактически, реконструкция его жизни и духовного пути хорошо отражает многогранность новаторского учения, изобретенного Гампопой и через несколько столетий широко известного в тибетской духовной культуре как сутра-махамудра. У.Т. Крагх детально разъясняет специфику этого учения, возникшего на базе классической махаяны и ваджраяны (с. 79), но принципиально отличающегося от своих предшественников. Новшество учения Гампопы связано с возможностью осуществления цели высших тантр — обретения пробуждения (*bodhi*, *byang chub*) в нынешней жизни практикующего — без обращения к наиболее экстравагантным тантрическим методам (с. 44). Фактически, учение Гампопы предполагает осуществление состояния будды, нередко называемого в ваджраяне великой печатью (*phyag rgya chen po*, \*mahāmudrā), без провозждения адепта через сексуальные практики во время инициации (*abhiṣeka*) и стадии завершения (*utpannakrama*) (с. 33). В данном случае альтернативой тантрическим методам оказываются инспирируемое наставником временное переживание пробуждения и последующее культивирование этого опыта при помощи созерцательных практик (с. 44–45). Учение Гампопы о махамудре оказывается особенно ценным, поскольку гарантирует йогинам становление буддой уже в нынешней жизни даже в том случае, если последние являются монахами и, за счет этого, в подавляющем большинстве случаев оказываются лишены права осуществлять ведущую к пробуждению в нынешней жизни тантрическую сексуальную йогу (с. 31).

Анализируя возможность индийских истоков учения Гампопы о махамудре, У.Т. Крагх убедительно опровергает тезис К.-Д. Матеса об индийском происхождении нетантрического учения о махамудре (с. 74–79) и приходит к заключению о новационном характере учения Гампопы (с. 79). Обсуждая проблематику истоков этого учения, представляется целесообразным дополнить исследование У.Т. Крагха соображением о возможной связи учения Гампопы о махамудре с четвертым посвящением в буддийских йогини-тантрах (*yoginītan-*

tra). Начиная с возникшей в VIII в. традиции «Гухьясамаджа-тантры» (*Guhyasamājatantra*)<sup>8</sup>, ритуал посвящения предполагал вступление новых адептов в сексуальный союз с супругой, вслед за которым следовало наставление учителя, известное в йогини-тантрах как «четвертое посвящение» (*caturthābhīṣeka*). Это наставление имело своей целью разъяснить посвящаемому подлинную природу реальности (*tattva*), опыт переживания которой — длящаяся лишь мгновение переживание пробуждения — был обретаем учениками в только что завершённом ритуале сакрального союза. Фактически, последующее наставление учителя представляло собой вербальное оформление опыта, который только что пережил сам посвящаемый. Его словесное закрепление обеспечивало учеников значительно более осмысленным представлением о последующей цели их будущей духовной практики. Разрабатывая свое собственное учение о махамудре, Гампопа исключил из программы духовного совершенствования адептов такие элементы тантрического буддизма, как сложные ритуалы и сексуальные практики, но начальный этап вдохновения новых адептов личностью духовного наставника и обеспечение первых временным опытом переживания пробуждения стали играть определяющее значение в новой системе Гампопы. Скрупулезное изучение роли наставника на ранних этапах духовного совершенствования по системе учения Гампопы — предмет будущих академических изысканий автора и его коллег, в которых, вполне возможно, будет обнаружена значительно более тесная связь с заключительным элементом посвящения в буддийских махайога- и йогини-тантрах.

Несомненной ценностью книги У.Т. Крагха представляется комплексное исследование писемного корпуса «Собрания речений Дагпо». Большая часть книги посвящена последовательному пересказу содержания всех сорока сочинений этого собрания, включающих работы по классической махаяне, ваджраяне и учению Гампопы о махамудре. Заключительная глава монографии У.Т. Крагха представляет собой всеобъемлющий справоч-

ник по представленным в данном корпусе учениям.

Особый интерес составляет изложение содержания тантрических сочинений, посвященных шести учениям Наропы (*nā ro'i chos drug*): практике порождения внутреннего тепла (*gtum mo*, \**caṇḍālī*), практике ясного света (\**od gsal*, \**prabhāsvāra*), йоге сновидений (*rmi lam*, \**svapna*), практике порождения иллюзорного тела (*sgyu lus*, \**māyādeha*), практике переноса сознания (\**pho ba*, \**samkrānti*), практике по пребыванию в состоянии, промежуточном между двумя рожденьями (*bar do*, \**antarābhava*).

Используемая У.Т. Крагхом редакция «Собрания речений Дагпо» не представляет собой корпус сочинений, отражающих единую систему духовной практики: среди рассмотренных сочинений встречаются труды, изложенные с позиции традиций кадампа, ваджраяны и учения Гампопы о махамудре. В монографии достаточно удачно изложена структура текстового корпуса традиции Дагпо, но отсутствует осмысление той логики, которой могли руководствоваться компиляторы этого корпуса сочинений при включении в собрание отдельных текстов. Многообразие традиций, представленных в «Собрании речений Дагпо», позволяет допустить, что гетерогенность представленных в корпусе учений имеет своей целью предоставить потенциальным читателям возможность выбора, что воплощает, таким образом, знаменитый буддийский принцип искусности в средствах (*upāyakaūśalya*). Одновременно с этим сам факт наличия в текстовом корпусе различных традиций позволяет пролить свет на многообразие буддийских школ и традиций, имевших популярность в тибетской долине Дагпо в XII–XIV вв.

Выдающийся труд У.Т. Крагха содержит лишь незначительное количество недочетов, которые никоим образом не призваны умалить достоинств и успешных результатов этого исследовательского проекта.

1. Проблематичным представляется использование У.Т. Крагхом термина «мистицизм» в отношении реалий тибетской традиционной культуры. Насколько известно автору этой рецензии, классический тибетский язык не содержит сколь бы то ни было точного аналога этому термину. Сам же автор прекрасно осознаёт всю сложность однозначного определения этого слова и признаёт, что вынужден употреблять термин «мистицизм» в достаточно узком значении, испытывая при этом за-

<sup>8</sup> «Гухьясамаджа-тантра» является наиболее известным буддийским священным текстом класса махайога-тантр (*mahāyogatantra*), но многочисленные, появившиеся именно в этой традиции духовные практики и учения впоследствии стали неотъемлемой составляющей учений буддийских йогини-тантр.

метные сложности в попытках подогнать свое собственное употребление этого слова под уже имеющиеся дефиниции. У.Т. Крагх определяет мистицизм как «созерцательное погружение в неконцептуальность» и в качестве аналога приводит санскритский термин *mahāmudrā* и его тибетский эквивалент *phyag rgya chen po* (с. 20). Само предложенное У.Т. Крагхом определение мистицизма вызывает немало вопросов, а исконно санскритский термин *mahāmudrā* только в литературе тантрического буддизма употребляется во множестве других значений: особый ритуальный жест рук, один из четырех этапов тантрической практики, подлинная природа реальности и осуществление состояния будды как кульминация духовного пути в ваджраяне<sup>9</sup>.

2. Большинство тибетских терминов У.Т. Крагх дает санскритские аналоги, которые приводятся после тибетских слов и маркируются звездочкой (\*). Эта практика широко распространена среди буддологов, работающих с тибетскими переводами утраченных в санскритском оригинале буддийских текстов. Не располагая в таких случаях санскрито-тибетскими билингвами, исследователи приводят термины в тибетском переводе, после которых нередко дают реконструкцию гипотетически использованных в оригинале санскритских терминов. Текстологической источниковой базой У.Т. Крагха по большей части выступает корпус «Собрания речений Дагпо», состоящий из письменных памятников, изначально составленных на тибетском языке и в связи с этим не требующих реконструкций санскритских терминов. Таким образом, решение поиска санскритских аналогов тибетских терминов в большинстве своем нецелесообразно в рамках проводимого У.Т. Крагхом исследования.

3. У.Т. Крагх регулярно использует в своем исследовании термин *anuttarayogatantra*, подразумевая под ним один из классов священных текстов ваджраяны. Автор использует этот термин без маркирования его звездочкой, однако в действительности формулировка *anuttarayogatantra* никогда не встречается в санскритских текстах, а ее частое употребление в современной буддологической литературе есть следствие неверной реконструкции тибетского термина *rnal 'byor bla med kyi*

<sup>9</sup> Подробнее об этом см.: *Jackson, Rodger*. *Mahāmudrā* // *Encyclopedia of Religion*. Second Edition. Lindsay Jones, Editor in Chief. Farmington Hills: Thomson Gale, 2005, 5596.

*rgyud*, обозначающего один из классов буддийских тантр и восходящего к санскритским оригинальным терминам *yogānuttaratāntra* и *niruttarayogatantra*<sup>10</sup>.

4. Употребляемый У.Т. Крагхом санскритский термин *samprannakrama* (см., например, с. 50), обозначающий в исследовании автора стадию завершения духовной практики в тантрическом буддизме, в действительности также никогда не используется в санскритских текстах. В индийской ваджраянской литературе стадия завершения обозначается терминами *utprannakrama* и *niṣprannakrama*, тогда как слово *samprannakrama*, подобно санскритскому новообразованию *anuttarayogatantra*, представляет собой неверную реконструкцию тибетского термина *rdzogs pa'i rim pa* (\**utprannakrama*, \**niṣprannakrama*)<sup>11</sup>.

В целом, по масштабу исследованного текстологического материала, сложности и многообразию представленных в «Собрании речений Дагпо» учений книга У.Т. Крагха «Тибетская йога и мистицизм: Текстологическое исследование йог Наропы и созерцательной практики махамудры в средневековой традиции Дагпо» представляет собой действительно героическое предприятие и является крупным вкладом в изучение тибетского буддизма.

*Е.С. Бушув*

**Сто восемь буддийских икон из собрания Института восточных рукописей РАН.** Авторы-составители А.В. Зорин, М.Б. Иохвин, Л.И. Крякина. Под общей редакцией А.В. Зорина. Главный консультант А.А. Терентьев. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013. — 240 с. — ISBN 978-5-85803-466-7.

Глубокий интерес к различным аспектам культуры принявших буддизм народов — как зарубежных, так и живущих на территории

<sup>10</sup> Подробнее об этом см.: *Sanderson, Alexis*. *Vajrayāna: Origin and Function* // *Buddhism into the Year 2000*. International Conference Proceedings. Bangkok; Los Angeles: Dhammakāya Foundation, 1994, 97–98; *Isaacson, H.* *Tantric Buddhism in India (from c. A.D. 800 to c. A.D. 1200)* // *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*, Band II. Universität Hamburg, 1998, 5.

<sup>11</sup> Подробнее об этом см.: *Isaacson, Harunaga*. *Ratnākaraśānti's Hevajrasahasajadyoga (Studies on Ratnākaraśānti's Tantric Works I)* // *Le Parole e i Marmi. Studi in Onore di Raniero Gnoli Nel Suo 70° Compleanno*. Roma, 2001, 468.

России (буряты, калмыки, тувинцы), — зародившийся в российской науке в XVIII в., сопровождался с тех пор стремлением к изучению памятников их письменности, произведений сакрального искусства и пр., их накоплению и бережному хранению в музеях, библиотеках, научных учреждениях Петербурга, Москвы, Улан-Удэ и других городов России.

Значительное место среди сокровищ буддийской культуры, сконцентрированных в наше время в Санкт-Петербурге, составляют произведения буддийской живописи — иконы-танки, созданные на протяжении многих столетий в ареале распространения тибетской религиозной и художественной традиции. Они хранятся в Эрмитаже и Музее религии, в двух этнографических музеях (МАЭ РАН и РЭМ), а также в Институте восточных рукописей РАН.

Результатом интенсивной работы сотрудников этих учреждений, хранителей и исследователей памятников буддийской культуры стало появление в начале XXI в. нескольких ценнейших научных трудов, посвященных памятникам буддийского искусства, — книги К.Ф. Самосюк «Буддийская живопись из Хара-Хото XII–XIV вв.»<sup>12</sup> и ее же текстов об искусстве Хара-Хото и каталожных описаний произведений живописи из Хара-Хото в блистательно изданных каталогах двух эрмитажных выставок: «Пещеры тысячи будд. Российские экспедиции на Шелковом пути»<sup>13</sup> и «„Обитель милосердия“». Искусство тибетского буддизма»<sup>14</sup> с публикацией около 20 в первом и 27 во втором великолепных произведений живописи на холсте и шелке из знаменитого субургана, открытого П.К. Козловым в мертвом городе Хара-Хото.

В 2010 г. Ю.И. Елихина<sup>15</sup> издала иконы из собрания Ю.Н. Рериха, хранящегося в Эрми-

таже, а в каталог «Обитель милосердия» ею включены 10 танка из этого же собрания и несколько десятков икон из коллекции Э.Э. Ухтомского (наряду с громадным корпусом буддийской скульптуры из этого же собрания), а из более поздних приобретений Эрмитажа — танка и бурятские цакли из коллекции Б.И. Панкратова. Несколько калмыцких икон из фондов МАЭ РАН опубликовал Д.В. Иванов<sup>16</sup>.

Благодаря появлению в 2013 г. на свет рецензируемого каталога «Сто восемь буддийских икон из собрания Института восточных рукописей РАН» стало известно, что в ИВР РАН в 2009 г. в итоге многолетней работы А.В. Зорина, М.Б. Иохвина и Л.И. Крякиной был создан электронный каталог, включивший все 1300 живописных икон буддийских учителей и божеств, что в последующие годы составители занимались его доработкой и пока еще не считают эту работу законченной.

Это издание, несомненно, привлечет внимание всех интересующихся иконами, выполненными по канонам буддийской иконографии. На материале выделенной из всего фонда буддийских икон небольшой их части читатель имеет возможность познакомиться с предварительными итогами исследовательской работы, ведущейся небольшим научным коллективом под руководством квалифицированного тибетолога А.В. Зорина, автора монографий «Гимны Таре» и «У истоков тибетской поэзии»<sup>17</sup>.

Перед командой энтузиастов, взявшихся за издание, стояла сложная задача — дать полное научное описание, включающее характеристику «технической» составляющей этих произведений живописи, заключение о времени и месте их создания (бытования), проведение иконографического анализа изображенного персонажа (или их группы), на основании которого определить название каждой из публикуемых икон.

Научный аппарат, ссылки на который сопровождается описание икон, свидетельствует о привлечении составителями альбома и

<sup>12</sup> Самосюк К.Ф. Буддийская живопись из Хара-Хото XII–XIV вв.: каталог. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2006.

<sup>13</sup> Самосюк К.Ф. Искусство Хара-Хото // Пещеры тысячи будд: Российские экспедиции на Шелковом пути: К 190-летию Азиатского музея: каталог выставки. Науч. ред. О.П. Дешпанде. Государственный Эрмитаж; Институт восточных рукописей РАН. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2008, с. 315–317; каталожные описания произведений живописи из Хара-Хото см. на с. 320–369.

<sup>14</sup> «Обитель милосердия». Искусство тибетского буддизма. Каталог выставки. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2015.

<sup>15</sup> Елихина Ю.И. Тибетская живопись (тангка) из собрания Ю.Н. Рериха. Коллекция Государственно-го Эрмитажа. СПб.: Гамас, 2010.

<sup>16</sup> Ivanov D.V. Buddhist Collections of S.-P. Kunstkamera, II-Kalmyk Painting and Bronze from Inner Mongolia // Manuscripta Orientalia, 2005, 11, n. 4, p. 36–62.

<sup>17</sup> Гимны Таре. Пер. с тиб., критич. текст, предисл., прил. А.В. Зорина. М.: Открытый мир, 2009; Зорин А.В. У истоков тибетской поэзии. Буддийские гимны в тибетской литературе VIII–XIV вв. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010.

тибетских источников, и классических работ по буддологии отечественных и зарубежных авторов, содержащих материал, необходимый для понимания смысла буддийских икон тибето-монгольского стиля и тонкостей иконографии изображенных на них буддийских Учителей и божеств. Обращение к электронным ресурсам — Himalayan Art (Гималайское искусство) (<http://www.himalayanart.org/search/> с десятками тысяч включенных в эту виртуальную галерею произведений буддийского искусства), TBRC (Центр исследования тибетского буддизма), каталогу Tohoku<sup>18</sup> и т.д. — чрезвычайно обогатило информативную базу, на которой построено описание вошедших в альбом икон.

Высоко оценивая состоявшееся издание 108 икон, ввиду намеченного завершающего этапа работы над каталогом всего собрания икон из фондов ИВР хочу обратить внимание на некоторые места в тексте альбома в порядке их обсуждения.

В библиографии к альбому упоминается ценнейший, на наш взгляд, труд по буддийской иконографии Локеша Чандры<sup>19</sup>, но к помощи этого 15-томного издания авторы не прибегали. Важное сочинение другого индийского ученого — Бхаттачарья<sup>20</sup>, к сожалению, и вовсе проигнорировано ими.

Понимание иконы зависит от правильного «прочтения» иконографических признаков изображенного на ней персонажа (или группы персонажей) и от знания того, какому из Учителей или божеств данная иконография соответствует, а эти предписания содержатся в садханах (специальных текстах, в которых описан ритуал призывания божества, его внешний вид и визуализация). Авторы альбома постоянно обращаются к садханам, создают благодаря почерпнутой из них информации словесный «портрет» того или иного персонажа. В 99 случаях (из 108 в альбоме) для подтверждения истинности атрибуции рассматриваемой иконы привлекается наиболее сходное с ней живописное произведение

из Himalayan Art. В конце описания иконы приводится его номер в этом громадном фонде буддийских изображений. Отметим, что практически каждый из приводимых из этого источника аналогов находится в каком-то из музеев — стоило бы, на наш взгляд, привести эти данные. Однако по описанию иконы в альбоме не всегда можно понять, насколько оно совпадает с содержанием соответствующей садханы или текстом, приведенным в Himalayan Art. В некоторых случаях описание персонажа, изображенного на иконе, подменяется информацией о его каноническом облике.

Это относится и к сопутствующим центральному персонажу изображениям, и к отдельным деталям композиции иконы. Например, в комментарии к иконе № 2 «Будда Шакьямуни с учениками Шарипутрой и Маудгальяяной» (с. 16–17) на мандорле вокруг трона Будды описываются два белых слона и два снежных льва, которых читатель тщетно ищет на иконе, однако в конце пояснительного текста сообщается, что эти звери «в данном случае отсутствуют». На иконе № 29 «Экавира-Сахаджа-Хаягрива» (с. 70–71) нет нагов под ногами Экавира-Сахаджа-Хаягривы, но божество сначала описывается топчущим змей, и опять-таки только в конце текста добавлено: «На иконе эта деталь отсутствует».

Существование разных традиций изображения одного и того же божества, несомненно, усложняет задачу идентификации персонажа. Отмеченные самими авторами случаи неполного соответствия иконографии персонажа (или их группы) и иконографии предлагаемого ими аналога из Himalayan Art они объясняют ошибкой иконописца или другим вариантом одного и того же образа.

Степень точности описания иконы зависит от четкости всех деталей изображения, но этого качества лишена часть рассматриваемых в альбоме икон. Немало претензий вызывает у авторов цветовое решение многих изображений, на которых по незнанию или небрежности иконописцев искажен облик священных персонажей (иконы № 82, 88, 96). Искажение красок на оригиналах дополнили ошибки, допущенные при печатании икон № 74 и 76 в типографии (синий цвет превратился в зеленый, зеленый — в сиреневый, желтый стал розовато-сиреневатым).

Соглашаясь с авторами, пишушими в тексте об иконе № 58 «Восьмирукая Махапрати-

<sup>18</sup> *Tohoku. A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons.* Sendai: Tohoku Imperial University, 1934.

<sup>19</sup> *Chandra Lokesh. Dictionary of Buddhist Iconography.* Vol. 1–15. New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, 1999.

<sup>20</sup> *Bhattacharyya Benoytosh. The Indian Buddhist Iconography, Mainly Based on "The Sadhanamala and Cognate Tantric Texts of Rituals".* 2nd ed. Calcutta: Mukhopadhyay, 1958.

сара в окружении остальных четырех богинь из группы панча-ракша», что качество изображения не позволяет установить с точностью все атрибуты, имеющиеся в руках четырех богинь, не могу не заметить, однако, что у богини Махамаюри (зеленого цвета) на иконе не восемь (как сказано в комментарии к иконе, с. 128), а лишь шесть рук.

Ввиду неясности изображения описание атрибутов некоторых персонажей на иконе № 31 «Кродха-Атигухья-Хаягрива и др.» приходится принимать на веру. На иконе № 37 «Ушнишавиджая с Авалокитешварой и Ваджрапани» атрибут в левой руке Ваджрапани определен как ваджра, а я на синем фоне тела божества вижу лотос (с. 86–87).

Хочу привлечь внимание к тем случаям, когда изображение исполнено четко, но правильность описания некоторых его признаков вызывает сомнение. Так, на иконе № 14 «Миларэпа с учеником Рэчунгом» (с. 40–41) чаша для подаяний, согласно описанию находящаяся в левой руке Миларэпы, изображена стоящей на земле возле йогина.

В тексте об иконе № 20 «Ваджрасаттва с супругой» (с. 52–53) говорится, что Дхармадхатвишвари обнимает супруга обеими руками (так — на аналоге, № 60 из Himalayan Art), в то время как это супруг Ваджрасаттвы обнимает ее, а она держит в поднятых руках свои атрибуты — капалу и резак. В описании танки № 76 «Исцеляющий зрение Авалокитешвара» (с. 164–165) сосуд в верхней правой руке персонажа, названный «сосудом, наполненным амритой», точнее именовать «сосудом с носиком»<sup>21</sup>, который относится к разновидности «сосуды действия», в отличие от «главных сосудов» (без носика), играющих иную роль в ритуалах.

На иконе № 84 «Шестирукий защитник Знания» (с. 180–181) боги из свиты Джняна-Махакалы — красный Джинамитра и синий Таккираджа изображены в одинаковых танцующих позах и с аналогичными атрибутами — дамару и чашей, а в тексте говорится, что у синего божества в руках дамару и аркан. Вызывает сомнение трактовка атрибута в правой руке богини Лхамы Бурцзими (икона № 107 «Лхамо Бурцзима», с. 226–227) как вазы с амритой(?): верхняя часть атрибута — драгоценности — склоняет к выводу, что это

сосуд с драгоценностями<sup>22</sup>. Обнаруженный авторами в Himalayan Art (№ 65709) аналог для иконы № 107 — Тара с ребенком на левой руке (у груди) — держит в левой руке вазу с драгоценностью, а в правой — мангусту и блюдо с драгоценностями. Удачным представляется предложение авторов альбома рассматривать изображение № 74261 в Himalayan Art в качестве аналога для Желтого Джамбхалы на танке № 95 не с цитроном, а с непривычного вида атрибутом в правой руке (с. 202–203). Такой же атрибут трактуется в Himalayan Art как сердцевина плода панчапурика (*panutsa pu ga ka*) с драгоценностью.

Имя божества на цакли № 88 «Шри Деви» (*тиб.* Пэлдэн-лхамо Максор-гьелмо Ремати) (с. 188–189) в переводе с тибетского означает «Прославленная Богиня, Царица с боевым магическим серпом». На иконе она изображена, однако, не с серпом в правой руке, а с дубинкой, увенчанной ваджрой. При описании ее облика («один лик с тремя глазами» и т.д.) упущена немаловажная особенность изображения богини на этой иконе — львиная голова, торчащая у ее правого уха, и змея — у левого уха. Именно благодаря этому «дополнению» к облику грозной богини можно говорить о принадлежности иконы № 88 к традиции школы гэлук (тогда как перенесение льва к левому уху, а змеи к правому — черта традиции школы сакья). Данная особенность рассматриваемой иконы отсутствует у приведенного авторами аналога № 50453 из Himalayan Art, но имеется у иконы № 50031 (из Музея Дзанабадзара) и из Collection of Shelley & Donald Rubin, Item № 105, приведенной там же (в Himalayan Art). Снежный лев и змея — у правого и левого уха Шри Деви присутствуют и на танках № 89–91.

В тексте об иконе № 93 «Читипати» (с. 198–199) описание внешнего вида этих дхармапал («Отец и Мать») ведется в соответствии с садханой, но сопровождается комментарием об изменениях, внесенных иконописцем в их изображение (нет третьего глаза у обоих персонажей, вместо чаши с кровью «Мать» держит сосуд с драгоценностью). Помимо этих «нововведений» вместо обычных пяти черепов в короне такой категории божеств<sup>23</sup> мы ви-

<sup>22</sup> Там же, с. 96, атрибуты 5А и 5В.

<sup>23</sup> См. цакли № 343, Амдо, XIX в. в книге: *Meinert, Carmen and Terentyev Andrey. Buddha in the Yurt: Buddhist Art from Mongolia. In 2 vols. Munich, 2011, vol.1, p. 633.*

<sup>21</sup> *Терентьев А.А.* Определитель буддийских изображений. СПб.: Издательство А. Терентьева «Нартанг», 2004, с. 78, 94–96, атрибут 9.

дим лишь по четыре черепа — и у «Отца», и у «Матери».

Оптимальным представляется, на наш взгляд, такой подход к описанию иконы: вначале перечислить все присущие именно ей иконографические признаки в полном соответствии с изображением и лишь после этого перейти к сравнению комплекса этих признаков с предписанными садханой (или с приведенной информацией о существующих вариантах изображения божества в зависимости от определенной традиции или местных особенностей). Примером такой последовательности описания изображения на иконе, не расходящегося с тем, что видит зритель (читатель) своими глазами, является текст о Гэсаре (икона № 105 «Гэсар», с. 222–223), в конце которого сообщается, что более популярно изображение этого бога войны в окружении 13 животных, как на иконе в Himalayan Art № 47436.

При описании икон с изображениями многоруких божеств авторы не соблюдают единого правила перечисления атрибутов в их руках. У читателя создается впечатление сумбура — его можно было бы снять в тяжелых случаях, как с Ваджрабхайравой (икона № 21 «Ваджрабхайрава с супругой Ваджраветали», с. 54) с его множеством рук (число их не указано!), приложив к этому изображению специальную схему с пронумерованными руками. Тогда можно было бы убедиться, те ли в них атрибуты, которые предписаны канонической садханой этого йидама и приведены в вводной статье (с. 10–11).

Очень важным для понимания особенностей буддийской иконографии является следующее пояснение, приведенное при интерпретации авторами изображения Ваджрабхайравы с супругой Ваджраветали (и др.) на упомянутой выше иконе (с. 54): «Следует отметить, что последовательность, в которой перечисляются эти атрибуты не только в данном тексте, но и во всех просмотренных нами садханах, как содержащихся в каноне, так и оригинальных тибетских, в том числе из сумбума Чже Цонкапы, далеко не во всем соответствует изображению на имеющихся в нашем распоряжении иконах, иногда и тексты разнятся между собой в этом отношении. При этом сам набор атрибутов и в текстах, и на иконах остается практически неизменным, хотя имеются исключения».

О руках. В альбоме объявлен принцип определения положения атрибута или нескольких персонажей на иконе относительно друг

друга — от главного персонажа (т.е. не с места расположения зрителя). К сожалению, этот принцип не всегда соблюдается. Так, в тексте к иконе № 36 «Ситатапатра» (с. 84) правая рука божества названа левой, и наоборот.

О мудрах. На иконе № 7 «Семь Татхагат» внизу в центре изображен Будда Кашьяпа, мудры которого описаны так (по тексту TBRC W23471, 3, 3.61a-b): правая рука сложена в мудру даения, левой держит монашеское одеяние за край, «как олень за ухо» (с. 26), а я вижу мудру проповеди.

Описывая икону № 40 «Амитабха», авторы представляют его в тексте (с. 92) как нирманакайя того же будды, самбхогакайей которого является Амитаюс. Однако и Амитабха встречается в форме самбхогакайя, а Амитаюс имеет форму нирманакайя<sup>24</sup>.

К иконе № 49 «Тара-Кхадиравани» (со свитой — стоящими Маричи и Экаджатой) авторами альбома «Сто восемь буддийских икон» аналогами выбраны № 284 и 286 в том же сборнике — “Five Hundred Buddhist Deities”, где центральная фигура — Тара-Кхадиравани, такая же, как на иконе № 49, а состоящие в ее свите Маричи и Экаджата сидят, а не стоят (на изображении № 64106 из Himalayan Art эти богини стоят). Атрибуты богинь, приведенные в описании иконы № 49 на с. 110 (из гимна Нагарджуны), не вполне совпадают с теми, что на иконе (с. 111) у Маричи и Экаджаты.

В аннотации к цакли № 54 «Белая Тара с двумя лотосами» (с. 120–121) авторы признаются, что им не удалось установить, как называется такая иконографическая традиция, хотя она встречается довольно часто (в Himalayan Art представлен экспонат № 71854 из Музея Далай-ламы в Дели — Тибетского Дома). Предложенная ими в качестве аналога из Himalayan Art икона № 64094 (из Collection of Rainy & Johnny Bai) именуется Белой Тарой, и у нее два лотоса, но она отличается от № 54 тем, что на лотосе в левой руке божества стоит кувшин.

Садхан для некоторых из икон альбома (№ 67, 87) авторам найти не удалось. Очень ценны приводимые ими сведения о принадлежности икон к той или иной традиции (№ 26 «Гухьясамаджа-Акшобхьяваджра» — к

<sup>24</sup> См. № 179 в книге: *Musashi Tachikawa and Masahide Mori and Shinobu Yamaguchi. Five Hundred Buddhist Deities. Asian Iconography Series-1. Delhi: Adroit Publishers, 2000, p. 222; также в книге: Терентьев А.А. Определитель..., с. 174, № 202–203.*

традиции Нагарджуны и его ученика Арьядевы, № 29 «Экавира-Сахаджа-Хаягрива» — к традиции Атиши, № 30 «Гухьясадхана-Хаягрива» — к традиции Кьергангпа, № 31 «Кродха-Атигухья-Хаягрива» — в традиции соединения школ нyingма и гэлук, № 33 «Сарасвати» — в традиции Ньен-лоцавы, № 38 «Ами-таюс» — Бари-лоцавы и т.д.).

Описание каждой из 108 икон начинается с приведения сведений о месте и времени их создания. При отсутствии данных о том, когда и откуда поступили в ИВР РАН включенные в альбом иконы, авторы резонно полагают, что они (за исключением иконы № 106 «Гэсар как воплощение полководца Гуань-ди», привезенной из Пекина в 1927 г. Б.Я. Владимирцовым), скорее всего, попали в Институт востоковедения в 30-е годы прошлого века вместе с книгами, когда в массовом порядке закрывались бурятские буддийские монастыри. Исходя из стилистических особенностей, авторы выделили две группы икон (одну, происходящую из Бурятии, и вторую — из Китая), хотя и признают это разделение условным ввиду существования сино-тибетского стиля. В нем, по словам авторов, «работали китайские мастера, которые рисовали буддийские образы, следуя тибетским канонам, а именно этому стилю подражали художники Монголии и Забайкалья» (с. 8).

Относясь с полным пониманием к осторожности, проявляемой авторами при атрибуции икон, нахожу странным расхождение между указанным местом происхождения иконы во вступительном тексте (перед последующим описанием иконы) на русском языке со сведениями о происхождении иконы и текстом об этом же на английском (т.е. в переводе с русского): местом происхождения икон № 6, 17, 33, 49–50, 62, 64, 70, 75, 76, 82, 84, 87, 89, 90, 97 и 104 сначала (по-русски) назван Китай, а в английском переводе — Бурятия; в русском варианте местом происхождения иконы № 15 «Далай-Лама V» названа Монголия, в английском — Бурятия. Еще один казус случился при описании иконы № 37: в английском тексте икона получила название «Ушнишавиджайя с Маричи и Экаджатой», что не соответствует ее правильному названию на русском «Ушнишавиджайя с Авалокитешварой и Ваджрапани». В тексте к иконе № 49 «Тара-Кхадиравани» (с. 110) допущена ошибка в английской надписи (and вместо are перед словами “depicted below”).

Временем создания икон указан период, охватывающий XIX в. и первую треть XX в., за исключением танки № 101, датированной началом XIX в. (Бурятия), и двух цакли, датированных XIX в., № 34 (Бурятия), и концом XIX в., № 85 (Китай). Знак вопроса, постоянно сопутствующий названной дате, — намек на ее условность.

Отметим упущение во вводной части аннотаций к иконам: при перечислении того, что названо «материалы основы», упомянут только «холст грунтованный», но нет сведений об использованных красках.

Авторы не задавались целью сравнить публикуемые иконы с изданными в «Иконографии ваджраяны»<sup>25</sup>. Между тем обнаруживаются интересные параллели, нуждающиеся в комментариях исследователей. Так, икона № 339 в «Иконографии ваджраяны» «Арья (Атиша) крама Панчадева Сита Джамбхала» (Бурятия, XIX в.) поразительно напоминает икону № 96 из рецензируемого альбома — «Белый Джамбхала с четырьмя дакинями». Иконографически чрезвычайно близки икона № 49 «Тара-Кхадиравани» (с Маричи и Экаджатой в свите, Китай, XIX — первая треть XX в., с. 110–111 в нашем альбоме) и икона № 231 (в «Иконографии ваджраяны», с. 259) — «Триада Кхадиравани Тары» (Бурятия, XIX в.). Богини ее свиты названы Анучара Бхрикути и Анучара Судхана и т.д.

Полагаю, что рецензируемый каталог займет достойное место среди российских изданий, посвященных памятникам буддийской живописи в отечественных хранилищах (музеях) и за ним последует завершение работы над полным электронным каталогом всех буддийских икон, хранящихся в Институте восточных рукописей.

Надеюсь также на появление в недалеком будущем обещанного авторами (в аннотации к танке № 59, с. 130) «особого исследования», которое приведет к расширению представлений о буддийской иконографии, особенностях ее тибето-монгольского (и бурятского?) варианта и будет содержать развернутый анализ символики элементов тибето-монгольской иконографии.

*Е.В. Иванова*

<sup>25</sup> Иконографии ваджраяны. Альбом. Авт.-составитель Ц.-Б. Бадмажапов. Под общ. ред. акад. РАН Г.М. Бонгард-Левина. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2003.

## АВТОРЫ ППВ-25

**Базиленко Игорь Вадимович** — д.и.н., в.н.с. Отдела рукописей и документов ИВР РАН, профессор кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Восточного факультета СПбГУ

**Богданов Кирилл Михайлович** — м.н.с. Отдела рукописей и документов ИВР РАН

**Болтач Юлия Владимировна** — к.и.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН

**Бурмистров Сергей Леонидович** — д.филол.н., в.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

**Бушуев Евгений Сергеевич** — аспирант ИВР РАН

**Ермакова Татьяна Викторовна** — к.филол.н., с.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

**Иванов Владимир Павлович** — к.ф.н., с.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

**Иванова Елена Владимировна** — д.и.н., в.н.с. Отдела Восточной и Юго-Восточной Азии МАЭ РАН

**Иоаннесян Юлий Аркадьевич** — к.ф.н., с.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

**Крапивина Раиса Николаевна** — к.и.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН

**Маранджян Каринэ Генриховна** — к.и.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН

**Марахонова Светлана Ивановна** — к.и.н., н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН

**Островская Елена Петровна** — д.филол.н., гл.н.с., завсектором Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

**Пан Татьяна Александровна** — к.и.н., зав. Отделом Дальнего Востока ИВР РАН

**Танонова Елена Викторовна** — к.ф.н., ученый секретарь ИВР РАН

**Чунакова Ольга Михайловна** — д.ф.н., в.н.с., завсектором Среднего Востока Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

**Яхонтова Наталия Сергеевна** — к.ф.н., с.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН; доцент кафедры монголоведения и тибетологии Восточного факультета СПбГУ

## **ОБЪЯВЛЕНИЕ**

Вниманию подписчиков, читателей и авторов журнала!

С 2016 года журнал «Письменные памятники Востока» будет издаваться четыре раза в год согласно требованиям Высшей аттестационной комиссии. Просим авторов обратить внимание на изменения в оформлении статей и списка литературы. Полная информация о правилах подачи материала опубликована на сайте Института восточных рукописей РАН:

<http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=content&task=view&id=51>

---

**К сведению читателей журнала  
«Письменные памятники Востока»**

Подписка на журнал «Письменные памятники Востока» производится по Объединенному каталогу «Пресса России» (т. I) в отделениях связи.

По вопросу приобретения журнала просим обращаться в Институт восточных рукописей РАН по адресу: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18 — [www.orientalstudies.ru](http://www.orientalstudies.ru)

---

Адрес редакции: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18 — [www.orientalstudies.ru](http://www.orientalstudies.ru)

Адрес издателя: 119049, Москва, Мароновский пер., 26 — [www.vostlit.ru](http://www.vostlit.ru)

Подписано к печати 10.06.2016. Формат 70×100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать офсетная. Усл. п. л. 12,3

Усл. кр.-отт. 13,5. Уч.-изд. л. 12,2. Тираж 500 экз. Изд. № 8599. Зак. №

Отпечатано в ППП "Типография "Наука". 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6