

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

Том 13, № 4

ЗУМД
2016

Журнал основан в 2004 году

Выходит 4 раза в год

Выпуск 27

Редакционная коллегия

Главный редактор д.и.н. **И.Ф. Попова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

Заместитель главного редактора к.и.н. **Т.А. Пан** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

Секретарь к.ф.н. **Е.В. Танонова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

к.ф.н. **С.М. Анисеева** (Москва, изд-во «Наука–Восточная литература»)

акад. РАН **Б.В. Базаров** (Улан-Удэ, ИМБТ СО РАН)

проф. **Х. Валравенс** (Германия, Берлинская государственная библиотека)

чл.-корр. РАН **В.И. Васильев** (Москва, РАН)

О.В. Васильева (Санкт-Петербург, РНБ)

д.и.н. **М.И. Воробьева-Десятовская** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **А.П. Дервянко** (Новосибирск, ИАЭТ СО РАН)

к.ф.н. **Ю.А. Иоаннесян** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

д.и.н. **А.И. Колесников** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **А.Б. Куделин** (Москва, ИМЛИ РАН)

к.и.н. **К.Г. Маранджян** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **В.С. Мясников** (Москва, ИДВ РАН)

проф. **Не Хунъинь** (КНР, Пекин, Ин-т этнологии и антропологии АОН КНР)

чл.-корр. РАН **А.И. Османов** (Махачкала, ИИАЭ ДНЦ РАН)

к.и.н. **Вал.В. Полосин** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

к.и.н. **С.М. Прозоров** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

проф. **Н. Симс-Вильямс** (Великобритания, Лондонский университет)

проф. **Таката Токио** (Япония, Университет Киото)

акад. РАН **С.Л. Тихвинский** (Москва, ИДВ РАН)

Н.О. Чехович (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

к.ф.н. **Н.С. Яхонтова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

Абдуллах бин Абдулкадир. «Рассказ о плавании Абдуллаха из Сингапура в Мекку» (1854). Предисловие, перевод с малайского и комментарии *Л.В. Горяевой* 5

Письма Высокомудрого Рэннэ (тетрадь четвертая, письма первое–седьмое). Предисловие, перевод с японского и комментарии *В.Ю. Климова* 24

ИССЛЕДОВАНИЯ

В.М. Рыбаков. Китайские верительные документы периода Тан и их правозащита 43

Е.П. Островская. Буддийская концепция материи: философские идеи и санскритская терминология 56

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

К.А. Битнер. Гармонизация текста в Большом свитке Исайи (1QIsa^a XL 1–3) 67

Т.А. Пан, Н.Г. Пчелин. Портреты цинских военачальников из коллекции Государственного Эрмитажа: реставрация свитков и новое прочтение текстов 74

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

К.Г. Маранджян. История Сахалинского фонда из собрания ИВР РАН 91

С.С. Сабрукова. Платовский хурул (по материалам АВ ИВР РАН) 100

Р.Ю. Почакаев. Значение трудов О.Ф. Акимушкина для изучения государственности и права Восточного Туркестана XVI–XIX вв. 109

Э.С. Русинова. Прадед поэта А.А. Блока — исследователь Средней Азии 118

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

О.М. Чунакова. Фрейманские чтения–2016 (Санкт-Петербург, 25 мая 2016 г.) 124

Т.В. Ермакова. Встреча сотрудников ИВР РАН с профессором Иерусалимского университета А.Я. Сыркиным (Санкт-Петербург, 27 июня 2016 г.) 126

РЕЦЕНЗИИ

Апастамба-дхармасутра. Апастамба-грихьясутра. Мантрапатха / Вступит. ст., пер. с санскрита, коммент., прилож. Н.А. Корнеевой. — М.: Наука — Вост. лит., 2015 (Памятники письменности Востока. CXLV) — 438 с. (*С.Х. Шомахмадов*) 134

Железнова Н.А. Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки / Ин-т востоковедения РАН. — М.: Восточная литература, 2012. — 431 с. (*С.Л. Бурмистров*) 138

На четвертой сторонке обложки: портрет Болбунчи. Государственный Эрмитаж. Санкт-Петербург.

© Институт восточных рукописей РАН (Азиатский Музей), 2016

Рецензия на книгу:

Железнова Н.А. Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки /

Ин-т востоковедения РАН. — М.: Восточная литература, 2012. — 431 с. — ISBN 978-5-02-036516-2

С.Л. Бурмистров

Институт восточных рукописей РАН

Ключевые слова: история индийской философии, историография индийской философии, дигамбары, джайнизм, Умасвати, Кундакунда, Амритачандра, Немичандра.

Рецензия поступила в редакцию 28.07.2016.

Бурмистров Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (s.burmistrov@hotmail.com).

© Бурмистров С.Л., 2016

Джайнская философия сравнительно слабо изучена даже в западной историко-философской науке: основное внимание исследователей привлекают философские системы брахманизма (прежде всего веданта, в меньшей степени — санкхья) и буддизм. Учения же, складывавшиеся в ходе эволюции джайнских школ, остаются, как правило, вне фокуса внимания науки. Тем не менее и в этом направлении ведется определенная работа, и рассматриваемая монография заполняет значительный пробел в наших знаниях и о джайнской философии, и о джайнизме как религиозной системе.

Уже во Введении автор ясно определяет смысл понятия «дигамбарская философия», исходя из введенного Б. Стоком в работе “The Implications of Literacy” (Princeton, 1983) понятия «текстуальной общности», предполагающего, что «приверженность к определенному роду религиозным текстам является силой, сплачивающей людей в коллектив, объединяющей их вокруг образов и идей, заключенных в предпочитаемых ими письменных или устных дискурсах» (с. 6–7). Этот методологический подход позволяет увидеть в сравнительно различных текстах воплощение относительно единой философской системы на разных этапах ее развития, несмотря на то что из четырех названных авторов (Умасвати, Кундакунда, Амритачандра, Немичандра) отношения учителя и ученика связывали, согласно дигамбарской традиции, только двоих — Кундакунду и Умасвати (с. 6).

Еще один принцип, лежащий в основе методологии исследования, состоит в отказе от распространенного даже до сих пор во многих работах о джайнизме представления об этой религиозно-философской системе как о единой, опирающейся на общие догматические положения, хотя действительность очень далека от этого идеализиро-

ванного образа: подобно тому как не существует «христианства вообще» помимо отдельных конфессий, не существует и «джайнизма вообще» помимо его основных направлений (с. 10). Впрочем, нам этот методологический принцип кажется несколько спорным, так как все христианские конфессии, несмотря на различия между ними, опираются все же на ряд догм, которые, собственно, и отграничивают христианство от других религий или парахристианских гностических течений, — учение об искупительной жертве Христа, его воскресении и т.д., и точно также есть что-то общее между самыми разными версиями джайнизма, что объединяет их в один идеологический комплекс и отличает от буддизма, индуистских учений разного рода и прочих религий. Кроме того, в истории джайнизма уже с самого ее начала возникали различные «ереси» (*nihnava*) — учения, которые потому и назывались так, что существенно отклонялись от базовых догм джайнского учения. Первая из этих ересей возникла уже при жизни Джини Махавиры (ересь Джамали). Возникали ереси и позднее, так что ортодоксальным джайнам приходилось отстаивать перед еретиками истинность базовых положений учения Джини, что и проводило границу между джайнизмом и иными религиозно-философскими течениями. В то же время раскол джайнской общины на дигамбаров и шветамбаров в I в. был расколом *внутри* джайнской общины, и речь шла не об истинности или ложности самих по себе положений учения Махавиры, а о подлинности книг священного канона (дигамбары полагали, что подлинные канонические тексты утеряны). Автор очень кратко касается состава и истории формирования шветамбарского и дигамбарского канонов, отмечая, в частности, что складывание первого из них в основном закончилось к VI в., хотя, по мнению некоторых авторов, расширение его продолжалось вплоть до XVII в. (с. 41), тогда как канон дигамбаров был составлен в X в., и при этом перечень текстов, входящих в него, варьируется у разных авторов (с. 48–49). Это важный момент, позволяющий точнее оценить и место четырех джайнских мыслителей, чьи учения являются предметом анализа в монографии, в истории джайнской религиозной философии и джайнизма в целом как религиозного и общественного течения: труды всех этих философов (за исключением, может быть, только Немичандры, годы жизни которого приходятся, возможно, на то время, когда дигамбарский канон был уже составлен) были написаны в период до X в., так что все эти мыслители сыграли фундаментальную роль в формировании самого учения дигамбаров. В то же время шветамбарский канон уже существовал ко времени жизни Амритачандры и Немичандры, так что было бы интересно исследовать вопрос о возможном влиянии учения шветамбаров на воззрения поздних дигамбарских мыслителей.

«Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати — первый собственно философский трактат в истории джайнской мысли, и можно утверждать, что история джайнской философии *stricto sensu* начинается именно с этого текста (с. 59). Перевод этого трактата, представленный в монографии (с. 73–178), сопровождается очень подробным комментарием, где Н.А. Железнова разъясняет фундаментальные представления джайнского учения, в самом трактате выраженные в виде предельно кратких афоризмов. Она ссылается при этом на оригинальные джайнские комментарии к труду Умасвати, такие как «Таттвартха-сутра-бхашья», «Сарвартха-сиддхи» Пуджьяпады и т.д., а также на современных исследователей (в частности, на издателя трактата — Дж.Л. Джайни, который сопроводил свое издание обширным предисловием). Иначе говоря, в комментариях Н.А. Железновой сжато представлена позиция дигамбарских мыслителей, разъяснявших суть трактата в соответствии с передававшейся изустно традицией. Следует подчеркнуть одну особенность джайнской религиозной философии, выраженную в сочинении Умасвати: сама карма понимается в джайнизме, в от-

личие от буддизма и брахманистских религиозно-философских систем, как *материя*, и Умасвати прямо говорит об этом в афоризме 2.36: «[Виды] тел: физическое, изменяющееся, переносящееся, световое и кармическое», причем последнее, как поясняет Н.А. Железнова, «состоит из особого типа атомов кармической материи, формирующей тело; одновременно оно играет роль „контейнера“, содержащего кармические частицы души. Это тело служит источником всех остальных тел души» (с. 108). В буддизме и брахманистских системах карма также обуславливает особенности того тела и того материального мира вообще, в котором в следующей жизни родится живое существо, но в буддийских текстах недвусмысленно указывается, что будущая материальность определяется *сознанием* живого существа, так что сознание оказывается здесь первичным.

В философском отношении наиболее интересна глава 5 трактата Умасвати, где перечисляются субстанции (*dravya*), признававшиеся школой дигамбаров, — душа (*jīva*), условие движения (*dharma*), условие покоя (*adharmā*), пространство (*ākāśa*), материя (*pudgala*) (с. 132–133). «Под субстанцией в джайнской философии понимается то, что является основой всего сущего; то, что „под-лежит“ всему в качестве фундамента, без чего невозможно никакое существование. Иначе говоря, всякая вещь существует тогда и постольку, когда и поскольку у нее есть некая первооснова бытия, то, что фундирует ее изменчивое существование, т.е. субстанция. В качестве такого онтологического „фундамента“ субстанция с необходимостью должна обладать некими характеристиками, позволяющими объяснить все видимое многообразие феноменального мира. Такими характеристиками выступают атрибуты и модусы. Под первыми понимаются неотъемлемые свойства субстанции, а под вторыми — множество ее проявлений или способов существования» (с. 132). Субстанция в западноевропейской философии понимается как то, что для своего существования не нуждается ни в какой «опоре» и существует само по себе; здесь же мы видим попытку использовать это понятие для интерпретации санскритского *dravya*, этимологически связанного с глаголом *drū* «бежать, лететь, спешить» и с существительным *drū* «движение», так что *dravya* (по аналогии с происходящим от глагола *bhū* «быть» прилагательным *bhava* «существующий; то, что должно, будет или может существовать») можно перевести как «движущееся» или «то, что должно двигаться» (подразумевается — двигаться само, без внешней по отношению к нему причины).

Кундакунда, который был, видимо, современником (или младшим современником) Умасвати, в трактате «Правачана-сара» формулирует учение о направленности сознания, которое Н.А. Железнова суммирует следующим образом: прауога может быть чистой (у освобожденных душ) и нечистой, т.е. кармически связанной, эта последняя может быть благой или неблагой, однако «благие религиозные заслуги, добродетели, и не благие пороки равно связывают сознание аскета, чья задача — вообще остановить всякую активность (инструмент кармы), включая даже ментальную» (с. 191). Однако было бы небезынтересно проанализировать также статус кармической материи в учении Кундакунды (или вообще в дигамбарской философии). Является ли карма субстанцией? Можно предположить, что, если она не есть субстанция, то сама по себе она не существует, а значит, и закабаленность, привязывающая душу к сансаре, тоже ложна; если же карма — субстанция и душа — тоже субстанция, то как возможно воздействие одной из них на другую? В самом деле, если душа как-то детерминируется кармой (закабалется, привязывается к колесу перерождений), то субстанцией оказывается здесь только кармическая материя. Если же мы пытаемся сохранить субстанциальность души, то сансара становится невозможной. Автор рассматриваемой монографии кратко касается этого вопроса, анализируя трактат Кунда-

кунды «Самая-сара», где предлагаются два ответа. В одном случае говорится, что «ни душа, ни карма не вызывают изменения атрибутов друг друга — изменяются лишь модусы того и другого» (с. 195). Иными словами, кармическая материя и в самом деле не затрагивает душу — однако она затрагивает сознание, которое, пораженное вызванным кармой неведением, порождает новую карму. Другой возможный ответ: материя нереальна, а значит, нереальна и карма. Такая позиция близка учению монистической веданты об иллюзорности мира и о Брахмане как единственной реальности. Как справедливо замечает автор, отрицание реальности материи (включая кармическую материю) выводит Кундакунду за пределы джайнской ортодоксии, ибо если карма нереальна, то не имеет значения, что делает или не делает человек, — важно лишь знание само по себе (с. 196).

Одной из главных философских проблем, над которыми работал Амритачандра Сури (IX–X вв.), было обоснование возможности изменения души без потери ею субстанциальности. Амритачандра предложил решение, согласно которому проявление качеств субстанции (в том числе и души) затемняется кармической материей, так что свойственные душе по природе совершенное знание, совершенная добродетель и т.д. в сансарическом бытии не проявляются или проявляются лишь в минимальной степени (с. 311). По существу, это решение сближает взгляды Амритачандры с воззрениями, характерными для ортодоксальных школ, так как мыслитель постулирует, что душа по сути чиста и совершенна и только «омрачается» кармой и задача состоит в том, чтобы освободить душу от омрачений. «Подлинная свобода мыслится джайнским философом как полная и совершенная независимость от тела и даже ума, характеризующаясь совершенными знанием, видением, силой, блаженством и чистотой» (с. 313). В этих воззрениях логично было бы усмотреть влияние ортодоксальных философских школ на философию джайнизма. Н.А. Железнова говорит об этом очень кратко, замечая, что джайнское учение о тиртханкарах, как оно представлено у Амритачандры, является ответом на представленную в «Йога-сутрах» Патанджали идею существования вечно освобожденной (*nitya mukta*) души (с. 316), но было бы интересно проследить и другие признаки возможного влияния брахманистских школ на джайнизм.

Наконец, последний, самый краткий раздел посвящен деятельности Немичандры Сиддханты Чакравартина, время жизни которого традиция относит к последней четверти X — первой четверти XI в. (с. 372). Автор рассматриваемой монографии не анализирует сколько-нибудь подробно его взгляды, ограничиваясь кратким изложением исторических обстоятельств, в которых он работал, и перечислением его трудов, хотя и отмечает, что «для джайнской традиции наследие этого дигамбарского автора оказалось чрезвычайно влиятельным, поскольку тематика его сочинений охватывает всю систему воззрений последователей тиртханкаров» (с. 377). Если творчество этого мыслителя охватывало столь широкий спектр проблем, то почему бы не изложить его воззрения более детально? Судя по очень краткому представлению содержания его трудов, которое дано в монографии, нельзя сказать, что Немичандра только суммировал то, что было изложено в других трудах дигамбарских мыслителей, не внося ничего нового. Так, характеризуя принадлежащую его перу «Гоммата-сару», автор монографии указывает, что в этом трактате дана «максимально полная экспликация фундаментального положения джайнской онтологии о множестве душ. Мало кто в истории философской мысли (не только Востока, но и Запада) ставил перед собой задачу детально продемонстрировать, как на уровне феноменального мира (применительно к терминологии индийской философской мысли — сансары) выстраиваются иерархические взаимосвязи между первичными единицами

структуры, в данном случае — душами. В этом смысле „Гоммата-сара“ является уникальным произведением не только джайнской философской литературы, но и мировой вообще» (с. 379). Естественно, было бы интересно прочесть об этом подробнее. Впрочем, перевод краткого сочинения «Давва-самгаха», принадлежащего перу Немичандры, дает некоторое представление о его воззрениях и вообще о философии позднего джайнизма.

Как видим, самое очевидное достоинство рассматриваемой монографии состоит в том, что она представляет эволюцию философской мысли джайнизма от истоков (сам Вардхамана Махавира, его ближайшие ученики, первые ереси джайнизма) до средневековья (Немичандра), позволяя увидеть, как формировались основные понятия джайнской (дигамбарской) философии. Очень кратко Н.А. Железнова затрагивает отношения между основателем джайнизма и одним из самых заметных соперников Джинны и Будды — Макххали Госалой, лидером школы адживиков (с. 17–22). Более того, автор монографии дает слово самим джайнским мыслителям, представляя переводы и оригинальные тексты ряда их трудов, что позволяет читателю познакомиться с их воззрениями «из первых рук». Конечно, можно было бы поставить автору в упрек отсутствие анализа возможных влияний иных религиозно-философских систем на учение джайнизма — тем более, что сходства в ряде отношений между учениями джайнизма, с одной стороны, и веданты, санхьи, буддизма — с другой, могут быть обусловлены как заимствованиями, так и тем, что разные школы воспринимали общие для индийской мысли в целом представления, но каждая из них интерпретировала их по-своему. Но, пожалуй, упрек этот не будет справедливым: задача автора — исследовать в первую очередь *собственное* развитие дигамбарской философии независимо от возможных влияний, так что в целом перед нами — фундаментальный труд, заполняющий, как сказано выше, значительный пробел в наших знаниях об индийской философии вообще и о неортодоксальных системах в частности.

В то же время в монографии фактически поднимаются две проблемы, важные не только для истории индийской философии, но и для историко-философской науки как таковой: это, во-первых, проблема применимости терминов западноевропейской философии к идеям, выработанным в других культурах, а во-вторых, причины сходства ряда базовых понятий и представлений в разных философских системах, порожденных одной культурой. Субстанция по определению неизменна, но душа, перечисляемая джайнами в перечнях *dravya*, должна измениться, чтобы обрести нирвану, и это ставит вопрос о самой возможности переводить *dravya* как «субстанция» или по крайней мере необходимости учитывать смысл, который вкладывали в соответствующее понятие сами джайны. Далее, чем объяснить вышеуказанное сходство представления Кундакунды об иллюзорности материи и Амритачандры — об изначальной чистоте души с характерным для адвайта-веданты тезисом об иллюзорности всего наблюдаемого мира и изначальной чистоте подлинного Атмана? Джайны ли повлияли на формирование базовых положений адвайты или же обе философские традиции развили — каждая по-своему — некие общераспространенные в индийской культуре, но не формулировавшиеся тогда явно представления о природе души и ее отношении к внешнему миру? Эти вопросы, безусловно, еще требуют специального анализа, и одно из достоинств монографии — то, что они были здесь более или менее отчетливо поставлены.

Review of the book:

Zheleznova N.A. Digāmbara Philosophy from Umāsvāti to Nemicandra: Historico-Philosophical Essays / Institute of Oriental Studies, RAS. Moscow: Vostochnaia literatura Publishers, 2012. 431 pp. ISBN 978-5-02-036516-2 (in Russian)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2016, volume 13, no. 4, pp. 138–143)

Received 28.07.2016.

Sergey L. Burmistrov

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaya naberezhnaya 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

Key words: history of Indian philosophy, historiography of Indian philosophy, Digāmbaras, Jainism, Umāsvāti, Kundakunda, Amṛtacandra, Nemicandra.

About the author:

Sergey L. Burmistrov, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher, South Asian Section of the Department of Central and South Asian Studies, IOM RAS (s.burmistrov@hotmail.com).