

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ**

ИСЛАМ

**РЕЛИГИЯ,
ОБЩЕСТВО,
ГОСУДАРСТВО**



**ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1984**

ББК 86.38
И 87

Ответственные редакторы
П. А. ГРЯЗНЕВИЧ, С. М. ПРОЗОРОВ

**Ислам. Религия, общество, государство. М.,
И 87** Главная редакция восточной литературы издатель-
ства «Наука», 1984.

232 с.

В основу статей сборника легли доклады, прочитанные на ежегодных сессиях ленинградских арабистов начиная с 1976 г. Собранные вместе, они составили как бы единое исследование таких аспектов истории ислама, как возникновение мусульманской религии и Коран; религиозно-политическая идеология ислама и ее развитие; ислам и общество; ислам и государство.

И $\frac{0400000000-174}{013(02)-84}$ 15-84

ББК 86.38

ИСЛАМ

Религия, общество, государство

*Утверждено к печати Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор Л. В. Негря. Младший редактор И. И. Исаева. Художник Г. И. Шиф. Художественный редактор Э. Л. Эрман. Технический редактор В. П. Стуковнина. Корректор Р. Ш. Чемерис

ИБ № 14889

Сдано в набор 20.03.84. Подписано к печати 29.08.84. Л-012891. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 14,5. Усл. кр.-отт. 14,75. Уч.-изд. л. 16,2. Тираж 15 000 экз. Изд. № 5606. Зак. № 209. Цена 1 р.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука». Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1984.

А. Д. Кныш

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ СУФИЗМА

Уже при первом знакомстве с суфизмом можно обнаружить, что он имеет немало общих черт с христианской, иудейской и буддийской мистикой¹. В то же время нельзя не заметить, что он сохраняет тесную связь с религией, его породившей, и логически вытекает из нее. Очевидно и то, что суфизм, несмотря на свойственный ему эзотеризм и элитарность, по своему распространению и влиянию в мусульманском средневековом обществе значительно превосходил любую известную секту (за исключением разве что шиизма) и объединял «людей, придерживавшихся самых различных взглядов в делах мусульманской теологии и юриспруденции»². Действительно, мы встречаем суфиев среди шафи'итов, ханбалитов, му'тазилитов, захиритов и т. д.

Как и мусульмане, принадлежавшие к самым различным сектам, суфии имели отправной точкой своих религиозных воззрений главным образом Коран и сунну. Именно здесь мы сталкиваемся с одной из проблем, связанных с появлением суфизма: дело в том, что мистицизм как попытка достигнуть единения с богом, опираясь на общность божественной и человеческой природы, как, скажем, в христианстве, или путем полного уничтожения личности и возврата к изначальному недифференцированному единству, как в индуизме и буддизме, противоречит многим положениям ислама³. Во-первых, концепция абсолютной трансцендентности бога, постулируемая в Коране («...нет ничего подобного Ему...»)⁴, отрицает возможность сближения человека с божеством. Во-вторых, мусульманский ритуал с его четко определенными предписаниями исключает постижение «божественной тайны» с помощью особых радений, которые автоматически объявляются «еретическим новшеством» (*бид'а*). В-третьих, в исламе существует значительный разрыв между жизнью мусульманина в этом мире и той, что ожидает его после смерти. Коран и сунна не поощряют бегство верующих от действительности ради приобщения к благам потустороннего мира и даже обязывают их брать от этой жизни все, что возможно, и не изнурять себя чрезмерными аскетическими подвигами⁵. Несмотря на это, в силу противоречивости Священной книги мистики без труда смогли обнаружить в ней стихи, вполне оправдывающие

неприятие мирских ценностей и стремление к близости с богом. Так, трансцендентный бог оказывается ближе к человеку, чем его «шейная артерия»⁶, и «не бывает тайной беседы трех, чтобы Он не был четвертым, или пяти, чтобы Он не был шестым; и меньше, чем это, и больше, без того, чтобы Он не был с ними, где бы ни были они. Потом сообщит Он им, что они делали, в день воскресения: ведь Аллах о всякой вещи знающ!»⁷. Более того, в Коране неоднократно встречается мысль о ничтожности благ земных по сравнению с благами жизни будущей. Огромное впечатление на мусульманина, сознание которого еще не избавилось от конкретных представлений, свойственных родо-племенным отношениям, производило яркое описание адских мучений, ожидающих грешников. Как отмечал М. Фахри, «читатель (Корана.— А. К.) был подавлен сознанием суетности и ничтожества человека в этом мире»⁸. Высказывания ранних суфиев говорят об ужасе перед могильным наказанием, который они испытывали, ожидая в любую минуту услышать звуки труб, возвещающих о Страшном суде.

Следует, однако, отметить, что происхождение суфийских учений из одного лишь коранического материала издавна вызывало сомнения у исследователей ислама. Чешский ориенталист Я. Рипка, пытаясь обобщить эти сомнения, писал: «Если Р. Никольсон указывал вначале на неоплатоновскую эманационную философию как на источник суфийской спекулятивной философии, то на склоне лет он рассматривал ее лишь в качестве одного из многих компонентов. Равным образом Л. Массиньон в противоположность первоначальному взгляду пришел к утверждению, что ислам — источник суфизма, что не исключает и греческих влияний, особенно христианства»⁹. Нам кажется, что в обрядах и отчасти в идеологии раннего суфизма (VIII в.) можно наблюдать исключительно христианское влияние. Например, уединение (*халва*), обеты молчания, длительные посты и другие аскетические подвиги явно были заимствованы ранними суфиями у христианских монахов, к которым они относились с большим уважением¹⁰. Многие исламоведы разделяют мнение о том, что суфизм начиная с конца IX в. из этико-морального учения превращается в мистическую философию, испытавшую известное влияние неоплатонизма и его эманационной теории. Обратившись к эпохе позднего эллинизма, можно наблюдать ярко выраженную тенденцию к синкретизму религиозных и философских понятий. Причиной тому было смешение различных самобытных культур и религий в результате завоеваний Александра Македонского. При этом философию стали рассматривать как интеллектуальное выражение религиозных верований, и древнегреческая философская мысль претерпела значительные изменения под влиянием древних религий Ближнего и Среднего Востока. Примером сочетания философии и языческих религий служат произведения неоплатоников, стоиков, неопифагорейцев, герметиков¹¹. Как отмечали А. Аффи и М. Фахри, решающее

значение в развитии арабской мистической философии имел тот факт, что на арабский язык были переведены не классические произведения древнегреческих мыслителей, а их эллинистические переработки¹². К примеру, огромное распространение среди мусульманских теологов и философов получила так называемая «Теология Аристотеля», которая была не чем иным, как «парафразой IV, V и VI книг платиновских „Эннеад“»¹³. Интересно, что имя Плотина было фактически неизвестно арабским философам, и они полагали, что «Теология» написана самим Аристотелем, однако это не помешало ей «сыграть выдающуюся роль в развитии их мысли»¹⁴. Другой подобной псевдоаристотелевской книгой были «Элементы теологии», принадлежащие Проклу. Это произведение было известно среди арабов под названием «Разъяснение по поводу Абсолютного Блага». Как «Теология», так и «Разъяснение» с излагаемой в них эманационной доктриной стали «краеугольным камнем почти всей арабской философской мысли... Здесь платиновская концепция Единственного и способа, с помощью которого он эмануирует иерархию бытия, в полной мере раскрывается и обсуждается»¹⁵. В результате оказалось, что арабские философы «в большей степени обязаны этим текстам, чем оригинальным произведениям классиков»¹⁶. По мнению М. Фахри, философия Плотина и Прокла наряду с трудами других неоплатоников была просто «подарком» для мусульманских мистиков, являясь по своей сути религиозно-мистическим учением. С этим соглашается А. Аффифи, утверждая, что суфиям «повезло» и с текстами герметиков, которые «находили в Платоне, Аристотеле и их комментаторах много пищи для ума, но ничего для души» и стремились «изучать философию лишь как метод познания бога и способ приблизиться к нему»¹⁷. Одним из источников арабской мистической философии послужили также произведения псевдо-Эмпедокла. Именем Эмпедокла пользовались поздние неоплатоники, чтобы придать авторитет своим сочинениям. Космология, разработанная псевдо-Эмпедоклом, по мнению Р. Арнальдеза и С. Стерна, легла в основу космологического учения Ибн Мазарры, а впоследствии — Ибн 'Араби¹⁸. Еще одним возможным источником суфийских теорий, в особенности концепции *фана'* (растворение человеческой личности в божестве), ряд ориенталистов считают веданту¹⁹. Попытка доказать данное положение была сделана в книге Р. Заэнера «Индийский и мусульманский мистицизм». М. Ходжсон и Л. Массиньон относились к гипотезе Р. Заэнера довольно осторожно, отрицая, в частности, влияние индийской мистики на Абу Йазид ал-Бистами, которое Р. Заэнер считал бесспорным²⁰. Гораздо категоричнее высказался по поводу корней суфизма Т. Буркхардт, сторонник чисто исламского происхождения мусульманской мистики: «Ориенталисты... относили происхождение суфизма, в зависимости от своих симпатий, к иранским, индийским, неоплатоновским и христианским источникам. Решающий аргумент в пользу происхождения

суфизма из ислама кроется в нем самом (суфизме.— А. К.), ибо, если бы суфийская мудрость происходила из источника, находящегося вне ислама, стремящиеся к ней... не могли бы всякий раз опираться на символику Корана, чтобы воплотить ее в действительность. Таким образом, все, что постоянно и необходимо является составной частью духовного метода суфизма, черпается в Коране и в учении пророка»²¹.

Интересно отметить, что ряд востоковедов, в частности Р. Никольсон, А. Аффифи, Р. Ландау, типичным примером влияния неоплатонизма на суфийские учения считали «пантеистическую, эманационную философию» андалусского мистика Ибн 'Араби (1165—1240). Р. Деладриер ставит под сомнение возможность подобной трактовки взглядов Величайшего Шейха, полагая, что его вообще нельзя считать философом: «Основная ошибка состоит в рассмотрении учения (Ибн 'Араби.— А. К.) об антидуализме как философской или теологической доктрины, что неизбежно делает его уязвимым и оспоримым. Защищать его с помощью рациональных положений и рассуждений — значит оказаться в одном ряду с его противниками...»²². Сходство учения Ибн 'Араби с философией неоплатоников Р. Деладриер относит на счет неправильной трактовки некоторыми исследователями суфийских терминов, которыми насыщены труды Величайшего Шейха. К примеру, многократно встречающееся в книгах Ибн 'Араби выражение *ал-файд ал-акдас ал-а'ла*, будучи понято как «высочайшая, божественная эманация», наводит на мысль, что андалусский мистик придерживался эманационной теории неоплатоников. Однако, по мнению Р. Деладриера, «в целом можно утверждать, что точка зрения Ибн 'Араби никогда не бывает философской. Он не строит какой-либо системы и не черпает вдохновения в какой-либо системе, и поиски истоков мысли Ибн 'Араби кажутся нам довольно бесплодным занятием. Если он и использует абстрактные термины и слова, вызывающие определенные философские реминисценции, то он не делает этого как философ; он никогда не создает концепций и не оперирует абстракциями. Слова, которые он использует, всегда соотносятся с „реалиями“»²³. Возможно, наблюдения Р. Деладриера характерны также для текстов других суфийских мыслителей, но именно Ибн 'Араби длительное время был для многих исламоведов образцом мистика, развивавшего идеи неоплатоников на мусульманской почве. Исследования французского ученого ставят под сомнение данные представления.

Другой немаловажной проблемой, стоящей перед исследователями суфизма, является его связь с широкими народными массами. Взгляды на этот вопрос зачастую противоречат друг другу. Так, В. В. Наумкин утверждает, что в ходе своего развития суфизм постепенно покинул рамки узкой группы своих сторонников и охватил широкие массы, превратившись в активную форму протеста против социальной несправедливости. «Активные и, что самое главное, организованные действия протеста,—

продолжает В. В. Наумкин,— часто велись под флагом мистического движения в исламе, а восстания, возглавляемые какой-либо сектой и направленные против существующего социального порядка, нередко превосходили по размаху и упорству стихийные бунты крестьян и городской бедноты»²⁴. Иного мнения придерживается мусульманский ученый Мухаммад Салим. «Не вызывает сомнений,— пишет он,— что мистицизм на всех этапах своего развития был одновременно протестом как против установившейся системы мышления, так и против существующего социального строя. Но это был особый вид протеста; он никогда не мог привести к революции. Для масс, от которых в конечном счете зависит революция, мистицизм (недаром его так называют) всегда оставался непостижимым, какое бы уважение к нему они ни испытывали. Они подняли бы мятеж в защиту его принципов с таким же успехом, с каким отстаивали бы положения дифференциального исчисления»²⁵. Нельзя отрицать того, что начиная с XII в. суфизм из одной из форм «индивидуальной набожности»²⁶ становится доминантой религиозной жизни широких слоев суннитов и, в меньшей степени, шиитов, а после 1100 г. он получает свой социальный институт — суфийский орден (*тарика*). Несмотря на широкое внедрение суфизма в народные массы, вызванное в первую очередь ослаблением центральной власти в Халифате (что соответствует взгляду В. В. Наумкина), это течение не играло, по-видимому, сколько-нибудь значительной роли в борьбе угнетенных против социальной несправедливости. Здесь, как нам кажется, не могли не сказаться такие положения суфизма, как отказ от участия в мирских делах (*инкита* 'ан ад-дунья) и полное предание себя воле божьей (*таваккул*), которые начисто отменяли возможность участия в радикальном преобразовании действительности. Кроме того, суфизму присуща известная элитарность, которая была препятствием для его распространения среди широких масс мусульман. Требования, предъявляемые суфизмом к его последователям, были под силу далеко не каждому верующему. Мусульманин мог выполнять все обязанности, налагаемые на него экзотерическим исламом, но это отнюдь не открывало ему пути к экзотерическому знанию, за которое ратовали суфии. Только тот, кто чувствовал, что ему по силам вместе с общеобязательными требованиями шариата добровольно нести также тяготы «пути» (*тарик*) к суфийской истине, мог надеяться когда-нибудь войти в круг избранных²⁷. Таким образом, как писал М. Лингз, «явное различие между обязательным и добровольным... между спасением и святостью подразумевает также различие между экзотерическими и эзотерическими обязанностями»²⁸.

Из сказанного явствует, что средневековый суфизм в силу своего специфического взгляда на окружающий мир и своей элитарности вряд ли мог играть роль идеологии широких народных масс и, следовательно, быть знаменем антиправитель-

ственных выступлений. Даже в период расцвета суфийских орденов (XII—XIV вв.) их деятельность была в основном миссионерской, непосредственных политических целей они перед собой не ставили.

И все же как удалось суфизму соединить духовную элитарность с социальной популярностью, «пусть даже в значительной степени за счет определенной вульгаризации, начиная с *зикра* и кончая расхожими предрассудками»²⁹? Отличие суфиев от их современников философов — и даже астрологов и врачей, — которые, как известно, тоже культивировали своего рода элитарность, выглядит просто разительным, если учесть, что популяризовать упрощенное изложение естественных наук с сопутствующим учением о морали вряд ли труднее, чем мистицизм — наиболее неуловимое из переживаний. Ответить на этот вопрос можно, видимо, сославшись на следующее предположение Мухаммада Салима: «Мистики были защищены интуитивной убежденностью народа в том, что, какими бы ни были их разногласия с официальными теологами, они (мистики.— А. К.) всегда стояли не за отрицание, а за истинное выражение религиозного духа»³⁰. К этому можно добавить, что речь здесь идет о средневековье — времени, когда простой человек не знал иной бесспорной истины, кроме божественного откровения, и воспринять какую-либо достаточно сложную религиозную доктрину ему было все же легче, чем, скажем, научную истину, выведенную путем строгих, но малопонятных и чуждых ему логических построений. Не потому ли суфизм с его иррациональным и интуитивным методом познания нашел благодатную почву для распространения среди мусульман, в то время как, например, перипатетическая философия Ибн Рушда с ее безукоризненной логикой доказательств осталась уделом избранных?

Следующей проблемой изучения суфизма являются его отношения с официальной суннитской теологией. Как можно дедукция, они носили антагонистический характер. Авторитет суфийских шейхов вызывал зависть у представителей господствовавшей в тот или иной период теологической школы. Многие популярные мистики выступали с резкой критикой власть имущих и близких к ним факихов «за увлечение их, в ущерб правосудию, мирскими интересами, равно как и за честолюбие и любостыжательность»³¹. Однако главную опасность для официальных богословских толков представляли все-таки эзотерические теории суфиев. По мнению А. Корбена, мусульманские мистики, подобно шиитам, отказывались принять пророческое откровение в его буквальном смысле (*'ала захирихи*). Они полагали, что в результате аллегорического толкования текста Корана (*та'вил*) посвященные могут обнаружить там истины, скрытые от «буквалистов», так как «явный и буквальный текст Последнего откровения предлагает нечто, пока пребывающее в потенции; эта возможность побуждает к действию людей, стремящихся ее реализовать»³². Более того, как отмечал М. Бло-

ше, «суфии допускали, что после Магомета, как и до него, цепь пророчества оставалась неограниченной, или, скорее, что она началась в первый день творения, чтобы закончиться только тогда, когда все человечество возвратится в небытие. Звеньями в этой пророческой цепи были верховные Полюсы, главы мистической иерархии...»³³. Сравнивая суфийские теории с шиитским учением об имамате, М. Блоше писал, что суфии «были гораздо более опасны для ислама, чем секты, афишировавшие свое инаковерие, ибо последние могли штурмовать твердыню (правоверия.— А. К.) только снаружи, тогда как суфии подрывали ее изнутри, делая вид, что они ее защищают»³⁴. Суфийские авторы выработали целую систему терминов, понятных только посвященным, не только для того, чтобы обезопасить себя от нападок своих противников, но и «дабы не ввести в соблазн малых сих (простых верующих.— А. К.)»³⁵. Впрочем, как показывает история суфизма, эзопов язык суфийских трактатов не спас их авторов от жестоких гонений со стороны факихов.

Из сказанного видно, что суфийские учения противоречили основным положениям ислама и были близки взглядам шиитов — главных противников суннитского правоверия. Правда, ряд исследователей не разделяют этого мнения, полагая, что большинство суфиев всегда оставались правоверными мусульманами, а обвинения в их адрес были результатом превратного толкования их текстов официальными теологами, у которых, как сказано выше, были основания враждебно относиться к популярным суфийским шейхам. Например, Р. Деладриер, проделав тщательный анализ текста «Тазкират ал-хавасс» Ибн 'Араби, пытается доказать необоснованность нападок на Величайшего Шейха, ссылаясь на то, что Ибн 'Араби считал себя «Хранителем неприкосновенности божественного закона» (*хафиз лихурмат аш-шари'а*) и «ортодоксом» в своем отношении к Священной книге и сунне, а также в своем стремлении охранить их «от притязаний шиитов и еретиков»³⁶. К сожалению, Р. Деладриер опирается только на один текст Ибн 'Араби, представляющий собой изложение догматов суннитского ислама, «символ веры» (*'акида*) в интерпретации Величайшего Шейха. Подобный жанр предъявлял автору строго обусловленные традицией требования, поэтому неудивительно, что Ибн 'Араби предстает в своей *'акиде* вполне лояльным мусульманским теологом, каким он, возможно, искренне полагал себя. Однако объективный анализ его основных сочинений, в частности «Фусус ал-хикам» и «ал-Футухат ал-маккийя», где изложено учение о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджуд*) и о «совершенном человеке» (*ал-инсан ал-камил*), говорит о его решительном расхождении со взглядами богословов-«ортодоксов». Источники мировоззрения Ибн 'Араби и других представителей позднесуфийской философской мысли выявить очень нелегко, ибо чужие идеи в сочинениях этих мистиков видоизменяются и трактуются настолько вольно, что становятся практически неузнаваемыми.

Подводя итог сказанному, можно констатировать, что перед исследователями мусульманской мистики стоит еще немало проблем, которые в силу их актуальности для изучения истории суфизма можно назвать ключевыми. Они обусловлены, с одной стороны, сложностью понимания суфийских текстов, а с другой — противоречивыми сведениями о мировоззрении суфиев в трудах их современников. Еще одним препятствием на пути решения данных проблем является то, что «история суфийской литературы ни в коем случае не идентична истории суфизма как такового, другими словами, мистические трактаты — это не более чем искры, [вылетающие] из костра... а некоторые костры не выбрасывают искр...»³⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ M. G. S. Hodgson. *The Venture of Islam. Vol. 1—2*. Chicago, 1974, vol. 2, с. 201—204.

² W. M. Watt. *Muslim Intellectual: a Study of al-Gazali*. Edinburgh, 1963, с. 130.

³ M. Fakhry. *A History of Islamic Philosophy*. Columbia U. P., 1970, с. 261.

⁴ Коран XLII, 9/11.

⁵ Коран VII, 29/31—31/33; II, 181/185, 183/187.

⁶ Коран L, 15/16.

⁷ Коран LVIII, 8/7.

⁸ Fakhry. *A History...*, с. 263.

⁹ Я. Рипка. *История персидской и таджикской литературы*. Пер. с чешского. М., 1970, с. 222.

¹⁰ R. A. Nicholson. *The Mystics of Islam*. L., 1913, с. 9—10.

¹¹ A. E. Affifi. *The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought*.—BSO(A)S. 1951, vol. 13, p. 4, с. 840—841.

¹² Fakhry. *A History...*, с. 33—35; Affifi. *The Influence...*, с. 841—845.

¹³ Fakhry. *A History...*, с. 33.

¹⁴ Affifi. *The Influence...*, с. 841.

¹⁵ Fakhry. *A History...*, с. 34.

¹⁶ Affifi. *The Influence...*, с. 841.

¹⁷ Там же.

¹⁸ S. M. Stern. *Anbaduklis*.—EI². Vol. 1, с. 483—484; R. Arnaldez. *Ibn Masarra*.—EI². Vol. 3, с. 892—896.

¹⁹ R. Zaehner. *Hindu & Muslim Mysticism*. L., 1960; Fakhry. *A History...*, с. 272—273.

²⁰ Hodgson. *The Venture of Islam. Vol. 1*, с. 405.

²¹ T. Burckhardt. *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*. P., 1964, с. 13.

²² R. Deladrière. *La profession de foi d'Ibn Arabi*. Texte, trad. et comment. de la «Tadhkira». P., 1975, с. LXXI.

²³ Там же, с. LXXXV—LXXXVI.

²⁴ В. В. Наумкин. *Идея «высшего состояния» у аль-Газали*.—НАА. 1973, № 5, с. 114.

²⁵ M. Salim. *A Critical Approach to Sufism*.—«University Studies». Karachi, 1967, vol. 4, № 1, с. 56.

²⁶ Hodgson. *The Venture of Islam. Vol. 2*, с. 203.

²⁷ А. Э. Шмидт. «Абд ал-Ваххаб-аш-Ша'раний и его книга «Разсыпанных жемчужин»». СПб., 1914, с. 126—127.

²⁸ M. Lings. *What is Sufism?* L., 1975, с. 99.

²⁹ Hodgson. *The Venture of Islam. Vol. 2*, с. 206.

³⁰ Salim. *A Critical Approach...*, с. 56.

³¹ Шмидт. 'Абд-ал-Ваххаб...', с. 212.

³² H. Corbin. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*. P., 1957, с. 63.

³³ M. Blochet. *Études sur l'ésotérisme musulman*. P., 1979, с. 66.

³⁴ Там же, с. 65.

³⁵ Шмидт. 'Абд-ал-Ваххаб...', с. 212.

³⁶ Deladrière. *La profession de foi...*, с. XLIV.

³⁷ M. Lings. *Sufism.— Religion in the Middle East*. Ed. A. J. Arberry. Vol. 1—2. Cambridge, 1969, vol. 1, с. 261—262.