

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

2₍₁₇₎

осень — зима

2012

Журнал основан в 2004 году

Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

К 125-летию со дня рождения
академика И.А. Орбели

- И.Ф. Попова.* И.А. Орбели в Ленинградском отделении
Института востоковедения АН СССР 5
Ж.С. Мусаэлян. И.А. Орбели и курдская филология 15

ПУБЛИКАЦИИ

- Танский политический трактат из Дуньхуана.
Предисловие и перевод с китайского языка *И.Ф. Поповой* 22
Документы из Хара-Хото о займе зерна. Предисловие
и перевод с тангутского языка *Е.И. Кычанова* 38
Аракава Синтаро. О рисунке тангутского «камнемета»,
хранящемся в ИВР РАН 44
Самань куварань-и битхэ («Шаманский двор»). Перевод
с маньчжурского языка и предисловие *Т.А. Пан* 52

ИССЛЕДОВАНИЯ

- О.М. Чунакова.* Парфянские личные имена: семантика
и структура 65
А.Л. Хосроев. К толкованию некоторых понятий
в так называемом «Трехчастном трактате»
(*Nag Hammadi Codex I.5: 109.21–110.22*) 75
З.А. Юсупова. Письменные памятники как источник
изучения курдского языка: «Диван» Ранджури
(на диалекте горани) 96
Ж.С. Мусаэлян. Курдская рукопись середины XIX в.
из Архива Востоковедов ИВР РАН 115
Ю.А. Иоаннесян. Божественное созидательное начало
в авраамических религиях 133
В.Ю. Шелестин. Паритетные договоры царей
Кишцувадны 156
Вэй Ин-чунь. О фрагменте Дх-234 российской дуньхуанской
коллекции (перевод с китайского языка *И.Ф. Поповой*) 183



«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2012

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- О.П. Щеглова.* Роль книготорговцев в развитии литографского книгоиздания (XIX — первое десятилетие XX в.) 195
- Д.Г. Кукеев.* О некоторых современных направлениях историографии истории Джунгарского ханства 210
- М.А. Мусаев, Ш.Ш. Шихалиев.* Чудесные деяния святых в арабоязычных суфийских биографических сочинениях дагестанских шейхов начала XX века 218
- П.С. Тентюк.* «Законоведная макама» ал-'Аббаса по рукописи В 66 из собрания ИВР РАН 233
- А.М. Кабанов.** Влияние китайской культуры на средневековую Японию (на примере дзэн-буддийской поэзии) 241

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

- К.М. Богданов.* Каталогизация материалов фонда тангутских рукописей и ксилографов ИВР РАН: история, проблемы, перспективы работы 269
- К.Г. Маранджян.* Дмитрий Матвеевич Позднеев (1865–1937): к портрету «культурного бродяги» 281
- С.И. Марахонова.* Востоковед Сергей Елисеев в Гарварде в 1932–1957 гг. 304
- А.Я. Борисов, А.П. Рифтин, Н.В. Юшманов.* История кафедры семито-хамитской филологии (Музей истории СПбГУ. Ф. ФИК, д. 127, лл. 52–67). Предисловие и публикация *Г.Х. Каплан* 315

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- О.М. Чунакова.* Международный симпозиум, посвященный 125-летию со дня рождения академика Иосифа Абгаровича Орбели 327
- И.В. Кульганек.* Пятая научно-практическая конференция: «Путешествия на Восток–2011» 331
- А.Х. Юлгушева.* XXXIV ежегодная сессия петербургских арабистов 334
- В.П. Иванов.* XXXIII Зографские чтения. Проблемы интерпретации традиционного индийского текста (16–18 мая 2012 г., Санкт-Петербург) 337
- Ю.В. Болтач.* Пятые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир» (13–15 июня 2012 г. Санкт-Петербург) 340
- Н.О. Чехович.* Выставка из собрания акад. Николая Лихачева 343
- На четвертой стороне обложки: Документ из Дуньхуанской коллекции ИВР РАН (к статье Вэй Ин-чунь) *И.Ф. Попова.* Международная конференция «Тангуты и Центральная Азия» 345

РЕЦЕНЗИИ

- Yuriy Malikov.* Tsars, Cossacks and Nomads. The Formation of a Borderland Culture in Northern Kazakhstan in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. (*И.В. Герасимов*) 348
- Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. (*С.Л. Бурмистров*) 353
- Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. (*М.И. Воробьева-Десятовская, Е.П. Островская*) 357

IN MEMORIAM

- Анаит Георгиевна Периханян (1928–2012) (*О.М. Чунакова*) 364

Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. — М.: Восточная литература; Академический проект; Гаудеамус, 2009. — 950 с.

Выход в свет энциклопедии «Индийская философия» можно без преувеличения назвать событием как в философской жизни современной России, так и в отечественном востоковедении. В этой книге впервые дан масштабный обзор всех основных философских течений Индии — от глубокой древности до XX в., причем во многих случаях энциклопедия дает сведения о таких темах или фигурах, которые неизвестны не только широкому читателю, но и, возможно, некоторым специалистам. При этом особенно следует отметить, что внимание уделено заметным, но малоизвестным в отечественном востоковедении фигурам современной индийской философии — таким, как Бимал Кришна Матилал — единственный представитель школы *ньяя* в современной Индии — или Сурендранатх Дасгупта, труд которого «История индийской философии» активно используется специалистами в этой области, но собственные философские воззрения которого (влияющие, естественно, и на отражение им специфики индийских философских систем) обычно не рефлектируются. Это безусловное достоинство книги, ибо такой подход позволяет увидеть связь той проблематики, которой занимались индийские философы древности и средневековья, с проблемами, стоящими перед современной западной философией.

Энциклопедия предваряется небольшим, но весьма интересным предисловием (с. 9–14), в котором рассматривается, в частности, само понимание термина «философия» в XVIII–XIX вв. и проводится до сих пор, к сожалению, не всегда и не всеми принимаемая мысль о том, что философское мышление не является исключительно западным культурным феноменом и было свойственно всем достаточно развитым культурам, в том числе и индийской. По мнению Гегеля, сформулировавшего, наверное, самую влиятельную за последние два века историко-философскую концепцию, весь Восток не смог породить ничего выше некой довольно смутной «предфилософии», в которой отдельные догадки и прозрения соседствовали с фантастическими вымыслами и предрассудками. В его концепции

«всемирная история есть прогресс в сознании свободы — прогресс, который мы должны познать в его необходимости»¹, поэтому, естественно, несвободные общества — это всегда общества отсталые, являющие собой детство человеческого духа. Именно таковы, с его точки зрения, общества и культуры Востока. Общеизвестны слова Гегеля: «Восток знал и знает только, что *один* свободен, греческий и римский мир знает, что *некоторые* свободны, германский мир знает, что *все* свободны»², а так как политическая свобода — *conditio sine qua non* свободы интеллектуальной, то и никакая философия на Востоке, согласно этому воззрению, естественно, невозможна. Только «на Западе восходит внутреннее солнце самосознания»³, без которого Восток, с точки зрения Гегеля, прекрасно обходится.

Такая установка, в глазах знатоков восточных культур давно ставшая диким анахронизмом, все еще встречается среди специалистов по западной философии. Она прочно держалась в западной культуре в течение всего XIX века, так что, как отмечает в предисловии к энциклопедии М.Т. Степанянц, еще Эдмунд Гуссерль говорил, что «само выражение „западная философия“ тавтологично, так как идея существования *незападной философии* противоречит самому понятию „философия“» (с. 9). В наше время от профессиональных философов такие утверждения можно услышать довольно редко. Тем не менее европоцентризм все еще до конца не преодолен, и выход этой книги можно приветствовать еще и потому, что она позволит профессиональным философам познакомиться именно с *философскими* достижениями индийской культуры и, возможно, найти в них неслучайные параллели и сходства с философской мыслью Запада — тем более что в этом же направлении работают и современные индийские философы, активно осваивающие наследие Запада и работающие с ним уже в компаративистском ключе — так, как это делал, например, упомянутый выше Б.К. Матилал, для которого суть работы философа-компаративиста заключалась «не столько в сравнении индийских систем с западными, сколько в исследовании вклада этих систем в постановку и решение определенных философских

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 2005. С. 72.

² Там же. С. 147–148.

³ Там же. С. 147.

проблем» (с. 509). Именно об этом говорит М.Т. Степанянц в предисловии: «Авторы Энциклопедии предприняли попытку ввести индийскую мысль в рамки категорий западного философского, религиоведческого и культурологического дискурса. Для этой цели предлагается ряд тематических статей, в которых индийский материал рассматривается в свете таких универсальных понятий, как „Бог“, „бессмертие“, „душа“, „пространство“, „универсалии“ и т.д.» (с. 14), и такой подход нельзя не приветствовать, ибо благодаря этому, по существу, наводятся мосты (или, по крайней мере, делается попытка навести мосты) между индийской и западной культурой — найти общие для них понятия, одинаковые ходы мысли и, возможно, отыскать причины некоторых неслучайных сходств.

За предисловием следует статья В.К. Шохина и М.Т. Степанянц «Индийская философия в исторической ретроспективе», в которой дан интересный обзор истории развития философской мысли в Индии и кратко охарактеризованы ее различные течения, причем и здесь, надо заметить, авторы обращаются к западной философской терминологии — так, рассматривая различные взгляды на проблему общих понятий, они используют термины, выработанные в европейской средневековой философии: «В онтологической дискуссии о статусе универсалий буддисты придерживались крайнего *номинализма*, отрицая не только их существование вне вещей, но даже их идентичность — классы вещей определялись через отрицание их отрицаний; школа Прабхакары была ближе к *концептуализму* и сводила универсалии к объективному сходству самих вещей... найяки придерживались крайнего *реализма*, считая универсалии не только безначальными и вечными, но отдельными сущностями, доступными восприятию, наряду с отношением присущности, связующим их с эмпирическими вещами» (с. 21). Достоинство этой статьи состоит, таким образом, в том, что в ней открыто заявлен компаративистский подход к истории индийской философии: философская мысль Индии разъясняется читателю на основе уже привычных и понятных ему представлений, разработанных еще средневековыми схоластами, причем эти представления используются здесь не как иллюстрации, а как точные аналоги индийских философских концептов.

Другим достоинством этой статьи является то, что в ней неизбежно кратко, но при этом

с достаточным охватом рассматривается эволюция индийской философии — от первых философов *stricto sensu*, которыми, конечно, были не пророки и поэты эпохи Вед и упанишад, а Будда Шакьямуни, Джина Махавира и Макххали Госала, до крупнейших философов XX в., к которым, помимо уже названных, относятся Сарвепалли Радхакришнан, Аурубиндо Гхош, Дая Кришна, Дебипрасад Чаттопадхья и ряд других. Это позволяет рассмотреть историю индийской философии, образно говоря, «с высоты птичьего полета», а значит, и увидеть те тенденции и особенности развития, которые могут ускользнуть от взгляда при более пристальном и детальном изучении какого-либо отдельного вопроса. Более того, такой подход позволяет читателю сориентироваться в самом тексте энциклопедии и найти имена и понятия, которые, возможно, не относятся прямо к интересующей его теме, но затрагивают ее косвенно и поэтому тоже заслуживают внимания.

Особо следует отметить качественную разработку в энциклопедии ряда специфических для индийской философии понятий, которым трудно подыскать точную аналогию в западных философских традициях. Так, В.Г. Лысенко дает весьма полное, точное и емкое определение понятия *manas*, одного из ключевых в индийской философии и психологии: это «внутреннее чувство („внутренний ум“), обладающее способностью координировать и синтезировать деятельность сенсорных и моторных органов (*индрий*), а также следить за тем, чтобы чувственные данные поступали к субъекту познания (*Атману*, *Пуруше*) в определенной последовательности и чтобы психомоторные желания последнего без промедления передавались соответствующим „исполняющим органам“ (*кармендерия*)» (с. 501). Это понятие, как видно уже из этого определения, теснейшим образом связано с проблемой сознания, которую так или иначе разрабатывали все школы индийской философии, и, в частности, с вопросом о структуре сознания, подробное решение которого представлено, например, школой *санкхья*. Согласно воззрениям этой школы, как известно, в мире существуют два независимых начала — материя (*prakṛti*) и самосознающий субъект (*puruṣa*), причем активно только первое из них, и именно благодаря его активности возникает то, что мы называем феноменальным миром, тогда как второе начало никакой активности не проявляет — в «Сан-

кхья-карике» Ишвакракришны, одного из ведущих представителей этой школы, «устанавливается субъектность этого Пуруши, изолированность, индифферентность, созерцательность и бездеятельность» (*siddham sākṣitvamasya puruṣasya kaivalyaṁ mādhyasthyaṁ draṣṭṛtvamakartṛbhāvaśca*)⁴. Материя (*prakṛti*) порождает *buddhi*, или *mahat*, которое в статье о *манасе* определяется как «волевое начало» (с. 502); тот, в свою очередь, порождает *ahaṁkāra*, которое В.Г. Лысенко переводит как «эго», а В.К. Шохин — как «эготизм»⁵, из него — *manas*, органы чувств и действия (*jñānendriya*, *karmendriya*) и *tanmātra*, которые в соответствующей статье энциклопедии определяются как «ноуменальные, „атомарные“ звук, осязаемость, форма, вкус и запах, которые в качестве „непроявленных“ объектов, обычным путем не воспринимаемых, содержат возможности манифестации соответствующих реально воспринимаемых объектов» (с. 769), а из этих потенциальных элементов уже появляются реальные, грубоматериальные элементы. Таким образом, рассудок (как, используя кантовскую терминологию, можно коротко перевести санскритское *manas*) выступает в этой схеме зависящим от материи (*prakṛti*), порожденным ею, так что все формы функционирования эмпирической личности в *санкхье* оказываются всего лишь одной из форм существования чистой материи, к истинному «я» (*puruṣa*) не имеющей отношения.

Естественно, в энциклопедии подробно анализируются и другие понятия, касающиеся структуры сознания, которые в разных школах понимались далеко не всегда одинаково. Упомянутое выше понятие *buddhi*, которое в *санкхье* интерпретировалось как инстанция, выносящая решения, в *веданте*, например, истолковывается как локус желаний, впечатлений, а также и религиозной заслуги (с. 181), но в любом случае оно остается компонентом феноменального мира, который представляет собой иллюзорный покров *майи*, скрывающий от живых существ истинную реальность — Брахмана, «абсолютное первоначало бытия и глубинное содержание всех мировых феноменов, структурировавшее мифологические модели, ритуалистические и мистические парадигмы всей „ортодоксальной“ рели-

гиозной традиции Индии» (с. 155), познание которого дарует живому существу освобождение (*mokṣa*) от колеса перерождений (*saṁsāra*).

Проблема освобождения из *сансары* по-разному решается в разных религиозных школах Индии, и этот вопрос тоже хорошо освещен в энциклопедии. Так, общеизвестно, что буддизм не признает существования неизменной и бессмертной души, но и для него выход из *сансары* (*nirvāṇa*) остается главным религиозным понятием, целью стремлений верующего; об этом тоже подробно рассказано в соответствующей статье, включающей, помимо разъяснения основных догматических положений учения Будды, также изложение истории буддизма и его современного положения (с. 169–177). Та же проблема ставится и в такой своеобразной системе религиозных течений Индии, как тантризм. «Эзотерическое самосознание последователей тантризма выражается в их претензии на более эффективный (и при этом тайный) по сравнению с нетантрическими системами практический путь обретения высшей цели — освобождения (*мокша*), а также в подчеркивании необходимости получения специальных инициаций для более глубокого проникновения в духовную истину» (с. 771–772). Тантризм интересен тем, что достижение религиозных целей, согласно этому учению, возможно не только чисто психотехническими практиками, но и воздействием на физическое тело адепта, в связи с чем «фактору телесности в тантризме уделяют очень большое внимание (вплоть до попытки трансформации смертного по своей природе физического тела в „божественное“, или бессмертное тело)» (с. 773). С.В. Пахомов, автор статьи о тантризме, справедливо замечает, что истоки его связаны с культурами богинь-матерей (с. 772), и следует отметить также, что эти культы происходят не только и, может быть, даже не столько из культуры ведийских арьев, сколько из религиозных и культовых практик коренных народов Индостана. В индуистской тантре активным началом признается начало женское (*Śakti*), мужское же (*Śiva*) признается пассивным (с. 772). У ведийских арьев женские божества занимали обычно подчиненное положение, которое они сохраняют и в современном индуизме, главенствующее же положение они занимают в пантеонах неортодоксальных религиозных течений — пашупатов, капаликов, каламуххов и т.п., а также, что немаловажно, в пантеонах

⁴ Лунный свет санкхьи / Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1995. С. 169, 308.

⁵ Там же. С. 173.

дравидских народов. Даже среди арьев женские божества — это, как правило, «деревенские богини» (*grāmadevatā*), божества местного значения, культы которых обычно отпращивают шудры или неприкасаемые; крайне редко этим занимаются представители высших варн⁶. Исследователи давно уже обратили внимание на то, что представление о божественной творящей силе — *śakti*, культ которой как божества входит в ядро индуистского тантризма, имеет явные и неслучайные сходства с хорошо известным в дравидской культуре понятием *apañku*⁷. Основное значение этого тамильского слова можно суммировать так: это «некая устрашающая сила, которая приносит человеку зло и страдание и которая может проявлять себя как неперсонифицированно, так и в виде неких существ — духов, демонических персонажей, божеств»⁸. Однако вместе с тем этой *анангу* в тамильской поэзии наделяются горы, море, слон, лев, змея, с ней ассоциируется женщина, ею обладают боги, так что далеко не всегда это понятие имеет столь негативный смысл⁹. Строго говоря, *анангу* — это своеобразная энергия, которая имеет прямое отношение к воспроизводству жизни в самом широком смысле, поэтому в тамильской поэзии и говорится, что ею обладают и прекрасная девушка, и земля, рождающая растения, и царь, упорядочивающий жизнь подданных и магически обеспечивающий плодородие земли. Этой *анангу* в полной мере обладает богиня Коттравей — одно из главных божеств тамильского пантеона, девственность которой означает, что ее созидательная энергия остается не только не растроченной, но и еще усиленной ее волей¹⁰. Ее образу аналогичен образ богини Кали, культ которой (имеющий прямое отношение к теме плодородия) особенно распространен на границах индуистского ареала — в Ассаме и горах Южной Индии и до сравнительно недавнего времени включал в качестве необходимого элемента

человеческие жертвоприношения¹¹. Таким образом, тантризм имеет глубокие и сильные корни в культурах аборигенных народов Индостана и, по существу, представляет собой адаптацию их к религиозным представлениям и культовым практикам и, что немаловажно, *социальной структуре* индуистского общества. Все это хорошо изложено не только в статье о тантризме, но и в связанных с нею статьях о шактизме, шиваизме и пр.

Наконец, нельзя не отметить, что и современная философия Индии представлена в энциклопедии достаточно полно, причем помимо таких хорошо известных фигур, как Ауробиндо Гхош или Махатма Ганди, книга дает сведения и о таких важных, но до сих пор почти не известных отечественному читателю авторах, как Кришна Чандра Бхаттачария, Сурендранатх Дасгупта, Сарвепалли Радхакришнан, Джитендра Натх Моханти или Дая Кришна. Конечно, можно возразить, что книга Радхакришнана «Индийская философия» переведена и издана на русском языке почти 60 лет назад и не раз переиздавалась, а на «Историю индийской философии» Дасгупты ссылаются едва ли не каждый, кто пишет на эту тему. Но проблема в том, что труды этих авторов (в особенности это касается Дасгупты, исследовавшего в своем пятитомном труде такое множество философских текстов, в том числе и редких рукописей, что в этом, наверное, ни один историк индийской философии не может с ним сравниться) порой воспринимают как тексты, которые практически могут заменить первоисточники. Такое восприятие, конечно, ошибочно: у каждого историка философии есть свое видение предмета, которое и отражается в его труде и на которое всегда следует делать поправку. Именно поэтому даже краткое изложение их взглядов весьма полезно для уяснения влияний, которые они испытывали в своей работе, и более полного понимания их собственных представлений о том, что такое философия и история философии.

В этом отношении показательна статья о Дасгупте. Существует множество мифов об индийской философии, которые иногда разделяют даже специалисты-философы (если сфера их интересов с Индией не связана). Один из таких мифов гласит, что «подлин-

⁶ Crooke W. The Cults of the Mother Goddesses in India // *Folklore*. 1919. Vol. 30. No. 4. P. 284–286.

⁷ Чернышева Е.А. Анангу и шакти // Путь Востока: традиции освобождения. Тезисы II молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока (Санкт-Петербург, 21–22 апреля 1999 г.). С. 26–27.

⁸ Дубянский А.М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989, с. 23.

⁹ Там же. С. 23–24.

¹⁰ Там же. С. 32–33.

¹¹ Kripal J.J. Kālī's Tongue and Ramakrishna: "Biting the Tongue" of the Tantric Tradition // *History of Religions*. 1994. Vol. 34. No. 2. P. 156.

ная» индийская философия — это философские умозрения древности, более же поздние тексты ценности в этом отношении не представляют. Дасгупта развенчал этот миф (с. 324). Кроме того, исследовав такие на первый взгляд очень далекие от философии тексты, как «Аюрведа» и «Чарака-самхита», он выявил их философское содержание, изложению и анализу которого во втором томе его фундаментального труда посвящена целая большая глава (более полутора сотен страниц).

Не менее примечательна и следующая за ней статья о Дая Кришне — одном из крупнейших индийских мыслителей второй половины XX в.: позиция его состоит в том, что представление об индийской философии глубоко мифологизировано как европейскими авторами, которые то судят о ней пренебрежительно, то, наоборот, превозносят ее как сокровищницу мудрости, недоступной Западу, так и индийцами, которые воспринимают философскую мысль Индии как нечто более глубокое и масштабное, чем философия в том ее понимании, которое свойственно западной культуре (с. 326). Индийскую философию порой считают «спиритуалистичной» в противоположность философии Запада, которая будто бы всегда в той или иной степени материалистична. Если внимательно и непредвзято вчитаться в индийские философские тексты, то окажется, что истинный спиритуализм (который Дая Кришна понимает как признание духа не только реальным и не зависящим от материи, но *единственной* реальностью) представлен в Индии только буддийской школой *йогачара*, в других же школах материя никогда не воспринимается как нечто *абсолютно* нереальное (с. 325). Другой миф гласит, что Веды будто бы являются основой философского дискурса в Индии; в действительности же гораздо более авторитетными были для индийских философских школ *сутры*, излагающие суть этих систем (там же). Все эти мифы, естественно, искажают реальную картину индийской философии, и развенчанию их посвящена работа не только Дая Кришны, но и других современных индийских философов.

Об этой книге можно, конечно, написать гораздо больше. В ней поднимаются самые различные темы, излагаются взгляды самых разных мыслителей — и прославленных, и малоизвестных, анализируются и разъясняются сложные понятия, важные для индий-

ской культуры. Из сказанного ясно, насколько серьезным подспорьем в деле изучения индийской философии может послужить эта книга.

С.Л. Бурмистров

Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. — М.: Восточная литература, 2011. — 1045 с.

2011 год увенчался знаменательным научно-издательским событием — фирма «Восточная литература» выпустила в свет энциклопедию «Философия буддизма». Появление этой подготовленной на базе Института философии РАН отраслевой энциклопедии свидетельствует о значительном прогрессе в деле продвижения буддологических знаний в отечественную историко-философскую науку, никогда прежде не располагавшую подобным изданием.

Необходимо подчеркнуть, что достигнутый успех во многом обусловлен научными инициативами М.Т. Степанянц, ответственного редактора издания. Именно М.Т. Степанянц в течение долгих лет неустанно способствовала внедрению востоковедной тематики в область философских наук, и эта целенаправленная деятельность в очередной раз привела к крупному научному свершению.

Отрадно и то обстоятельство, что инициатива создания энциклопедии «Философия буддизма» получила, как указано в издании, разностороннюю финансовую поддержку — грант Президента РФ для государственной поддержки ведущих научных школ Российской Федерации и грант Российского гуманитарного научного фонда. Финансовую помощь оказывал и японский Институт восточной философии (Токио), учреждение, состоящее в структуре международной буддийской организации «Сока гаккай интернэшнл». Ученые Института восточной философии вошли и в состав авторского коллектива энциклопедии «Философия буддизма», включающего востоковедов Москвы, Санкт-Петербурга и Улан-Удэ. Аккумулированные силы и средства позволили выпустить в свет превосходно изданный, внушительный по объему однотомник, содержание которого охватывает историю буддийской мыслительной традиции от ее древнеиндийских истоков до настоящего времени.

Приоритетный характер этого издания отмечен в предисловии ответственного редак-