

[Токарев С.А.] Якуты // Религиозные верования народов СССР. Сборник этнографических материалов. М.; Л., 1931. Т.1. С. 160–179.

Урсынович С.Л. Шаманка в доме губернатора. К характеристике нравов сибирской администрации середины XVIII в. (реферат доклада, заслушанного 12 февраля 1926 г. в Историко-археологической секции) // Северная Азия. 1926. Кн. 2. С. 79–80.

Хакасско-русский историко-этнографический словарь / Сост. В.Я. Бутанаев; Отв. ред. Б.И. Татаринцев. Абакан, 1999.

Хильден К. О шаманизме на Алтае, в частности среди татар-лебединцев // Челканцы в исследованиях и материалах XX века / Отв. ред. Д.А. Функ. М., 2000. С. 74-113.

Чевалков М.В. Памятное завещание // Памятное завещание. Алтайская дореволюционная проза / Сост. Б.Я. Бедюров. Горно-Алтайск, 1990. С. 45–140.

Энциклопедический словарь [Ф.А.Брокгауза и И.А. Ефрона]. Т. VI. СПб., 1892.

Киргизско-русский словарь / Сост. К.К. Юдахин. Кн. 1 «А-К». Фрунзе, 1985.

Clauson G. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford, 1972.

Collins D. The Role of the Orthodox Missionary in the Altai: Archimandrite Makarii and V.I. Verbitskii // Church, Nation and State in Russia and Ukraine. NY., 1991. P. 96-107.

Czaplicka M.A. My Siberian year. L., 1916.

Znamenski A. Through Orthodox eyes: Russian missionary narratives of travels to the Dena'ina and Ahtna, 1850s — 1930s. Fairbanks, 2003.

### **Сокращения**

АМАЭ РАН — Архив Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН

ПМА — полевые материалы автора

АДМ — Алтайская духовная миссия

*К.С. Васильцов*

## **ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ИЗОМОРФНОМ СТРОЕНИИ ЧЕЛОВЕКА И МИРА В ИРАНСКОЙ МИФОЛОГИИ И МУСУЛЬМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ**

Теория о микрокосме и макрокосме, т.е. о соотношении между различными частями человеческого тела и частями космоса (вселенной), является одним из древнейших способов, каковым люди представляли существование, стремясь установить единство между самим человеком и миром, в котором он жил. Стоит отметить, что подобное (антропоморфное) представление о мире было распространено не только на Ближнем Востоке или в Индии, схожие представления существовали и на Дальнем Востоке, и в Европе. Древнеиранская традиция также уделяла внимание вопросу о соотно-

шении человека и мира. Уже в Сасанидском Иране складывается целый комплекс доктрин, находившихся в тесной связи с традиционными областями знания той эпохи, прежде всего медициной и астрологией, в основе которых лежало представление об изоморфности человека и вселенной. Можно выделить две группы соответствий, лежащих в основе теории макрокосма и микрокосма: во-первых, уподобление различных частей материального мира и частей человеческого тела, причем часто число соответствий равнялось семи, что, надо полагать, связано с астрологическими семью планетами; во-вторых, соответствие четырех элементов (вода, огонь, воздух, земля) с кровью, флегмой, красной желчью и черной желчью человеческого тела, в каждой из этих групп элементы также противопоставляются в соответствии с влажностью, сухостью, теплотой и холодом. Достаточно подробное описание теории макро- и микрокосма приводится в манихейском трактате на китайском языке, который помимо соответствий человеческого тела и небесных тел включает также моря и реки, растения и животных, горы, времена года, дни недели и т.д. [Gignoux 1994: 29–30]. Не менее интересны для нас некоторые места из среднеперсидского текста «Большой Бундахишн», в которых приводится детальное изложение теории изоморфности человека и мира. Позволим себе привести здесь для большей наглядности несколько отрывков в переводе А.Э. Бертельса.

«1. В священных книгах сказано: “тело человека — подобие мира”. Ибо мир сотворен из одной капли воды; как сказано: “это творение было сперва в его совокупности одной каплей воды”, — также и человек весь происходит от одной капли воды. Так же, как и мир имеет точно такую же ширину, как и высоту, точно так же и человек, каждый в отдельности, такого же роста, как размах его рук.

2. Спина (*поит*) как небо (*асман*), и мясо (*гошт*) как земля (*замик*), и кости (*астак*) как горы (*коф*), и жилы (*раган*) как реки (*ротиха*), и кровь (*хун*) в теле (*тан*) как вода (*ан*) в море (*зрех*), и живот (*аишломб*) как море (*дарйа*), и волосы (*муз*) как растения (*урвар*), и места, где волос растет много (*ку муз веш руст*), как [лесная] чаща (*вешак*), и костный мозг (*горх*) тела как металл (*айокиуст*).

3. Врожденный разум (*анс-храт*) [в человеке] как люди (*мартом*) [в мире], приобретенный же разум (*гошасрут-храт*) как [полезные, покорные] животные (*госпаню*), и тепло (*гармих*) [тела] как огонь (*атаиш*) [в мире], и [пальцы] рук (*даст*) и [пальцы] ног (*наз авзар*) как 7 [планет] и 12 [со звездий пояса зодиака].

4. Живот (*кумик*), который переваривает пищу, как облако (*авр*) и огонь (*атаиш*) Вазишт; вдох и выдох (*вайук авуришн у баришн*) как ветер (*ват*), печень (*йакар*) как море (*зрех*) Фрахвкарт, местопребывание лета, [а] селезенка (*спарз*) как северный край, где господствует зима; сердце (*дил*) как сосуд для воды (*гурт ан*) Ардвисуры Анахиты, ибо сердце не болит, кроме когда смерть [приходит].

5. Череп (*балишт и сар*) и мозг (*мазг*) как вечный свет (*асрар-роишнх*); голова как Гаротман; два глаза как Луна и Солнце; зубы (*дандан*) как звезды (*старакан*); два уха (*гош*) как два окна Гаротмана (*роч и гарот-*

ман). О Гаротмане было откровение; до него доносился всегда голос, мелодичный, сладостный, который для души призывает бессмертие и радость. Две ноздри (*веник*) как два дуновения (*дамик*) Гаротмана. О Гаротмане сказано: через них всегда идет хороший запах, разный, который дает душе аромат и райское блаженство. Рот как ворота Гаротмана, ибо все время попадают туда различные вкусовые ощущения (*мечак*), которые дают душе сытость и удовольствие. А зад (*кун*) как ад (*дошохв*) в земле, и зад это седалище тела.

6. Душа (*руван*) как Охрмазд; ум (*хоиш*), и понимание (*вир*), и память (*ма-ришин*), и проницательность (*хандехишин*), и знание (*данишин*), и способность объяснять (*узваришин*) как те шесть амахрспандов, которые стоят перед Охрмаздом. Прочие способности в теле как прочие небесные язаты (*йазатан*).

7. Так же, как Охрмазд [в мире] свое местопребывание (*гах*) имеет в вечном свете (*асар-рошних*), и свое бытие в Гаротмане, и от него сила (*нерок*) достигает всех мест, так и душа (*руван*) имеет местопребывание (*гах*) в мозге головы (*мазг и сар*), и свой дом (*катак*) в сердце (*дил*), и от нее достигает сила до всех [мест] тела (*нерок на хамак тан расет естет*).

8. Так же как ветер дует с разных сторон, так и ходит человек с полудня до полуночи, и когда дыхание начинает проходить через одну ноздрю, от полуночи до полудня в другую сторону. Так же как Солнце ярче луны, так и человек видит одним глазом хорошо, а другим — нехорошо.

9. Так же как вода в море Фрахвкарт, когда она достигает Хара берега, очищается и ее часть течет обратно в море, а часть ее через некий канал достигает всего мира, так движется и у человека кровь в теле, как в некоем доме печени, каждое утро (*хар бамдат*) — из печени к мозгу головы (*мазг и сар*), и в мозгу она посылается в обратном направлении, одна часть течет обратно в печень, а одна часть пропускается в жилы (*раган*), так что все тело человека получает от этого силу. От той пены в голове (*каф и на сар*) получается влага (*хветих*) глаз, ушей, носа и рта.

10. Так же как мир (*гетик*) при полудне и восходе (*хварасан*) приходит и при заходе солнца уходит туда, где местопребывание (*бун катак*) облаков, так и у человека печень, как обиталище крови, — на западе, по правую руку. Все [небесные] светила (*рошнан*) идут с востока в облака (*авр*), которые приходят с запада, который есть местопребывание облаков; так и у человека печень подобна местопребыванию крови, по правую руку...

13. Так же как Охрмазд [в мире] наверху (*балист*) и Ахриман внизу (*зуфрпайак*) находятся, и они оба [имеют] силу в мире, которая [каждая] находится в противоречии с другой; так и у человека есть два ветра (*ват*) в теле; один — ветер мудрости (*ват и данаких*), [то есть] душа (*руван*), местопребывание (*гах*) которого — мозг головы (*мазг и сар*), и материя (*гохр*) которого теплая и влажная (*гарм у хвет*), и движение души — в сторону пупка (*равишин и руван о нафак евак*); другой — это ветер греха (*ват и бачак*), материя (*гохр*) которого холодная и сухая (*сарп у хушук*), и местопребывание которого — в <...>, и движение его — к желчному пузырю (*захр*)...

17. Так же точно вещи мира (*чеш* и *гетих*) на четыре части по семь делятся, как сказано: семь вещей невидимы и неосязаемы (*авеник у агрифтар*) — Охрмазд и те шесть амахрспандов; семь видимы и неосязаемы, это Солнце, Луна, звезды, облака, ветер, огонь, Вазишт, и огни (*атуран*), которые проходят через проходы и поражают дружкой (*друдж заненд*); семь невидимы и осязаемы, это бесконечный свет (*асар-рошних*), и местопребывание амахрспандов, Гаротман, рай, сфера, несмешанного (*спихр* и *авимечишник*), сфера смешанного (*спихр* и *вимечишник*), и небо (*асман*); семь видимы и осязаемы, это земля, вода, растения, животные и металлы <...> Способность понимания и способность различения (*андешишин* у *узваришин*) [частично] невидимы и осязаемы; два уха и два глаза <...> [частично] видимы и осязаемы; печень (*йакар*), и легкие (*шушак*), и желчный пузырь (*захрак*), и сердце (*дил*), и кишки (*ротик*), и селезенка (*спарз*), и почки (*вуртак*) [частично] видимы и осязаемы» [Бертельс 1997: 39–43].

В другом месте в главе о смерти Гаюмарда говорится, что восемь металлов произошли из восьми частей человеческого тела: свинец из головы, олово из крови, серебро из костного мозга, железо из ног, медь из костей, хрусталь из жира, сталь из рук, золото из души<sup>1</sup>. В пехлевийском тесте Денкард приводится список терминов, за которыми следует упоминание о четырех космических элементах и четырех соках (желчь) человеческого тела, и таким образом, объединяются две упомянутые теории. Приведем следующий отрывок: «Тело мира состоит из огня, воды, земли, металлов, растений, животных и людей, ровно также как человеческое тело состоит из костяного мозга, крови, вен, нервов, мяса и волос. А составляющими элементами тела мира являются огонь, воздух, влажность (т.е. вода) и земля, как и элементами человеческого тела являются желчь, кровь и флегма» [Gignoux 1994: 33]<sup>2</sup>.

Очевидно, таким образом, что в доисламские времена в иранском мире существовала сложная система представлений, описывающих вселенную (мир) изоморфным, т.е. структурно подобным человеку. Мы не беремся судить, имеет ли эта теория собственно иранское происхождение или же была привнесена извне, например, из Греции или Индии<sup>3</sup>. В любом случае с приходом и установлением новой религии — ислама, впитавшего в себя многие черты и идеи, восходящие к иным традициям — зороастрийской, манихейской, греческой и эллинистической, теория макрокосма и микрокосма получила дальнейшее развитие, получив статус отдельной дисциплины в системе традиционного знания.

Как правило, в мусульманских источниках данная «наука» именуется *‘илм афāк ва анфус*. Сами термины имеют кораническое происхождение. В суре «Совет» сказано: **«Мы покажем им Наши знамения по странам (афāк) и в них самих (анфус), пока не станет им ясно, что это истина»** [Коран 42:53]. Первое слово (араб. мн. *афāк* от ед. *уфук*) буквально имеет значение «горизонты», т.е., как пишет А.Е. Бертельс, «различные стороны, направления, секторы неба, где можно наблюдать сочетания планет и звезд»

[Бертельс 1970: 15]. *Анфус* является множественным числом от *нафс*, имеющим значение «душа». Постепенно за первым из этих терминов закрепилось значение «мир, вселенная», *нафс* может означать не только «душа», но также и «человек». В результате словосочетание *āfāq wa anfus* стало истолковываться близко к греческому «макрокосмос и микрокосмос».

На дальнейшее развитие теории макрокосма и микрокосма в мусульманской традиции большое влияние оказал ал-Киндй, который признавал, что именно древние мудрецы, «говорившие не на нашем языке» (букв. *ḡayr ahl lisāninā*), называли человека микрокосм. В одном из своих небольших трактатов он приводит следующую схему соответствий между человеком и вселенной: «В нем (человеке. — В.К.) наличествуют все силы (*ḡuwwa*), существующие во вселенной (*ал-кулл*), а именно — [сила] роста (*намā*), животная (*ḡaiyāwanīya*), и разумная (*мантйқийа*) [сила]. В нем присутствует земное начало (*ардййа*), подобно костям и вещам, им подобным; водное начало (*мāййа*), подобно влаге (*рутйбāt*), каковая существует в виде кровеносных сосудов и иных наполненных жидкостью частей (*накā*) вен; воздух в пределах внутреннего его естества и полостях; огонь, подобно врожденному теплу; растения, подобно его волосам; животные, подобно червям, порождающимся во внутреннем его естестве и снаружи. Природные явления, сходные с таковыми, которые имеют место в подлунной сфере, подобно дождю, грому, ветру, затмению, радуге, землетрясению, имеют в нем похожие вещи <...> И лишь в человеке все эти вещи обнаруживаются в их полноте» [Rasā'il al-Kindī al-Falsafīya 1950–53]. В данном случае следует подчеркнуть, что, согласно мусульманской традиции, человек является наиболее совершенным из творений (*махлūқāt*) Бога. Средневековые авторы постоянно подчеркивали эту выделенность человека из сотворенного мира. Ибн 'Арабй писал по этому поводу: «Человек же в полной мере обладает сразу двумя отношениями: благодаря первому из них он вступает в Божественное присутствие, а благодаря второму — в присутствие сотворенного мира. О нем говорят, что он — раб, поскольку на него возложены религиозные обязанности, и он, подобно миру, поначалу не существовал, а затем обрел бытие. Но о нем же говорят, что он — Господь, поскольку он является наместником [Аллаха на земле], обладает [Божественным] образом и создан «наилучшим сложением» (Коран 95:4). Он — будто «перешеек» между миром и Истинным, который соединяет тварь и Творца. И в то же время он — черта, отделяющая Божественное Присутствие от присутствия тварного, подобно границе, отделяющей солнечный свет от тени. В этом заключается его сущность, а значит, ему принадлежит абсолютное совершенство, как в вечном, так и в преходящем, тогда как Истинный обладает лишь абсолютным совершенством в вечном, но не входит ни в какое отношение с преходящим, будучи выше этого» [Ибн ал-Араби 1995: 62–63]. Ибн 'Арабй не случайно говорит о человеке как о «перешейке» (*барзаḡ*) — этим он подчеркивает двойственную природу человека, соединяющего в себе элемент тварного и Божественного, ибо «перешеек» есть некая преграда,

которая, с одной стороны, разделяет две вещи, а с другой — соединяет в себе свойства каждой из них<sup>4</sup>.

Представление о человеке как о высшем творении Бога являлось, как можно судить на основании многочисленных дошедших до нас источников, общепринятым положением в исламе и составляло один из трех постулатов наряду с признанием принципа *тавхїда* (единства и единственности Бога), а также зависимости множественности сотворенных Богом вещей, которые формировали парадигму средневекового теоретического мышления. Таким образом, систему Бог — человек — мир можно представить в виде пирамиды, вершина которой (Бог), связана с основанием (миром) через промежуточное звено — человека. Признание его «срединного» статуса в свою очередь ведет к постановке проблемы человека как микрокосма, структурно подобного (изоморфного) миру (макрокосму)<sup>5</sup>. В качестве примера можно привести цитату из анонимного исма'їлитского трактата: «Теперь стало полностью ясным, что человек воистину есть мир, но мир малый, а мир воистину есть человек, но большой. Теперь мы достигаем от мира множественности к миру единства и смысл того айата, каковой был сказан, обретает лицо. Итак, знай, что в существовании человека на месте неба и четырех элементов находятся пять внешних [органов] чувств, подобно тому, как ухо на месте неба, глаз на месте огня, нос на месте воздуха рот на месте воды, рука на месте земли и у этих соответствий есть множество доказательств» [*Kalam-i pir* 1935: 130–131].

### Примечания

<sup>1</sup> Заметим, что в данном случае наиболее очевидна параллель с астрологией, где семь планет традиционно связывались с семью металлами. См., например: [Budge 1913, 1: 488–489].

<sup>2</sup> Здесь нужно помнить, что согласно древним представлениям желчь была двух видов, так что число соответствий равняется четырем.

<sup>3</sup> Японский исследователь М. Такешита высказывает мнение, что сюжет макрокосм-микрокосм был привнесен в культуру ислама пифагорейцами. В качестве подтверждения он приводит ссылку на знаменитый труд Шахрастāни «Китāб ал-милāl ва-н-нихāl», в котором автор передает слова Пифагора: «Человек находится в состоянии соотношения с вселенной посредством благодати естественного своего состояния (*фитра*), и он суть микрокосм (*'ālam сағйр*), а вселенная — большой человек (*инсāн кабйр*). Потому его удача (*хазз*), принадлежащая душе и разуму, становится более обильной (*авфар*). Таким образом, всякий, кто улучшает душу, облагораживает характер и очищает его состояния (*ахвāl*), может достигнуть знания относительно вселенной, а также способ (*кайфййа*) ее устройства». Цит. по: [Takeshita 1987: 75].

<sup>4</sup> Добавим к этому, что, по мысли Ибн 'Арабї, *барзах* также является некой промежуточной областью между двумя мирами — материальным и духовным — и составляет особый мир, называемый им *'ālam ал-мисāl* (мир воображения). См.: [Corbin 1986: 133–183; Chittick 1989: 14–16, 117–118].

<sup>5</sup> Подробнее см.: [Смирнов 1993: 28–29].

## Библиография

Бертельс А.Е. Пять философских трактатов на тему «афак ва анфус» (о отношениях между человеком и вселенной): 1. Афак-нама; 2. Ми'рат ал-мухааккикин; 3. Зубдат ал-хакаик; 4. Умм ал-хитаб; 5. Усул-и адаб / Критический текст, указ. и введ. в изучение памятника А.Е.Бертельса. М., 1970.

Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана (IX-XV вв.). М., 1997. СС. 39-43

Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993.

Ибн ал-Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-Маккийя) / Введ., перевод с араб., примечания и библиография А.Д. Кныша. СПб., 1995.

Budge E.A.W. The Syriac Book of Medicines: 2 vols. London, 1913. Репринтное издание Amsterdam, 1976.

Chittick W. The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination. NY., 1989.

Corbin H. L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi. Paris, 1986.

Gignoux Ph. La doctrine du macrocosme-microcosme et ses origines gréco-agnostiques // Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of Otakar Kilma. Praha, 1994.

Kalam-i pir / Ed. by W. Ivanow. Bombay, 1935.

Rasā'il al-Kindī al-Falsafiya / Ed. Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Ridā: 2 vols. Cairo, 1950–53. 1:260–1.

Takeshita M. Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought. Tokyo, 1987.

*Д.В. Иванов*

## ПЕТР СИМОН ПАЛЛАС И ФОРМИРОВАНИЕ ПЕРВЫХ БУДДИЙСКИХ КОЛЛЕКЦИЙ В РОССИИ

*В Яицком городке имел я счастье видеть множество таких истуканов, которые все вылиты из меди, густо позолочены, и такой же чистой работы, каковы суть сообщенные при сем изображения.*

Паллас П.С. «Путешествие по разным провинциям Российской империи».

Одним из наиболее выдающихся исследователей-путешественников эпохи Екатерины II был Петр Симон Паллас (1741-1811) — классический ученый-энциклопедист XVIII в. Российское правительство в то время было крайне заинтересовано в проведении комплексных географических исследований империи. К весне 1768 г. было организовано пять географических экспедиций. Паллас был назначен руководителем одной из них, однако фактически он намечает маршрут для трех отрядов [Муравьев 1977: 19]. Экспедиция началась в июне 1768 г., и только в июле 1774 г. П.С. Паллас