

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

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)¹. 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*² 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

² *Фетва* (*fatwa*) — богословско-правовое заключение в исламе, сделанное для разъяснения и практического применения какого-либо предписания шариата.

¹ 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*)³ 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 новаторностью, 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 Дагпо⁴. 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 сочинениях⁵ как «сутра-махамудра» (*mdo'i phyag chen*, **sūtramahāmudrā*). До недавнего времени исследования Д. Джэксона⁶ и К.-Д. Матеса⁷ 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 Даггла 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).

⁵ См., например, сочинение Гампо Таши Намгьела (*Sgam po Bkra shis nam rgyal*) «Лунный свет махамудры» (*Phyag chen zla ba'i od zer*).

⁶ 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).

⁷ 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.

³ Кадампа представляет собой школу тибетского буддизма, восходящую к учению знаменитого индийского наставника Атиши (*Atiśa, 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*).

⁴ 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 Солама 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) разнобразные 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*)⁸, 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-

⁸ «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 ваджраяне⁹.

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*

⁹ 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*¹⁰.

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*)¹¹.

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

¹⁰ 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.

¹¹ 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.»¹² 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»¹³ и «„Обитель милосердия“». Искусство тибетского буддизма»¹⁴ 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. Елихина¹⁵ 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. Иванов¹⁶.

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. Кряжиной 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»¹⁷.

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

¹² Самосюк К.Ф. Буддийская живопись из Хара-Хото XII–XIV вв.: каталог. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2006.

¹³ 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.

¹⁴ «Обитель милосердия». Искусство тибетского буддизма. Каталог выставки. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2015.

¹⁵ Елихина Ю.И. Тибетская живопись (тангка) из собрания Ю.Н. Рериха. Коллекция Государственно-го Эрмитажа. СПб.: Гамас, 2010.

¹⁶ 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.

¹⁷ 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 Tohoku¹⁸ 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 Чандры¹⁹, но к помощи этого 15-томного издания авторы не прибегали. Важное сочинение другого индийского ученого — Бхаттачарья²⁰, 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-

¹⁸ *Tohoku. A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons.* Sendai: Tohoku Imperial University, 1934.

¹⁹ *Chandra Lokesh. Dictionary of Buddhist Iconography.* Vol. 1–15. New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, 1999.

²⁰ *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»²¹, 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 драгоценностями²². 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 божеств²³ мы ви-

²² Там же, с. 96, атрибуты 5А и 5В.

²³ 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.*

²¹ *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 Гэ-саре (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 нирманакайя²⁴.

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

²⁴ 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»²⁵. 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

²⁵ Иконографии ваджраяны. Альбом. Авт.-составитель Ц.-Б. Бадмажапов. Под общ. ред. акад. РАН Г.М. Бонгард-Левина. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2003.