

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

1₍₂₂₎

весна — лето
2015

Журнал основан в 2004 году

Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- Рукопись монгольской сказки «О старике Боронтае»
из собрания ИВР РАН. Предисловие, транскрипция, перевод
с монгольского языка, примечания *Д.А. Носова* 5

ИССЛЕДОВАНИЯ

- А.Л. Хосроев.* Еще раз об апофатическом богословии
гностиков (материалы и комментарий) 12
- Л.В. Горяева.* Две рукописи «Повести о раджах Пасея»
(к истории текста) 37
- И.С. Гуревич.* О двух буддийских текстах как источниках
китайского разговорного языка III–IX вв. 47
- К.Г. Маранджян.* Конфуцианский трактат Наказ Тодзю
«Беседы со старцем» как достоверный исторический источник,
или Были ли неграмотными самураи в начале XVII в.? 57
- З.А. Юсупова.* К истории изучения лурских диалектов 67

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- М.М. Юнусов.* Из истории дешифровки западносемитского
письма: события и люди. III. Пальмирские тексты в Европе:
С. Пети и Н.-К. де Пейреск 75
- Ю.А. Иоаннисян.* Троичная духовная природа человека
в учении шейхитов 98
- А.И. Колесников.* Топография христианских епархий
Восточного Ирана и Хорасана при Сасанидах (III–VII вв.) 118
- В.М. Рыбаков.* «Незаконное присвоение» в уголовных
законах китайской династии Тан 128
- С.Л. Бурмистров.* Даттатрея и его место в индуистской
мифологии 141



Наука — Восточная литература
2015

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

Е.П. Островская. Вклад Н.Д. Миронова в изучение буддийской коллекции собрания индийских рукописей Азиатского музея — ИВР РАН 153

С.И. Марахонова. Российский японист С.Г. Елисеев в Гарварде в 1932–1957 гг. (на англ. яз.) 169

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Т.А. Пан. 57-я ежегодная встреча Постоянной международной алтаистической конференции (Владивосток, 9–14 сентября 2014 г.) 177

С.Л. Бурмистров. 31-я конференция по философской компаративистике «Философская компаративистика и компаративная философия образования». Центр философской компаративистики Института философии СПбГУ (Санкт-Петербург, 21 ноября 2014 г.) 181

Т.В. Ермакова, Е.П. Островская. Восьмые Всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга (Санкт-Петербург, 24–25 ноября 2014 г.) 184

М.М. Юнусов. Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения Игоря Михайловича Дьяконова (Санкт-Петербург, 13–15 января 2015 г.) 189

С.Х. Шомахмадов. X Открытый теоретический семинар сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН (Санкт-Петербург, 11 февраля 2015 г.) 200

Ю.А. Иоаннесян. Иранистическая конференция «Философия, религия, история и культура Ирана» (Санкт-Петербург, 18 февраля 2015 г.) 204

РЕЦЕНЗИИ

Kritzer Robert. Garbhāvākṛāntisūtra: The Sūtra on Entry into the Womb. — Tokio: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2014 (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series XXXI). — 438 pp. (В.П. Иванов) 208

Боркин Л.Я. Извара, Н.К. Рерих, Гималаи. — СПб.: Издательство «Европейский дом», 2014. — 256 с., 270 илл. (Т.В. Ермакова) 211

Васильков Я.В. Миф, ритуал и история в «Махабхарате». — СПб.: Издательство «Европейский дом», 2010. — 397 с. (Е.В. Танонова) 213

Руденко М.Б. Очерки средневековой курдской литературы. Подготовка рукописи к изданию, предисловие, примечания, указатели Ж.С. Мусаэлян; Приложение: *Руденко М.Б.* Материалы и наброски для лекции «Курды: Быт, нравы, обычаи и культура». — СПб.: Контраст, 2014 (Азиатика). — 280 с. (З.А. Юсупова) 216

IN MEMORIAM

Владимир Аронович Якобсон (1930–2015) (Н.О. Чехович) 219

Валерий Вячеславович Полосин (1939–2014) (С.М. Якерсон) 221

На четвертой стороне обложки:
Миниатюра из альбома
“Hindoo mythology”, vol. I,
шифр Ms.Ind.IV,19, из
коллекции ИВР РАН

Над номером работали:

Т.А. Анисеева
А.А. Ковалев
О.В. Мажидова
Р.И. Котова
О.В. Волкова
Н.Н. Щигорева
Е.А. Пронина

RUSSIAN ACADEMY
OF SCIENCES

The Institute of Oriental
Manuscripts

Published under the supervision
of the Historical-Philological
Department of the Russian
Academy of Sciences

WRITTEN MONUMENTS OF THE ORIENT

1₍₂₂₎
spring – summer
2015

Founded in 2004
Issued biannually

IN THIS ISSUE:

PUBLICATIONS

- Manuscript of Mongolian Folktale *A Tale of the Old Man Borontai* from IOM, RAS Collection. Foreword, Transcription and Translation from Mongolian by *D.A. Nosov* 5

RESEARCH WORKS

- A.L. Khosroyev*. Some More Reflections on the Apophatic Theology of Gnostics 12
- L.V. Gorjaeva*. Two Manuscripts of *The Kings of the Pasai Chronicle* (Notes on the Text's History) 37
- I.S. Gurevich*. On Two Buddhist Texts as Sources to Study the Vernacular Chinese Language of the 3rd–9th Centuries 47
- K.G. Marandjian*. Confucian Treatise of Nakae Toju "Dialogue with an Old Man" as a Reliable Historical Source, or Were the Warriors Illiterate at the Beginning of the 17 Century? 57
- Z.A. Yusupova*. A Look into the History of Studies in the Luri Dialects 67

HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

- M.M. Yunusov*. From the History of the Decipherment of West Semitic Writing: Events and People. (III) Palmyra Texts in Europe: S. Petit and N.-C. de Peirese 75
- Y.A. Ioannesyan*. The Shaykhi Teaching on the Tripartite Spiritual Reality of the Human Being 98
- A.I. Kolesnikov*. Topography of the Christian Dioceses in Eastern Iran and Khurasan under Sasanians (3rd–7th Century) 118
- V.M. Rybakov*. "Misappropriation" in T'ang Dynasty Criminal Law 128
- S.L. Burmistrov*. Dattatreya and His Place in Hindu Mythology 141



Nauka
Vostochnaya Literatura
2015

COLLECTIONS AND ARCHIVES

- E.P. Ostrovskaya*. N.D. Mironov's Contribution to the Description of the Buddhist Manuscripts at the Indian Collection of Asiatic Museum, IOM, RAS 153
- S.I. Marakhonova*. Russian Japanologist Serge Elisséeff at Harvard in 1932–1957 169

ACADEMIC LIFE

- T.A. Pang*. The 57th Annual Meeting of the Permanent International Altaistic Conference (Vladivostok, September 9–14, 2014) 177
- S.L. Burmistrov*. The 31st Conference on Comparative Philosophy "Philosophical Comparativistics and the Comparative Philosophy of Education". Center for Comparative Philosophy, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University. (St. Petersburg, November 21, 2014) 181
- T.V. Ermakova, E.P. Ostrovskaya*. The 8th All-Russian Oriental Conference in Memory of O.O. Rozenberg (St. Petersburg, November 24–25, 2014) 184
- M.M. Yunusov*. International Conference Dedicated to the Centenary of Igor Mikhailovich Diakonov (St. Petersburg, January 13–15, 2015) 189
- S.Kh. Shomakhmadov*. The 10th Open Theoretical Seminar of the Section of South Asia, Department of Central and South Asia IOM, RAS (St. Petersburg, February 11, 2015) 200
- Yu.A. Ioannesyan*. Conference on Iranian Studies "Philosophy, Religion, History and Culture of Iran" (St. Petersburg, February 18, 2015) 204

REVIEWS

- Kritzer Robert*. Garbhāvakrāntisūtra: The Sūtra on Entry into the Womb. — Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2014 (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series XXXI). — 438 pp. (V.P. Ivanov) 208
- Borkin L. Ya.* Izvara, N.K. Roerich, the Himalayas, — St. Petersburg: Izdatelstvo "Yevropeisky Dom", 2014. — 256 pp. (T.V. Ermakova) 211
- Vassilkov Ya.V.* Myth, Ritual and History in "Mahābhārata". St. Petersburg: Izdatelstvo "Yevropeisky Dom", 2010. — 397 pp. (E.V. Tanonova) 213
- Rudenko M.B.* Studies on Medieval Kirdish Literature. Preparing Manuscript for Publication, Introduction, Comments, Index by Zh.S. Musaelyan; Appendix by M.B. Rydenko. Records for the lecture "Kurds: Life, Morals, Customs and Culture". — St. Petersburg: Kontrast, 2014 (Asiatica). — 280 pp. (Z.A. Yusupova) 216

IN MEMORIAM

- Vladimir Aronovich Yakobson (1930–2015) (*N. O. Chekhovich*) 219
- Valery Viacheslavovich Polosin (1939–2014) (*S. M. Iakerson*) 221

Рукопись монгольской сказки «О старике Боронтае» из собрания ИВР РАН

Предисловие, транскрипция, перевод
с монгольского языка, примечания *Д.А. Носова*

Исследователи монгольского фольклора в последнее время все чаще обращаются к архивным и рукописным материалам по устному народному творчеству. Приведенная рукопись является одной из ранних записей кумулятивной сказки «О старике Боронтае». Это широко распространенное среди монгольских народов произведение много раз фиксировалось фольклористами в ходе полевой работы. Транскрипция и перевод текста, записанного старомонгольской графикой на базе уйгурского алфавита, публикуются впервые.

Ключевые слова: монгольские рукописи, фольклор, сказки, кумулятивные сказки.

В последние несколько десятилетий стремительно развивается методология фольклористических исследований. В нее активно включаются принципы работы антропологов, социологов и представителей других наук. Одновременно во всех регионах мира происходит процесс трансформации и угасания традиций исполнения произведений устного народного творчества. Это заставляет специалистов все чаще обращаться к архивным и рукописным фондам, содержащим ранние записи подобных текстов. Одним из таких хранилищ является рукописный фонд ИВР РАН, в котором в том числе содержится крупнейшая в Европе коллекция монгольских рукописей и ксилографов. Находящиеся в ней тексты монгольских, ойратских и бурятских сказок являются ценным источником для изучения фольклорных нарративов монгольских народов, бытовавших во второй половине XIX — начале XX в.

Имеющиеся в рукописном фонде ИВР РАН три списка монгольских сказок относятся к разным коллекциям — А.М. Позднеева¹ (1851–1920), Казанской Духовной академии (далее — КДА) и Д.А. Алексеева². Все они поступили в Петроград/Ленинград между 1920 и 1947 гг. Это материалы разного формата, от 2 до 65 листов, содержащие сказки на различные сюжеты. Все рукописи оставались не опубликованными до настоящего времени. Их введение в научный оборот позволит значительно дополнить наши представления о сюжетах и поэтической системе нарративов данного жанра, бытовавших у монголов на рубеже XIX–XX вв.

¹ Позднеев Алексей Матвеевич — российский монголовед, профессор. Исследователь литературы, истории, религии, этнографии монгольских народов. Выпускник факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета. Впоследствии стал его профессором. Один из основателей Восточного института во Владивостоке. Приобретенные им рукописи и ксилографы хранятся в библиотеке Восточного факультета СПбГУ и Отделе рукописей и документов ИВР РАН. Его коллекция поступила в Азиатский музей между 1920 и 1925 гг. и насчитывает 413 единиц хранения (Сазыкин, 1988, с. 13).

² Алексеев Дмитрий Адрианович — советский монголовед-филолог. С 1938 по 1940 г. — аспирант ИВ (г. Ленинград). С 1945 по 1948 г. — докторант ИВ и преподаватель ЛГУ. С 1949 г. — заведующий кафедрой монгольской филологии Восточного факультета ЛГУ. Коллекция Д.А. Алексеева, включающая 13 единиц хранения, поступила в ИВ в 1947 г. (Сазыкин, 1988, с. 16–17).

Мы выбрали к публикации небольшую рукопись, находящуюся в монгольском фонде Отдела рукописей и документов ИВР РАН под шифром D 114, написанную старомонгольским алфавитом. Она занимает два листа русской синей бумаги размером 17,5×21,5 см, составляющие один разворот. Текст размещается на трех страницах, написанных пером и черными чернилами. Максимальное количество строк на одной странице — 18 (Сазыкин, 1988, с. 45).

На рукописи также имеются пометки, поставленные при инвентаризациях 1929 и 1962 гг. Присвоенный в 1929 г. шифр — КДА, 328 (Там же) — свидетельствует о том, что она принадлежит к большой коллекции, поступившей в Азиатский музей в 1927/28 г. из библиотеки бывшей Казанской Духовной академии.

Данное учебное заведение готовило миссионеров для проповеди православия среди народов России, исповедовавших буддизм и ислам. При этом его воспитанники наряду с изучением языков этих народов осваивали и теологические основы их вероучений. Многочисленные выпускники КДА снабжали книгами на монгольском, калмыцком и тибетском языках ее библиотеку с середины XIX в. вплоть до закрытия академии в 1920 г. (Успенский, 1994, с. 15). Материалы поступали не только из регионов России, населенных калмыками и бурятами, но и из Монголии и Китая, где их приобретали преподаватели. С целью лучше изучить разговорный язык, необходимый для проповедей, сотрудники КДА приобретали как религиозную, так и иную литературу. При этом они отдавали предпочтение современным им произведениям, в том числе художественным. Как показывает содержание коллекции, их внимание привлекло и устное народное творчество.

Рукопись не имеет названия, но ее содержание возможно определить по первой строке. Так же она озаглавлена и А.Г. Сазыкиным³ (1943–2005) в каталоге монгольских рукописей и ксилографов ИВР РАН: “erte čag-tu nige borontai ebügen geji yabuba” (Сазыкин, 1988, с. 45). Это стандартный зачин монгольской сказки, его перевод: «Давным-давно жил старик по имени Боронтай». К сожалению, в Ленинград из Казани были перевезены лишь материалы на монгольском языке, но не описи к ним. Поэтому мы не можем на данный момент точно датировать рукопись и определить место ее записи.

Сравнительный анализ содержащегося в рукописи сюжета с публикациями XIX–XX вв. позволил найти соответствия в фольклоре монгольских народов. Перед нами ранняя запись широко распространенной сказки «Небывалый старик Боролзой». Исследователь монгольского фольклора Д. Цэрэнсодном при подготовке академического свода произведений этого жанра отнес ее в разряд волшебных и богатырских (Монгол ардын үлгэр, 1982, с. 81–83). Изучение структуры произведения показало, что оно относится скорее к кумулятивным, нежели волшебным сказкам. Отнесение такого рассказа Д. Цэрэнсодном к волшебным сказкам объясняется тем, что исследователь обращал внимание на манеру его исполнения. Подобные повествования рассказывались спокойным стилем, характерным для разных типов сказок и эпоса. Исследователь русского фольклора В.Я. Пропп (1895–1970) назвал их эпическими кумулятивными сказками. Такие повествования, построенные по формульной цепевидной схеме, могут принимать как прозаическую, так и стихотворную и даже песенную формы (Пропп, 1976, с. 244).

Структура повествования рассматриваемого произведения уникальна. Она состоит как бы из двух кумуляций. В первой части героя постоянно атакуют с каждым разом все более сильные враги. Однако ему при помощи своих способностей удается побе-

³ Сазыкин Алексей Георгиевич — отечественный монголовед. С 1971 г. — сотрудник ЛО ИВ. В 1988–2003 гг. опубликовал трехтомный «Каталог монгольских рукописей и ксилографов ЛО ИВ АН СССР».

дить противников. Во второй части разворачивается диалог между главным персонажем и Хормустой-тенгри⁴. Беседа строится на обвинениях и их опровержении. В этой кумуляции старик каждый раз опровергает обвинения при помощи хитрости. Ниже дано краткое изложение сюжета, приведенного в публикации Д. Цэрэнсоднома. Изданный исследователем текст является сводным, он составлен на основании двух ранее опубликованных вариантов произведения (Монгол ардын үлгэр, 1982, с. 334):

У овцы старика Боролзоя рождается белоснежный ягненок. Он решает принести его в жертву Хормусте-тенгри. ||: Ворон Хормусты-тенгри выкалывает ягненку глаза. Боролзой в отместку вырывает ворону клюв. Хормуста-тенгри посылает волков, чтобы те съели летучего серого коня Боролзоя. Тот подменяет его обычным конем и натягивает волкам шкуры на морды. Хормуста-тенгри посылает двух своих демонов, чтобы убить старика. Старик ошпаривает им лица. Хормуста-тенгри посылает двух драконов, чтобы испепелить старика. Старик прячется, затем догоняет драконов и отрубает им хвосты.: || Хормуста-тенгри сам решает встретиться со стариком. Старик прибывает к нему, и Хормуста-тенгри задает ему вопросы. ||: Зачем тот вырвал ворону клюв? Зачем натянул волкам шкуры на морды? Зачем ошпарил лица двум демонам? Зачем тот отрубил хвосты двум его драконам? Старик последовательно отвечает.: || Хормуста-тенгри отпускает его⁵.

Краткий пересказ текста рукописи D 114 из коллекции ИВР РАН таков:

У овцы старика Боронтая рождается белоснежно белый ягненок. Он решает принести его в жертву Хормусте-тенгри. ||: Два ворона Хормусты-тенгри выкалывают ягненку глаза. Старик Боронтай в отместку вырывает воронам клювы. Хормуста-тенгри посылает двух своих волков, те съедают плохого сивого коня старика, и он натягивает им шкуры на морды. Хормуста-тенгри посылает своих семерых чертей, которые прокалывают стену юрты старика, и тот в отместку выкалывает им глаза. Хормуста-тенгри посылает Тенгри-громовержца, тот сжигает холм, на котором живет старик, и Боронтай разрубает ему в отместку икроножную мышцу.: || Хормуста-тенгри сам решает встретиться со стариком. Старик приветствует гостя, и Хормуста задает ему вопросы. ||: Зачем он вырвал воронам клювы? Зачем он натянул волкам шкуры на морды? Зачем он выколол глаза семерым чертям? Зачем он разрубил икроножную мышцу Тенгри-громовержца? Старик последовательно отвечает, и каждый раз Хормуста-тенгри соглашается с его правотой.: || Хормуста-тенгри дарует старику Боронтая богатство и многодетность.

Сюжет «О старике Боронтае» распространен не только у халхасцев⁷, но и у других монгольских народов. Его вариант под названием «Старик Хоредой» был записан М.Н. Хангаловым⁸ (1858–1918) у балаганских бурят⁹ Иркутской области. Текст выдержал три издания: в сборнике «Бурятские сказки» серии «Записки ВСОРО по этнографии» в Иркутске в 1889 г. (Хангалов, 1889, с. 4–6), в собрании сочинений ученого в 1960 г., где он был отнесен к шаманским легендам (Хангалов, 1960, с. 35–37),

⁴ Хормуста-тенгри — в фольклоре монголов: верховное божество, правитель мира.

⁵ В данном описании кумуляция вставлена в знаки повторения ||: : ||, заимствованные В.Я. Проппом из нотной грамоты (Пропп, 1976, с. 249).

⁶ Тенгри — в фольклоре монголов: божество.

⁷ Халхасцы, халха-монголы — этническая группа северных монголов, составляет большую часть населения Монголии.

⁸ Хангалов Матвей Николаевич — бурятский фольклорист-этнограф и просветитель, исследователь бурятского шаманизма.

⁹ Балаганские буряты — представители балаганской, или унгинской, этнотерриториальной группы бурятского народа, расселенные в долинах р. Унги и ее притоков, в среднем течении Оки, а также по западному берегу Ангары (Буряты, 2004, с. 50) на территории современной Иркутской области РФ.

и в сборнике бурятских народных сказок, опубликованном в 1990 г. (Бурятские народные сказки, 1990, с. 65–66). Вот краткий пересказ этого варианта:

Два ворона выклевают глаза у ягненка старика Хоредоя. ||: Он вырывает у них по одному глазу и вставляет их ягненку. Вороны жалуются Эсэгэ-малану¹⁰. Волки съедают хромого жеребца — старик снимает с них шкуры. Волки жалуются Эсэгэ-малану. Старик окропляет девять шулмусов¹¹ кипятком. Шулмусы жалуются Эсэгэ-малану.: || Эсэгэ-малан прибывает к старику Хоредою и расспрашивает его о том, зачем он ||: выколол глаза воронам; снял шкуру с волков; ошпарил шулмусов. ||: Старик обстоятельно отвечает, Эсэгэ-малан остается доволен его ответами и покидает старика.

Данная сказка интересна тем, что обнаруживает тип кумуляции, не описанный В.Я. Проппом в перечне кумулятивных сюжетов, характерных для русского фольклора. По количеству имеющихся записей этот рассказ входит в число наиболее устойчивых и широко распространенных среди монгольских народов. Рассматриваемая рукопись является, вероятно, одной из самых ранних фиксаций истории «О старике Боронтае» у монголов.

Ниже приведены транскрипция и перевод рукописи.

Транскрипция рукописи D 114

Лист 1a:

- [1] erte čag-tu nige borontai ebügen geji yabuba. Tere sayin boru
- [2] mori maγu boru mori qoyar-tai : 10 boru qoni agsan aji
- [3] maγu boru mori-bar nigen edür boru qoni-ban qariγulji yabun-
- [4] atalan 10 boru qoni yaγ-a jaγ-a qaljan boru qoni-ača <ere> qaljan čayan
- [5] quriγ-a töröleküi; ebügen bi quriγ-a-yi qormusta tngri-
- [6] degen ergümüi kemen yekede bayarlaji : busu qoni-ban bučaγuqui-yin
- [7] jaγura 2 qong keriy-e ireji tere kü quriγ-a-u 2 nidün-i maltajaqui
- [8] ebügen tegüni üjeged maši yeke qumuduju : jigürten-i güyceden[=g]
- [9] sayin boru mori-ban unuju tere kü 2 qong keriy-e-yi bariju nidün-i
- [10] maltatai amitui tabiba : tere kü 2 keriy-e anu qormasta tngri-dür
- [11] očini ebügen-i mörgübei : qormasta tngri 2 činu-yi borontai ebügen-ü
- [12] jigürten-i güycedeg sayin boru mori-yi idegtün kemen jakiji ilegebei
- [13] ebügen 2 činu-a ireji sayin boru mori-yi ideküi-i jöng bilig-iyer
- [14] medeged : sayin boru mori barilyadaq yaγar-a maγu boru mori-ban
- [15] bayilyaji : sayin boru mori γadan-a tabiba 2 činu süni ireji
- [16] maγu boru mori-yi idesüküi : ebügen sayin boru mori-bar 2 činu-a-yi
- [17] güičeji buyiyad : arisu-yi bügsen-eče bitekü ebčiji toloyai-tu-i
- [18] toryuji amitui tabčuqui : 2 činu-a qormasta tngri-yi očiju

Лист 1b:

- [1] ayiladyaba : qormusta tngri ayurlaju 7 čidgür-i borontai ebügen-i
- [2] alaytun kemen jakiji ilekkebe : ebügen mön tede-i ireküi-yi medeged :
- [3] ger-ün edüge-ben qayačji : yeke toγon-dur morin-u qubaqai arayal-i usun-
- [4] tu bučlayaγad : örgüsütei qarayana-a-bar biyinaγ buquγad bayitala :
- [5] 7 čidgür ireji ger-i anu čuyulaji sayayaaji bayiqui-tur ebügen
- [6] bučalagsan arayal-ača bayinaγ-iyar keyigsen-tür 7 čidgür-ün nidün anu

¹⁰ Эсэгэ-малан-тенгри — в фольклоре бурят одно из верховных божеств.

¹¹ Шулмус — здесь «черт, демон».

- [7] tasqurba gekü : tede mön qurmasta-dayan ayiladqaysan-tu : buri
 [8] yeke aqurlaŋu : nirgeden tngri-yi borontai ebügen-i nirgi kemen
 [9] ĵakiĵi ilegebi : borontai ebügen tegün-i medeged : sayin mori-ban
 [10] unuĵi sayadaŋ umar-ban angsaĵi : sarun čayin selmen-ben ĵegüĵü
 [11] bolĵoy-tu-yin boru toloyai-du bayiĵaqui teyitele nirgedeg
 [12] tngri ireĵi nirgeküi-dür sayin boru mori-bar deb geĵi qarqui-dur
 [13] boru toloyai-yin kemke nirgeĵüküi : nirgede tngri-yin gün-ün
 [14] bolčın-i borontai ebügen selmen-ber tasu čabčĵi gemüi nirgedeg
 [15] tngri anu mön qormusta tngri-du ayiladqaba qormusta anu
 [16] bi über-e üjeĵi tegün-ü ĵöb buruŋu-yi űigüsügei geküi-yi ebügen
 [17] medeged 10 boru qoni <нрзб.> yaŋ-a ĵay-a qalĵan borulan qoni alaĵu
 [18] čeberken bolŋuĵi čaqan tuluq debsger debsün : eldeb idegen

Лист 2а:

- [1] amtan-u degeĵi beledüged qurmasta tngri ireĵi mini ĵadqaylal
 [2] soyurqa kemen ĵalbarin mörgüĵi bayital-a qormasta irgedeg : ĵ-a ebügen
 [3] 2 keriy-e-ü mini nidün yayun-tu maltaba gebe : qormasta tngri-tan dayan
 [4] bariqu kemen bayarlaĵi bayigsan qalĵan čayan quriyan-u mini nidün maltaysan-
 [5] du qumuduyad maltalai bi gebe : tere činu ĵöb : 2 činu-ĵ-u arasu-yi
 [6] ĵaqun-tu amitui-bar ebčĵige gebe : 10 boru qoni-bar qariŋuladaq mayu
 [7] boru mori-yi-ban idegsen-dü ŋomuduĵi tegsleb bi gebe : tere čini ĵöb :
 [8] 7 čidgür-ün nidüi-yi yayun-du tasulaba gebe : namayi-yi alaqu-bar <нрзб.>
 [9] alan ügei em ür-e-yin mini toloqai-ban qayaĵi sayuqu ger-i
 [10] mini čuyuluŋsan-du ayurlaĵi tegšileb gebe : tere čini basa ĵöb :
 [11] nirgeden tngri-yin bolčın yayun-du tasu čabčĵiba gebe : namai-yi
 [12] nirgen ügei 10 boru qoni-u mini iredeq boru toloyai nirgegsen-tü tegsleb
 [13] bi gebe : borontai ebügen-ü buruŋutai biši aĵi : ür-e-ber čini bayan önör
 [14] boltuŋai geĵi ayiladaŋad bučaĵi : ebügen yeke bayan önör bolĵi
 [15] ĵaryaba gekü :

Перевод текста рукописи D 114

Давным-давно жил старик по имени Боронтай. Были у него хороший сивый конь и плохой сивый конь [и] 10 сивых овец. Однажды, когда старик пас 10 своих сивых овец на плохом сивом коне, у узорчатой белой овцы со светлой мордочкой родился светло-белый ягненок. Старик очень обрадовался и сказал:

— Я преподнесу ягненка в жертву своему Хормусте-тенгри.

Пока он возвращался со своими овцами, прилетели два ворона и выклевали ягненку глаза. Старик, увидев это, сильно разозлился, с помощью своего хорошего серого коня, обгоняющего птиц, схватил воронов, выколол им глаза и отпустил. Эти два ворона пришли к Хормусте [и] пожаловались на старика. Хормуста-тенгри отправил двух волков, приказав [им]: «Съешьте хорошего сивого коня старика Боронтая, который догоняет пернатых». Старик, почувствовав, что идут два волка, чтобы съесть хорошего сивого коня, поместил плохого сивого коня на то место, где обычно помещал хорошего сивого коня, [а] хорошего сивого коня оставил снаружи. Ночью пришли два волка, съели плохого сивого коня. А утром старик на своем хорошем сивом коне нагнал двух волков и, полностью содрав [их] шкуру с задней части тела, пришив [ее] на живую нитку к голове, отпустил их живыми. Два волка отправились к Хормусте-тенгри [и обо всем ему] повели. Хормуста-тенгри разозлился и отправил семе-

рых чертей, приказав [им] убить старика Боронтая. Старик, узнав о том, что они идут, закрыл дверь своей юрты [и] стал варить в большом котле сушеный лошадиный аргал¹² и помешивал его палкой из караганы¹³ с колючками. Когда семь чертей пришли и стали наблюдать, [при этом] проткнув [дырку в стене] его юрты, то старик ткнул [их] палкой из варившегося [в котле] аргала и проткнул глаза семерым чертям, говорят. Когда они также доложили об этом Хормусте, то он разозлился еще сильнее и отправил Тенгри-Громовержца, велев ему поразить старика Боронтая молнией. Старик Боронтай узнал об этом и, оседлав своего хорошего коня, поехал на север, пристегнув свой коралловый меч. Когда Тенгри-Громовержец испепелил всё, что было на том самом сером холме, [старик] немедленно прискакал на своем хорошем сивом коне и полностью разрубил до кости икру Тенгри-Громовержца, который полностью испепелил серый холм, так говорят. Тенгри-Громовержец также доложил об этом Хормусте. Когда старик узнал о том, что Хормуста сказал: «Я сам посмотрю и выясню, правда это, или нет», тогда десять серых овец <нрзб.>, убив узорчатую белую овцу со светлой мордой, подстелив очищенную белую подстилку, приготовив различные наивкуснейшие яства, молился, говоря:

— Соизволь прийти, Хормуста-тенгри, соизволь.

Хормуста-тенгри, придя, [спросил]:

— Ну, старик, зачем ты выколол глаза двум моим воронам?

— Хормуста-тенгри, когда моему сивому ягненку со светлой мордой, которого я собирался преподнести вам, выкололи глаза, [то я] обиделся и выколол [им глаза].

— В этом ты прав. Но зачем [ты] заживо содрал кожу с двух волков? — спросил [Хормуста-тенгри].

— Когда съели моего плохого сивого коня, на котором я пас десять сивых овец, то я разозлился и ответил им, — сказал [старик Боронтай].

— И в этом ты прав.

— Когда они, попытавшись убить меня, не убили, сняв головы с моих жены и детей, проткнули мою юрту, в которой [я] сидел, прятав свою голову, то [я], разозлившись, [так] дал сдачи, — сказал.

— В этом снова ты прав. Зачем же ты разрубил мышцу Тенгри-Громовержца? — спросил.

— Это я отомстил за то, — ответил [он], — что, когда, не сумев поразить молнией меня, он ударил в серый холм, по которому шли десять моих сивых овец.

— Вины старика Боронтая нет. Да станешь ты богатым и многодетным! — так молвив, отправился назад.

Старик, став богатым и многодетным, зажил счастливо, [так] говорят.

Литература

Бурятские народные сказки. М., 1990.

Бурятские сказки и поверья, собранные Н.М. Хангаловым, о. Н. Затопляевым и другими. Записки Восточно-Сибирского Отдела Императорского русского географического общества. Т. I. Вып. 1. Иркутск, 1889.

Буряты. М., 2004.

Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976.

Сазыкин А.Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР. Т. I. М., 1988.

¹² Аргал — сухой помет скота. В Монголии используется как топливо.

¹³ Карагана (лат. *Caragana*) — род кустарников из семейства бобовых.

Успенский В.Л. Монголоведение в Казанской Духовной Академии // *Mongolica*-III. Из архивов отечественных монголоведов XIX — начала XX в. СПб., 1994. С. 11–17.
Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. III. Улан-Удэ, 1960.
Монгол ардын үлгэр (Д. Цэрэнсодном эмхтгэв). Улаанбаатар, 1982.

Summary

Manuscript of Mongolian Folktale

A Tale of the Old Man Borontai from IOM, RAS Collection

Foreword, Transcription and

Translation from Mongolian by *D.A. Nosov*

Manuscripts and archival materials are used by Mongolists in their research work on Mongolian folklore. Still, manuscripts collections in Asia and Europe contain much data still to discover. The manuscript in question is probably one of the earliest variants of the Mongolian folktale “of the old man Borontai”. This cumulative story is widely spread in Mongolia and Buryatia. Its oral version is well known to folklorists. The manuscript, transcribed and translated into Russian, is the first version of the tale written down in Mongolian-Uyghur script.

А.Л. Хосроев

Еще раз об апофатическом богословии гностиков (материалы и комментарий)

В статье на основе многочисленных примеров автор показывает, что первыми выразителями так называемого апофатического (или отрицательного) богословия в христианском мире были гностические христиане, по-своему толковавшие платоническое учение о Боге.

Ключевые слова: раннее христианство, гностицизм, платонизм, апофатическое богословие, коптские переводы.

Суть так называемого *апофатического* (или отрицательного, *ἀποφατικός*) христианского богословия на примере сочинений отцов Церкви IV в. и следующих веков русский христианский мыслитель середины XX в. определил так:

«Путь негативный, апофатический, стремится познать Бога не в том, что Он есть <...> а в том, что Он не есть¹. Путь этот состоит из последовательных отрицаний. <...> Апофатизм состоит в отрицании всего того, что Бог не есть...»².

К этому едва ли можно что-то добавить, но утверждение, согласно которому «греческие отцы в познании Бога пошли *путем отрицаний*» (*via negativa*)³, требует — осо-

¹ Ср.: ...ὃ τί ἐστίν, ἀλλὰ τί οὐκ ἔστι (Ps-Dion., *Hier.* II.3 /Heil, 12.16–17 = PG 3, 140D/).

² Лосский, 1972, с. 134 (оригинал по-французски в 1944 г.); публикация этой работы по-русски стала событием для всех, кто так или иначе занимался христианским богословием.

³ Апофатическому богословию у одного и того же автора могло сопутствовать богословие *катафатическое* (καταφατικός), т.е. положительное, в котором Богу даются различные положительные характеристики; это противопоставление — а точнее, взаимодополняемость двух способов размышлений о Боге (причем апофатический путь рассматривается как высший) — нашло свое полное выражение у Псевдо-Дионисия Ареопагита (очевидно, рубеж V–VI вв., не ранее); этот глубоко платонизирующий христианский мистик, начав с «положительного» богословия (ἡ καταφατικὴ θεολογία), объясняющего Бога при помощи таких почерпнутых из чувственного мира образов (αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ θεῖα μετωνομαίαι), как благо, сущий, жизнь, премудрость, сила (ἀγαθός, ὁ ὢν, ζωή, σοφία, δύναμις: *Myst.* 3 /Heil, 146.1 сл. = PG 3, 1033A/; ср. ниже: прим. 66 о катафатических определениях Феофила), завершает богословием «отрицательным»: «Так вот, мы говорим, что причина всего (ἡ πάντων αἰτία, scil. Бог), находящаяся выше всего (ὑπὲρ πάντα), является не бессущностной (οὐτε ἀνούσιος), не безжизненной (οὐτε ἄζωος), не неразумной (οὐτε ἄλογος), не лишенной ума (οὐτε ἄνους), не телом (οὐδὲ σῶμά ἐστιν), не имеет (эта причина) ни облика (οὐτε σχῆμα), ни вида (οὐτε εἶδος), ни качества (οὐτε ποιότητα), ни количества (ἡ ποσότητα), ни объема (ἡ ὄγκον), не находится она в (каком-то определенном) месте (οὐδὲ ἐν τόπῳ ἐστίν), ее не видно (οὐτε ὁράται), не доступна она осязанию (οὐτε ἐπαφὴν αἰσθητὴν ἔχει), ее нельзя почувствовать, она не чувственная (οὐδὲ αἰσθάνεται, οὐτε αἰσθητή ἐστιν), нет в ней беспорядка и возмущения (οὐδὲ ἀταξίαν ἔχει καὶ ταραχήν), не обременена она материальными страстями (ὑπὸ παθῶν ὑλικῶν), она не бессильна из-за того, что ей сопутствуют какие-то чувственные проявления (οὐτε ἀδύναμός ἐστιν αἰσθητοῖς ὑποκειμένη συμπτώμασιν), нет у нее ни недостатка в свете (οὐτε ἐνδεία ἐστὶ φωτός), ни изменения (οὐδὲ ἀλλοίωσιν), ни тлена (ἡ φθοράν), ни разделения (ἡ μερισμόν), ни лишения (ἡ στέρησιν), ни течения (ρεῖσιν), ни чего-либо другого из чувственного (τῶν αἰσθητῶν) нет (у нее) и не имеет она»; далее автор только усиливает отрицания: Первопричина — не душа (ψυχὴ), не ум (νοῦς), не разум (λόγος) и не мысль (νόησις), о ней нельзя сказать и нельзя постичь умом (οὐδὲ λέγεται, οὐτε νοεῖται), она не число (οὐτε ἀριθμός), не порядок (οὐτε τάξις), не величие и не малость (οὐτε μέγεθος, οὐτε σμικρότης), не равенство и не неравенство (οὐτε ἰσότης,

бенно после введения во второй половине XX в. в научный оборот подлинных гностических текстов — немаловажного пояснения: вслед за теми *гностиками* II в., которые, хорошо осознавая, что понятийный аппарат ветхо- и новозаветных текстов не может передать все оттенки их богословия, стали творчески перерабатывать наследие Платона⁴ (а точнее, богословие возрождавшего в первые века новой эры платонизма⁵) и приспосабливать его к своему христианству⁶. И в самом деле, именно из-под пера

οὐτε ἀνισότης), не подобие и не неподобие (οὐτε ὁμοιότης ἢ ἀνομοιότης), она не стоит (οὐτε ἔστηκεν), не движется (οὐτε κινεῖται) и не покоится (οὐτε ἡσυχίαν ἄγει), не имеет она силы и силой не является (οὐτε ἔχει δύναμιν, οὐτε δύναμις ἐστίν), она не свет (οὐτε φῶς), она не живет и не является жизнью (οὐτε ζῆ, οὐτε ζῶν ἐστίν), она не сущность, не вечность, не время (οὐτε οὐσία ἐστίν, οὐτε αἰών, οὐτε χρόνος), <...> не знание и не истина (οὐτε ἐπιστήμη, οὐτε ἀλήθεια), не царство и не премудрость (οὐτε βασιλεία, οὐτε σοφία), она не единое, не единство, не божественность, не благо (οὐτε ἐν, οὐτε ἐνότης, οὐτε θεότης ἢ ἀγαθότης), <...> она не что-то из несуществующих и не что-то из сущих (οὐδὲ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδὲ τι τῶν ὄντων ἐστίν)» и т.д. (*Myst.* 4–5 / Heil, 148.1 сл. = с незначительными разночтениями: PG 3, 1040D сл./).

⁴ Вспомним, что Платон описывал верховное божество в категориях *отрицательного* богословия; так, рассуждая, например, о «Едином» (τὸ ἓν), он подводит итог своим размышлениям такими словами: «Итак, нельзя ни назвать его, ни говорить о нем, ни высказать мнения, ни познать; ничто из сущего не может его почувствовать» (οὐδ' ὀνομάζεται ὅρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκεται οὐδὲ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται: *Parm.* 142A); ср.: *Tim.* 28C. Подробно о роли, которую сыграл диалог «Парменид» в развитии всего последующего «отрицательного» богословия, см.: Mortley, 1986, passim; о влиянии «Тимея» (прежде всего 28C): Nock, 1962.

⁵ Уже в первой половине I в. н.э. Филон Александрийский, аллегорически толкуя библейские книги, при объяснении природы иудейского Бога пользовался исключительно (стоическо-) платоническим языком: Бог — это «деятельная причина» (τὸ δραστήριον αἴτιον), «чистейший Ум» (νοῦς εἰλικρινέστατος), который «превосходит и добродетель, и знание, и само благо, и саму красоту» (κρείττων ἢ ἀρετή, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν: *Opif. mund.* 8); ср.: «Но Бог не нуждался ни в чем из того, что связано с тварным» (ὁ δὲ θεός <...> οὐδενὸς ἐδεήθη τῶν τοῖς γεννητάσι προσόντων: *Quod Deus imm.* 56); о невозможности выразить Бога словами и постичь его (τὸ ὄν ἄρρητόν ἐστιν <...> ἀπεριόητον καὶ ἀκατάληπτον): id., *Mut. nom.* p. 14–15. При этом даже ставился вопрос: «whether Philo is responsible for introducing the notion of an „unknowable“ God into Greek thought», под «греческой мыслью» подразумевались последующие средний платонизм и неоплатоники (Dillon, 1977, 155). И действительно, спустя столетие Алкиной (в защиту именно этого авторства, а не Альбина, см., например: Dillon, 1995) говорит о том, что высшее божество «невывразимо, совершенно само в себе, т.е. ни в чем не нуждается, вечносовершенно...» (ἄρρητος, αὐτοτελής τουτέστιν ἀπροσδεής, ἀειτελής...) и что приблизиться к его пониманию можно лишь «путем отказа» (κατὰ ἀφαίρεσιν) понимать его в категориях того или иного качества (οὐτε γένος ἐστίν οὐτε εἶδος οὐτε διαφορά <...> οὐτε κακόν <...> οὐτε ἀγαθόν etc.: *Didasc.* 10.2–5; при этом у нас нет свидетельств тому, что платоники первых веков н.э. читали Филона: Dillon, 1977, p. 155; в пользу их знакомства с Филоном см., однако: Wolfson, 1952, p. 115–116, прим. 10). Примерно в то же время неопифагорействующий платоник Нумений, ссылаясь на Платона, утверждал, что «Первый ум (scil. Бог), которого называют Самосуущий, совершенно непознаваем для людей» (τὸν μέντοι πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτοῦν, παντάπασιν ἀγνοούμενον παρ' αὐτοῖς: Fr. 17/Petty, 28.2 сл.). Тем же языком выражали свои представления о высшем божестве и авторы герметических сочинений (III–IV вв.). Многочисленные образцы подобного богословия в первые века новой эры за пределами христианства (герметизм, средний платонизм и т.д.) см.: Festugière, 1954, p. 4, 92 сл.; Lilla, 1971, p. 212–226. Не забудем, что и латиноязычные авторы этого времени (например, Апулей) были уже вполне вооружены платоновской апофатической терминологией, переведенной с греческого (см. ниже: прим. 7, 24, 45, 46, 51). Одним словом, поздний анонимный платоник (не ранее начала VI в.) несколько не преувеличивал, когда утверждал, что «все» (πάντας γὰρ ἀνθρώπους) хотели «почерпнуть из философии Платона как из некоего источника» (ὅσπερ ἐκ τινος πηγῆς ἀρύσασθαι: *Proleg. ad phil. Plat.*, Praef.) — и эти «все» черпали прежде всего из его богословия; так, по словам современного исследователя, «the main feature which characterises the Middle Platonic period can be described as the rediscovery of the Plato who offered a path to *theologia*» (Carabine, 1995, p. 35); о среднем платонизме см. ставшую стандартной книгу: Dillon, 1977.

⁶ Обращенный из платоников Иустин продолжал применять (ок. 160 г.) к Богу характеристики, бывшие в ходу в среднем платонизме; так, для него Бог — «это то, что вечно пребывает одним и тем же» (τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως αἰεὶ ἔχον, scil. «неизменным»: *Dial.* 3,23; ср. ниже: прим. 78) и всему другому является причиной (αἴτιον; см. ниже: прим. 122)» (*Dial.* 3); см. также в прим. 110 цитату из *Dial.* 4.1; подробно о среднем платонизме Иустина см.: Andresen, 1952. О том, что Бога можно постичь лишь путем последовательных отрицаний, не раз говорил позднее и принадлежащий к церковному христианству Климент Алек-

гностических христиан (правда, довольно рано оказавшимися маргиналами, неуклонно вытесняемыми Церковью с магистрального пути развития христианства) вышли самые ранние из известных нам развернутые образцы *христианского* «отрицательно-го» богословия⁷. Об этом надежно свидетельствуют уже ранние церковные ересиологи⁸.

сандрийский (рубеж II–III вв.), на которого безусловное влияние оказало не только учение Филона (и платонизма вообще) о неприменимости к Богу никаких качеств «тварного» мира (см. предыд. прим.), но и, конечно, богословие христианских гностиков середины II в., с которыми он разносторонне полемизировал. Так, согласно Клименту, Бог может быть познан «не через то, что он есть, а через то, чем он не является», потому что он «выше всякого места, времени, названия и мысли» (...οὐχ ὁ ἐστίν, ὁ δὲ μὴ ἐστὶ γινώσκοντες <...> ὑπέρανω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ ὀνόματος καὶ νοήσεως: *Strom.* V.71.3, 5); по его словам, «даже если мы даем ему (αὐτῷ = Первоначалу) какие-то имена, неверно называя его или Единое, или Благо, или Ум, или Сущее, или Отец, или Бог, или Демиург, или Господь (οὐ κυρίως καλοῦντες ἦτοι ἐν ἡ τάχαθ' ἢ νοῦν ἢ αὐτὸ τὸ ὄν ἢ πατέρα ἢ θεὸν ἢ δημιουργὸν ἢ κύριον) <...>, то пользуемся (этими) хорошими названиями вследствие затруднения (ὕπο δὲ ἀπορίας), чтобы (именно) в них мысль имела опору, а не блуждала вокруг других (названий); ибо ни одно из них не раскрывает (οὐ <...> μὴνυτικόν) (подлинной природы) Бога» (*ibid.* V.82.1–2). О невозможности для человеческой природы постичь Бога говорит и Ориген в своей полемике с язычником Цельсом: «...все, что мы знаем, — ниже Бога (ἐλάττωνα ἐστὶ τοῦ θεοῦ) <...> ничего нет у Бога из того, что мы знаем, ибо он выше всего того (κρείττωνα γάρ ἐστι πάντων), о чем может узнать не только человеческая природа, но даже и пребывающие с Богом, превосходящие эту (природу, т.е. ангелы)» (οὐ μόνη ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπεραναβεβηκότων αὐτὴν τὰ προσόντα τῷ θεῷ: *Cels.* VI.62).

⁷ Уверенность в том, что апофатический способ описания природы Бога в первые века новой эры был обычным среди платонизирующих философов, современный исследователь, который рассматривает проблему в более широком, нежели у Лосского, контексте, сделав предметом сравнения языческое (платоническое) и христианское (гностическое) богословие, выразил так: «From ancient times to the present philosophers have commonly maintained that there exists one or more divine realities which are too perfect for human intelligence to apprehend and which therefore can only be the objects of a negative theology — that is a theology expressing not what a divine nature is but what it is not» (Hancock, 1992, p. 167); ср.: Kenney, 2000, p. 260, где автор утверждает: roots /апофатического богословия/ go back at least as far as Parmenides»; фундаментальное исследование проблем возникновения и развития «отрицательного» богословия «within the context of the whole Greek concept of thought» (I,7), начиная с Платона, см.: Mortley, 1986. К этому лишь добавлю, что философы, а вслед за ними и философизующие гностики, отстаивая подобное богословие, возражали не в последнюю очередь против вульгарного антропоморфного представления о боге (или, точнее, о Боге); о том, что такое представление, отраженное в ветхозаветных книгах, годится лишь «для наставления многих» (πρὸς τὴν τῶν πολλῶν διδασκαλίαν), те же, кто «может общаться с умными и бестелесными природами, не сравнивают Сущее ни с какими тварными образами, отказав ему в каком бы то ни было качестве (νοηταῖς καὶ ἀσώματοις φύσεσιν ἐνομίειν δυνάμενοι οὐδεμίᾳ τῶν γεγονότων ιδέα παραβάλλουσι τὸ ὄν ἀλλ' ἐκρίβασαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος)», см.: Philo, *Quod Deus imm.*, 54–55; также и Климент возражает «большинству» (πλείστοι τῶν ἀνθρώπων), которое наделяет бога антропоморфными характеристиками (*Strom.* V.68.1–3); ср. ниже: Бог «не имеет облика (μορφή) человека...» (*БлЕвг* 72.3 сл.). Противопоставление «многих» (πολλοί), которым недоступно подлинное понимание, «более тонким» (κομψότεροι), т.е. «немногим», находим уже у Платона (*Res.* 505B), а страстный платоник Апулей, цитируя расхожее в его время место из *Tim.* 28C, еще более усиливает это противопоставление, заменяя πάντας оригинала на πολλούς (multos: *Plat. dogm.* I.5), тем самым стараясь подчеркнуть, что подлинное понимание природы Бога возможно лишь для «немногих», исповедующих философию Платона; опираясь на *Tim* 28C, Климент толкует библейский пассаж (*Исх* 20.21), противопоставляя тех, кто способен постичь Бога (зд. Моисей), «незнанию большинства» (ἡ τῶν πολλῶν <...> ἄγνοια: *Strom.* V.78.1–3); подробно: Mortley, 1972, p. 589–590. Гностики, которых ересиологи не раз уличали в том, что они проповедуют два учения — одно для «большинства», а другое для «избранных», — излагая свое апофатическое богословие, имели, вероятно, еще в виду и полемику с церковными христианами, не допускавшими, в отличие от них, существования иного (высшего) Бога, кроме ветхозаветного Творца (ср. ниже в прим. 10 полемику с ними Иринея).

⁸ Разумеется, ересиологи цитировали из сочинений оппонентов лишь то, что считали важным для своей полемики, оставляя в стороне все, по их мнению, второстепенное. Так, Ириней, подробно пересказывая одну из версий *АпИн* (*Adv. haer.* I.29; см. ниже: прим. 18), опускает из своего изложения пространный пассаж, содержащий выразительное описание природы высшего Бога (*АпИн* 2.26 сл. /*NHC* II.1/; 22.17 сл. /*BG* 2/ — древнейший образец христианского апофатического богословия, о котором речь пойдет ниже); подробнее см.: Greer, p. 180, p. 170, где автор так высказывается по поводу другого пассажа, опущенного Иринеем: «Irenaeus has simply selected from the *Apocryphon* the theological section that suits his inter-

Так, например, Иринея (ок. 185 г.) хорошо знал, что представление об абсолютной трансцендентности и непознаваемости Бога было неотъемлемой частью учения валентиниан⁹, выражавших его в тех же терминах, которые займут центральное место в апофатике церковных богословов последующих веков¹⁰. По словам этого автора, последователи валентинианина Птолемея (ок. 160 — 170) «говорят, что в *невидимых и невыразимых никаким именем* высотах находится некий *совершенный, предсуществующий эон*¹¹, называют же они его *Пред-Началом, Пред-Отцом и Глубиной*; он, *невместимый и невидимый, вечный и нерожденный*, пребывает в молчании и в великом покое в *бесконечных зонах*»¹².

est and lays the groundwork for his polemic»). Также и Плотин, приведя лишь часть своих возражений гностикам, так говорит своим ученикам: «А другие (стороны их учения) оставляю вам, читающим (их книги), исследовать и рассматривать самим со всех сторон» (τὰ δ' ἄλλα ὑμῖν καταλείπω ἀναγινώσκουσιν ἐπισκοπεῖσθαι καὶ θεωρεῖν ἐκεῖνο πανταχοῦ: *Enn.* II.9.14 /36–37/).

⁹ Сам Валентин (акме 140–150 гг.) получил традиционное греческое образование в Александрии (ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ πεπαιδευθεὶς τὴν τῶν Ἑλλήνων παιδείαν: *Eriph., Pan.* 31.2.3), и уже у Тертуллиана не было никакого сомнения в том, что он Platonicus fuerat (*Praescr.* 7.3). Плотин прямо говорит о том, что гностики (очевидно, валентиниане западной, или италийской, школы; см. ниже: прим. 70), бывшие слушателями в его школе, почерпнули свое учение у Платона (ὅλως γὰρ τὰ μὲν αὐτοῖς παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἴληπται: *Plot., Enn.* II.9.6 /10–11/), а при создании своей философизующей мифологии многое заимствовали из платоновского «Тимея» (ἐκ τῶν ἐν τῷ Τιμαίῳ λεχθέντων εἴληπται, *ibid.* /14–16/), хотя и отрицали свою зависимость от греческой философии (τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς οὐχ ἀπτόμενοι ταῦτα σκευωροῦνται: *ibid.* /6–7/); также и Ипполиту было ясно, что в основе ереси Валентина лежат учения Пифагора и Платона (ἔστι μὲν οὖν ἡ Οὐαλεντίνου αἵρεσις Πυθαγορικὴν ἔχουσα καὶ Πλατωνικὴν τὴν ὑπόθεσιν: *Ref.* VI.21.1). Отношение самих церковных ересиологов к греческой философии было различным. С одной стороны, мы видим таких подлинных знатоков и ценителей философии, как Климент и Ориген, которые никогда не ставили гностикам в упрек их зависимость от философов; с другой стороны, таких авторов, как Иринея и Тертуллиан, которые, будучи знакомы с философией (по всей видимости, преимущественно из школьной философской литературы), относились к ней пренебрежительно и недружелюбно, хотя зачастую сами пользовались ее идеями и понятиями, не всегда, правда, признаваясь в этом.

¹⁰ Иринея так откликнулся на поиск гностиками ответа на вопрос о природе высшего Бога: «Не переоценивай своего знания <...> и не ищи чего-то, что выше Творца, ибо не найдешь; ведь безграничен (indefinitabilis) твой Создатель. И ты не должен придумывать над ним какого-то другого отца, как будто ты уже измерил его всего (scil. Создателя), как будто ты прошел через все его творение и рассмотрел всю его глубину, длину, высоту (profundum /= $\beta\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ или $\beta\upsilon\theta\acute{o}\varsigma$ / et longitudinem et altitudinem) <...>. Итак, крайне неразумно, пренебрегая тем, кто воистину является Богом и который засвидетельствован всеми, искать выше него кого-то, которого нет и которого никто и никогда не возвещал» (*Adv. haer.* II.25.4; II.10.1). Фраза о «глубине, длине и высоте» перекликается (если перед нами, конечно, не скрытая цитата Иринея из какого-то гностического сочинения) с описанием высшего Бога в валентинианском трактате, где автор, далекий, правда, от утверждения, что он «измерил и т.п.» Бога, говорит как раз обратное: «...никакой глаз не может видеть его, ничто телесное не может постичь его из-за его неисследимого величия (ср. τὸ μέγεθος τοῦ Βάθους καὶ τὸ ἀνεξιχνίαστον: *Iren., Adv. haer.* I.2.2; греч. текст Иринея сохранил *Eriph., Pan.* 31.11.5), его недостижимой глубины (βάθος), его неизмеримой высоты и его безграничной ширины»; ср.: «Он превосходит <...> всякое величие, всякую глубину (βάθος) и всякую высоту» (*TrexTr* 54.18–23; 55.20–26 /NHC I.5/; перевод см. ниже); ср. ниже: прим. 107.

¹¹ αἰὼν в гностических текстах включает в себе не только значение «вечность», но и не в последнюю очередь определенные пространственные коннотации: это занебесные области, где обитают «вечные» сущности, являющиеся в конечном счете персонификациями всевозможных положительных качеств, которые до поры до времени имплицитно присутствуют в высшем Боге и составляют его Плерому; см., например, тридцать *зон* валентинианской системы, «безмолвствующих и непознаваемых, которые являются невидимой и духовной Плеромой» (οἱ σεσιγημένοι καὶ μὴ γινωσκόμενοι: τοῦτο τὸ ἄρατον καὶ πνευματικὸν κατ' αὐτοὺς Πλήρωμα: *Iren., Adv. haer.* I.1.3).

¹² λέγουσιν γάρ τινα εἶναι ἐν ἀόρατοις καὶ ἀκατανομάστοις ὑψώμασι τέλειον Αἰῶνα προόντα: τοῦτον δὲ καὶ Προαρχὴν καὶ Προπάτορα καὶ Βυθὸν καλοῦσιν: ὑπάρχοντα δ' αὐτὸν ἀχάρητον καὶ ἀάρατον, αἰδιὸν τε καὶ ἀγέννητον, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἡρεμίᾳ πολλῇ γεγενῆσθαι ἐν ἀπείροις αἰῶσι (*Adv. haer.* I.1.1 = *Eriph., Pan.* 31.10.5). Здесь речь идет об *апофатических* определениях, к которым не прилагается никакого определяемого: Бог — *нечто* невестимое, вечное, нерожденное и т.п., а не как в *катафатике*: Бог невестим в своей славе, непостижим в своем величии и т.п., т.е. «Бог — это слава, величие и т.п. par excellence (ср.

Учение Василида (акме ок. 140 г.), как его излагает спустя несколько поколений Ипполит, являет нам уже высокоразвитое апофатическое богословие, еще неизвестное церковным авторам¹³.

В начале всего было *ничто*, но это *ничто* не было чем-то из того, что существует, но было абсолютным *ничто*; и к этому *ничто* даже неприменим глагол *было*; *ничто* даже нельзя назвать *невыразимым*, потому что оно *выше всякого названия*; должно только *умом*, но *не при помощи названий*, постигать, непостижимым образом, особенности называемых вещей, ибо схожесть названий создает беспорядок и неправильное понимание <...> «Итак, поскольку было *ничто*, не материя, не сущность, не безсущностное, не простое, не составное, не непостижимое умом, не нечувствуемое, не человек, не ангел, не бог, не вообще что-то из того, что можно назвать или воспринять чувством или мыслями...»¹⁴.

Дошедшие на коптском языке в переводах с греческого сочинения, принадлежащие различным течениям как внутри гностицизма, так и вне его, дали нам в руки новые образцы апофатического богословия¹⁵, причем гораздо более развернутые, чем

ниже: прим. 66). Заметим, что богословие Птолемея отличалось от богословия самого Валентина (см. выше: прим. 9), который, по свидетельству Иринея, учил, что изначально была Диада (δύαδς), состоящая из «Неизреченного (ἄρρητος) и Молчания (σιγή)» (*Adv. haer.* I.11.1; гендиадис, т.е. из «молчащего Неизреченного»); см. также Βασιλῆ 22.23–27 (*NHC* XI.2), где говорится о том, что Бог, хотя и «был Монадой», «обитает в Диаде ([ῥῆ τ.λ.] ὕαδς) и в паре, а пара его — это Молчание (τ.σιγῆ). Ипполит, утверждая, что «и Валентин, и Гераклеон, и Птолемей» являются «учениками Пифагора и Платона», так кратко описывает апофатическое богословие «валентинианской школы»: «Ведь началом всего у них является *монада*, нерожденная, нетленная, непостижимая, которую невозможно представить (даже) в мыслях, полная жизненных сил и причина возникновения всего того, что возникло, называется же у них вышеназванная монада Отцом» (καὶ γὰρ τοῦτ(ο)ς ἐστὶν ἀρχὴ τῶν πάντων μονὰς ἀγέννητος, ἀφθαρτος ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, γόνιμος καὶ πάντων τῆς γενέσεως αἰτία τῶν γενομένων καλεῖται δὲ ὑπ' αὐτῶ(ν) ἡ προειρημένη μονὰς Πατὴρ: *Ref.* VI.29.1–2); далее он так передает учение Валентина: в начале «не было ничего рожденного, а был только нерожденный Отец; не имеющий ни места, ни времени, ни советника, не было никакой другой сущности, о которой можно было думать в привычных категориях; но (Отец) был один, пребывая в тишине и покоясь сам в себе, — монада» (ἦν <μέν> γε ὅλως <...> γεν<ν>ητὸν οὐδέν, Πατὴρ δὲ ἦν μόνος, ἀγέννητος, οὐ τόπον ἔχων, οὐ χρόνον, οὐ σύμβουλον, οὐκ ἄλλην τινα κατ' οὐδέναν τῶν τρόπων νοηθῆναι δυναμένην οὐσίαν· ἀλλὰ ἦν μόνος, ἡρεμῶν <...> καὶ ἀναπαύομενος αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ, μονὰς: *ibid.* I.29.5).

¹³ Нижеследующее представляет собой частично пересказ (из-за трудности кратко перевести суть мысли), а частично цитату.

¹⁴ ἦν, φησί, ποτέ <ότε> ἦν οὐδέν· ἀλλ' οὐδὲ τὸ οὐδέν ἦν τι τῶν ὄντων <...> ἦν ὅλως οὐδέν. ὅταν δὲ λέγω, φησί, τὸ «ἦν», οὐχ ὅτι ἦν λέγω, ἀλλ' ἵνα σημάτω τοῦτο ὅπερ βούλομαι δεῖξαι [λέγω, φησί], ὅτι ἦν ὅλως οὐδέν. ἔστι δέ, φησί, ἐκεῖνο ἀπλῶς οὐκ ἄρρητον <...> «ἄρρητον» γὰρ αὐτὸ καλοῦμεν, ἐκεῖνο δὲ οὐκ ἄρρητον <...> ἀλλ' ἔστι, φησί, «ὑπεράνω παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου» (*Ephes* 1.21) <...> ἀλλ' ἡ δὲ <δεῖ> τῇ διανοίᾳ, (οὐ) τοῖς (ὀν)όμασι, τῶν ὀνομαζομένων τὰς ιδιότητας ἀρρήτως ἐκλαμβάνειν· ἡ γὰρ ὁμωνυμία παραχρῆν, <φησί> ἐμπεποίηκε καὶ πλάνην <περὶ> τῶν πραγμάτων τοῖς ἀκροωμένοις <...> ἐπεὶ οὖν οὐδέν ἦν, οὐχ ὕλη, οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνούσιον, οὐχ ἀπλοῦν, οὐ σύνθετον, οὐκ ἀνόητον, οὐκ ἀναίσθητον, οὐκ ἄνθρωπος, οὐκ ἄγγελος, οὐ θεός, οὐδὲ ὅλως τι ὀνομαζομένων ἢ δι' αἰσθήσεως λαμβανομένων ἢ νοητῶν πραγμάτων... (*Ref.* VII.20.2–4; 21.1). Ср.: «These teachings bear a strange resemblance to Plato's Parmenides» (Mortley, 1986, II, p. 28). Справедливости ради замечу, что далеко не все исследователи считают принадлежность этого учения самому Василиду бесспорной; есть целый ряд и таких (я к ним не принадлежу), кто убежден в том, что автор «Refutatio» изложил здесь взгляды не самого Василида, а его позднейших эпигонов. О богословии Василида в интересующем нас аспекте см., например: Wolfson, 1957; Jufresa, 1981.

¹⁵ Замечу, что ко времени перевода этих сочинений (первая половина IV в.) у коптских переводчиков еще не было никаких навыков к передаче греческих философских терминов; поскольку библейские сочинения, ранее переведенные с греческого, были не богаты этими понятиями, то переводчики гностических и им подобных философизующих (например, герметических) текстов, изобилующих стоическо-платонической терминологией (своего рода *койне* той эпохи), вынуждены были взяться за весьма нелегкий труд пересадки на коптскую почву понятий и представлений, с которыми греки испокон веков были у себя дома. Хотя они не были профессионалами (в отличие от переводчиков библейских текстов), с этой задачей в общем и целом они справились, но единая система передачи греческих философских понятий на коптский язык тем не менее так и не была выработана; сталкиваясь с серьезными трудностями адекватной

те, что сохранили свидетельства ересиологов. Эти тексты позволяют теперь утверждать, что именно гностики стояли у истоков *христианского* апофатического богословия. Убедимся в этом на примере нижеследующих комментированных переводов сочинений, принадлежащих различным направлениям внутри того явления, которое мы называем *гностицизм*, сделав прежде всего оговорку: предметом этой заметки будет не собственно богословие, а лишь терминологический (с точки зрения влияния на эту терминологию современного ей платонизма¹⁶) анализ текстов и попытка поместить этот круг понятий в религиозно-философский контекст, их породивший¹⁷.

передачи греческой философской терминологии средствами родного языка, к тому же не всегда правильно понимая смысл греческого оригинала, эти переводчики зачастую оставляли термины без перевода, рискуя при этом, что коптские читатели так и не смогут их понять; см., например, апофатическое описание высшего божества в платонизирующем (увы, сильно разрушенном) трактате *Аллог* 47.9 сл. (*NHC* XI.3), где такие термины, как ὁπαρξίς, οὐσία *ἀνοῦσιος (οὐσία ἐνυπὶ τὰ τοῦσια), ἐνέργεια, ὑπόστασις и т.п., едва ли многие говорили тому, кто не был знаком с греческой философской культурой. Для современного же исследователя эти греческие слова оказываются незаменимым инструментом при реконструкции понятийного аппарата утраченного греческого оригинала (ср., например, *Тракт /CodBr 2/* passim, где греческая терминология почти вся оставлена без перевода); подробнее см.: Хосроев, 2012, с. 75–76, прим. 2–6.

¹⁶ Гностики — (ниже речь пойдет не о родоначальниках философского гностицизма, таких, как, скажем, Василид или Валентин, от сочинений которых до нас дошли лишь небольшие фрагменты в передаче позднейших ересиологов, а о тех, кого, скорее, можно назвать их анонимными эпигонами; именно из-под их пера и вышло большинство имеющихся теперь в нашем распоряжении подлинных гностических сочинений) в той или иной мере знали отвергаемую греческую философию, но знание это не выходило, как правило, за пределы знакомства с общими местами, усвоенными из различного рода доксологий, философских «введений» (εἰσαγωγαί) и т.п.; подробнее об этой разновидности литературы, на которой по большей части и строилось расхожее философское образование в то время, см.: Festugière, 1949, p. 2, 345–362 (главное требование к такому учебнику: «Il faut que ce manuel présente une vue d'ensemble de tout l'objet en question»: p. 346); Chadwick, 1968; Dillon, 2000, p. 931; Хосроев, 1991, с. 75, 141–143. Поэтому несомненным остается тот факт, что всякий, кто обращался в христианство такого рода, должен был иметь за плечами какое-то греческое образование («von der Elementarschule bis zur Philosophenschule»: Böhlig-Wisse, 1975, p. 15) — иначе он рисковал ничего не понять в хитросплетениях гностических построений («Wer die griechische Schule nicht besucht hatte, konnte die gnostischen Texte weithin kaum verstehen; solche Texte verfassen konnte er auf keinen Fall»: ibid. S. 53). Армстронг так, на мой взгляд, точно определил соотношение гностической мысли и философии: «I think, then, in general, that any influence which may have been exerted by any kind of Greek philosophy on Gnosticism was not *genuine* but *extraneous* and, for the most part *superficial*. We are dealing with the use of Greek ideas, often distorted or strangely developed, in a context which is not their own, to commend a different way of faith and feeling, not with a genuine growth of any variety of Gnosticism out of philosophy, whatever some ancient heresiologists may have thought» (Armstrong, 1978, p. 101; курсив мой. — *A.X.*); о «поверхностном» платонизме гностиков (scil. гностиков-эпигонов) ср. часто цитируемое высказывание *Нокка*: «Gnosticism <...> 'Platonism run wild'» (Nock, 1972, p. 949; впервые в 1964 г.); или, по его другому определению, мы имеем дело с «popular Greek philosophy (principally watered Platonism)...» (ibid., p. 950); Диллон, объединив гностические и герметические сочинения и «Халдейские оракулы» (см. ниже: прим. 23) как «subphilosophical phenomena», назвал все это «Platonic underworld» (Dillon, 1977, p. 384). О том, что гностики (например, Валентин; см. выше: прим. 9), получившие общее греческое образование (ἐγκύκλιος παιδεία), не могли — так же, как и многие церковные христиане (Климент, Ориген) — обойтись без инструментария греческой философии при создании своего богословия («...durent recourir à la philosophie dans l'élaboration de leur théologie») и что «в этом отношении гностическая ересь (l'hérésie gnostique) была предшественницей церковного христианства (le christianisme orthodoxe)», см.: Fredouille, 1980, p. 213 (курсив мой. — *A.X.*).

¹⁷ При этом, конечно, нельзя забывать о принципиальном отличии платонического и церковно-христианского взгляда на Бога и мир (высший Бог *благ*, и именно он сотворил *хороший* мир) от *credo* гностиков (высший Бог *благ*, но он не причастен к творению мира, который *плох*; за это творение ответственен низший и несовершенный Демиург). Промежуточную позицию занимал Нумений (позже середины II в.), учивший, что высший Бог («первый Бог», по его определению) не причастен творению (οὐτε δημιουργεῖν ἐστι χρεὼν τὸν πρῶτον /θεόν/), но является отцом Демиурга (τοῦ δημιουργοῦντος δὲ θεοῦ τοῦ δημιουργοῦντος δὲ θεοῦ <...> πατέρα): первый Бог, свободен (ἀρῶν) от всяких дел, он царь, всем же управляет Бог-демиург (τὸν δημιουργικὸν δὲ θεὸν ἡγεμονεῖν) (Fr. 12 /Petty, 24.2 сл.); именно этот «дуализм» дал в свое время основания Эдуарду Нордену (Norden, 1913, S. 72–73) предполагать, что Нумений находился под влиянием гностических (валентинианских) идей (основательное опровержение: Dodds, 1963, p. 310 сл.). Не

Из трех предложенных ниже отрывков из гностических сочинений первый (*AnIn*), очевидно самый древний, комментируется подробно; комментарий же к двум другим, не менее интересным (*ТрехТр* и *БлЕвг*), будет не столь полным по причине, что большая часть богословских реалий, повторяющихся (не сказать почти одинаковых и различающихся лишь в мелочах) во всех трех сочинениях, уже объяснена при анализе *AnIn*; не последнюю роль играет и допустимый для данного журнала объем статьи, который я все-таки превысил. Итак:

«Апокриф Иоанна» (20.19 сл. /BG 2/)¹⁸

¹⁹(22.2) «[Я пришел] чтобы научить тебя относительно того, что (сейчас) происходит, что было (5) и чему надлежит случиться²⁰, чтобы ты [узнал] невидимое и видимое²¹ <...>. Сказал (голос) мне²²:

забудем и об отличии собственно платонического представления о том, что «неизреченный Бог может быть постигнут только умом» (ἄρρητος δ' ἔστι καὶ τῷ νῷ μόνῳ ληπτός; Alc., *Didasc.* 10.4; ср. Θεότη νῷ: Plato, *Phaedr.* 247C), от убеждения христиан разных толков, будь то церковных или гностических, в том, что Бог может быть познан только через Христа: «...both Gnostic and Catholic recognize it (scil. спасительную миссию Христа) as the foundation of their belief. They differ considerably about the nature of sin and defilement, they differ about the human body of Jesus and its nature, but they agree about the Divine Compassion and that its embodiment was found in Jesus the Saviour» (Burkitt, 1932, p. 41); к этому добавлю лишь то, что, согласно гностикам, Христос сделал возможным познание не Бога-творца этого мира, а «неведомого Бога», который выше творца. Согласно же церковным христианам, Христос сделал возможным познание именно Бога-творца, который был возведен уже ветхозаветными пророками; см. подробные рассуждения на эту тему у Иринея (*Adv. haer.* IV.6.1 сл.), полемизирующего с гностиками по поводу толкования *Мф* 11.27. Но, несмотря на эти различия, мы едва ли найдем какие-либо существенные терминологические расхождения между всеми этими религиозно-философскими направлениями мысли в описании природы *высшего Бога*. Следующие в комментарии параллели я ограничиваю авторами II–III вв. (платонизм которых ни у кого не вызывает сомнения), т.е. свидетельствами современников гностических авторов, не приводя примеров апофатического (уже высокоразвитого) богословия церковных авторов IV и следующих веков (например, полемизирующего с Платоном и платониками, но использующего все ту же платоническую терминологию Григория Богослова с его описанием Бога /τὸ θεῖον/ как «беспредельного, бесконечного, не имеющего формы, неосязаемого, невидимого» /τὸ ἄπειρον καὶ ὁρίστον καὶ ἀσχημάτιστον καὶ ἀναφές καὶ ὁράτον/: *Orat.* 28. 7: PG 36, 33B сл.) и т.д.; исключением является *Пс.-Дион.* (см. выше: прим. 3) как подведший итог всему долговому пути развития апофатического богословия и синтезировавший языческую и христианскую традиции.

¹⁸ Это известное сейчас в четырех версиях сочинение принадлежит к тому религиозному течению, которое можно назвать *мифологическим гностицизмом* (об этом понятии см.: Хосроев, 2014, с. 24, прим. 63; с. 26, прим. 76; с. 31–32, прим. 93). Уже Карл Шмидт показал, что Иринеи, рассказывая об этой разновидности гностицизма (*Adv. haer.* I.29), близко к тексту передавал содержание одной из версий (не дошедшего до нас греческого оригинала) именно «Апокрифа Иоанна» (Schmidt, 1907); следовательно, *AnIn* имел уже широкое хождение ко времени написания Иринеем своего «Опровержения». Перевод, сделанный по изданию: Waldstein–Wisse, 1995, следует тексту краткой версии *AnIn* (BG 2); лакуны, встречающиеся в этом пассаже, восстанавливаются при помощи текста других списков сочинения, и там, где восстановление не вызывает больших сомнений, я опускал квадратные скобки. В этом и других переводах в круглых скобках жирным шрифтом указаны страницы рукописи, нормальным шрифтом — номера строк, кратные пяти.

¹⁹ Апостолу Иоанну Зеведею, от лица которого ведется рассказ, было видение, вслед за этим он слышит голос.

²⁰ οὐπ[ε]ρ[ε] τ[ο]σοῦτον αὐτῷ πε[ρ]ι[τ]αξι[σ]θ[η]ναι πε[ρ]ι τ[ῆ]ς αὐτῷ πετ[ε]σ[σ]α[μένη]ς ἐτ[ε]ρ[ῆ]ς ψ[υ]χῆς, «что происходит, что было и чему надлежит случиться», заставляет вспомнить вопрос валентинианина Феодота, в котором заключено все содержание *гносиса*: «Кем мы были, чем мы стали, куда мы брошены, куда стремимся, откуда освобождаемся, что такое рождение и что такое возрождение...» (Clem., *Exc. Theod.* 78.2).

²¹ За сочетанием π[ρ]οτ[η]ρ[ῆ]ς ἐρ[ο]οῦ <...> [π[ρ]οτ[η]ρ[ῆ]ς ἐρ[ο]οῦ (plur.) стояло, конечно, греч. τὰ ὁράτα καὶ τὰ ἀόρατα; см., например: *Кол* 1.16. Речь в интересующем нас отрывке пойдет только о «невидимом».

²² Нижеследующее богословие (по крайней мере в своей терминологии) надежно свидетельствует о том, что платонические представления о Боге, выступающем у разных богословов то как «Единое» (τὸ ἓν), то как «Сущее» (τὸ ὄν), то как персонифицированное «Сущий» (ὁ ὢν; например, у Филона), стали к середине II в. общим местом даже для тех, кто, как и автор *AnIn* (см. выше: прим. 18), был достаточно далек от философского поиска Бога и выражал свою веру с помощью причудливых *мифологических* построений.

Монада (μονάς)²³ — это единоначалие (μοναρχία)²⁴, и нет никого, кто бы правил (ἄρχω) над ней²⁵; она Бог и (20) Отец Всего²⁶, святой, невидимый²⁷, который находит-

²³ Слово (τι[ο]νας) сохранилось лишь в пространной версии (*AnIn* 2.26 /*NHC* II.1/). В учении валентинианина Птолея Бог также отождествляется с монадой (и вообще со всем тем, что связано с единичей и неделимостью); Ириней сохранил цитату из сочинения своего оппонента: «Есть (и было до того, как все возникло) некое Праначало, пранепостижимое, невыразимое, неназываемое, которое я называю Единичность; с этой Единичностью сопребывает сила, которую я называю Единство; и это единство, и эта единичность, являясь одним, произвели (не производя) умное Начало всего, нерожденное и невидимое, которое язык называет Монадой; с этой Монадой сопребывает единосущная ей сила, которую я называю Одно...» (ἔστι τις πρὸ πάντων Προαρχὴ προανεννόητος, ἀρρητός τε καὶ ἀνόνομαστος, ἣν ἐγὼ Μονότητα καλῶ. Ταύτῃ τῇ Μονότητι συνυπάρχει δύναμις, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω Ἑνότης. Αὕτη ἡ Ἑνότης ἡ τε Μονότης, ἅτε ἐν οὐσαι, προήκοντο μὴ προέμεναι Ἀρχὴν τῶν πάντων νοητῇ, ἀγέννητόν τε καὶ ἀόρατον, ἣν Ἀρχὴν ὁ λόγος Μονάδα καλεῖ. Ταύτῃ τῇ Μονάδι συνυπάρχει δύναμις, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω τὸ ἓν...: *Adv. haer.* I.11.3). Большую часть терминов этого пассажа трудно адекватно передать по-русски, и такое же неудобство испытывал и латинский переводчик Ириней, оставив proarche, proanpennoetos, monotes, henotes, monas, arche, hen без перевода; о трудности перевода гностических терминов с греческого (de Graeco interpretatio) на латынь говорил и Тертуллиан, признавая, что из-за невозможности адекватно их передать он был вынужден оставлять в латинском тексте греческие слова (*Adv. Val.* 6.1–2). О Боге, который «по своей простоте является монадой», учит и Филон (κατὰ τὴν μόνωσιν μονάδι ὄντι <...> θεῷ: *Her.* 183; ср. τέτακται οὐδὲν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα...: *Leg. All.* II.3), хотя в другом месте он утверждает, что Сущее (τὸ ὄν = Бог) «и лучше блага, и чище единицы, и предшествует монаде» (ὁ καὶ ἀγαθοῦ κρείττον ἐστὶ, καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχιγενέστερον: *Vit. cont.* 2); о том, что монада не терпит ни прибавления, ни убавления и является образом Бога, см.: *Her.* 187 (μονάς δὲ οὔτε προσθήκη οὔτε ἀφαίρεσιν δεχέσθαι πέφυκεν, εἰκὼν οὐσα τοῦ μόνου πλήρους θεοῦ). С этим согласен и Климент: «Один Бог, и в то же время он за пределами единицы и выше самой монады» (ἐν δὲ ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα: *Paed.* I.71.1); ср.: «непознаваемая монада» (μονας ἐτο νακαταγνωστος) в *Тракте* 2 (*CodBr* 2; McDermot, 229. 5–6); «Отецская монада» (πατρικὴ μονάς) в «Халдейских оракулах» (*Fr.* 11 /Mejercik, 52/); вопрос о том, зависел ли автор этого (написанного гекзаметром и довольно темного, дошедшего в жалких фрагментах) философизующего в духе среднего платонизма сочинения от Нумения (см. выше: прим. 5, 17) или наоборот, либо оба пользовались одинаковыми источниками (обзор см.: Mejercik, 3, прим. 11), остается пока открытым. См. также ниже: прим. 25.

²⁴ Ср. молитву из гностического трактата, обращенную к «Отцу всех отцов» (ππουτῆ нпоутῆ нп), и т.д., в которой он назван «единственным единоначальником» (πποнархис μαχαλα): *Тракте* 17 (*CodBr* 2; MacDermot, 259. 21–22). Очевидно, что за этим представлением о единоначалии, единовластии и т.п. скрывается образ, восходящий к Платону, у которого речь идет о Боге как «царе всего» (τὸν πάντων βασιλέα: *Epist.* II.312E); ср. у Филона: «...великий и единственный царь Бог» (ὁ μέγας καὶ μόνος βασιλεὺς θεός: *Migr. Abr.* 146) или «первый и единственный царь всех и вся — Бог» (πρῶτος καὶ μόνος τῶν ὅλων βασιλεὺς ὁ θεός ἐστι: *Post. Cain.* 101); образ получил развитие у Апулея, который, защищаясь против обвинений в магии и называя себя членом Platonica familia, также говорит о Боге как о царе (basileus), который является totius rerum naturae causa et ratio et origo initialis...; см. подробно: Mortley, 1972; см. также: «Первый Бог — царь (βασιλεὺς)» (Numenius. *Fr.* 12; цитату см. выше: прим. 17); «прославлять великого царя (запредельных областей)» (ὕμνεῖν <...> τὸν μέγαν τὸν ἐκεῖ βασιλέα: *Plot., Enn.* II.9.9). Впрочем, сочетание ὁ μόνος βασιλεὺς применительно к Богу находим и за пределами платонической традиции (см., например, молитву в *2Макк* 1.24).

²⁵ «Монада», хотя и стоит с артиклем женского рода, воспринималась переводчиком как существительное мужского рода «Бог», о чем свидетельствует сочетание ἐχωσι, букв. «над ним», вместо грамматически ожидаемого ἐχωσι; ср. верное εἰχωσι в *AnIn* 2.27 (*NHC* II.1). О том, что бог-монада является «началом и корнем всего», см.: *Corp. Herm.* IV.10 (ἡ γὰρ μονάς, οὐσα πάντων ἀρχὴ καὶ ρίζα...), ср., однако, в другом трактате о том, что следует молиться «Отцу и единственному» (πατρὶ καὶ μόνῳ), который «не является единицей, но единица (происходит) от него» (οὐχ ἐνί, ἀλλ' ἂφ' οὗ ὁ εἰς: *ibid.* V.2); в «Халдейских оракулах» речь идет о том, что существует «триада», а именно: «Отец, сила и ум» (πατήρ, δύναμις, νοῦς), но «ею правит монада» (ἡς μονάς ἄρχει), и она — «это единственный Отец, который прежде этой триады» (ὁ εἰς πατήρ ὁ πρὸ τῆς τριάδος: *Fr.* 27 /Mejercik, 58/); ср. также ниже: *ТрехТр* 51.3–4 и прим. 72 к понятию «корень». Ср. комментарий: «Les spéculations sur la Monade apparaissent dans l'école de Platon <...> sous l'influence du pythagorisme...» (Nock–Festugière I. 56–57, прим. 28).

²⁶ πττпρϚ (букв. «весь»), передающее греч. мн.ч. τὰ πάντα или τὰ ὅλα, в гностических текстах, как правило, означает все, что относится к Плероме, т.е. к области Высшего Бога (ср. Siegert, 1982, S. 107: «das All, d.h. das Pleroma, unter Ausschluss des Kosmos, aber /wohl/ Einschluß des im Kosmos zerstreuten 'Lichts'»). Сочетание «Бог и Отец всего» (ср. εἰς θεὸς καὶ πατήρ πάντων: *Ефес* 4.6) встречаем повсюду и за предела-

ся надо Всем, существуя в своей нетленности (ἀφθαρσία)²⁸ и пребывая (23) в чистом свете²⁹, в который не может заглянуть никакой человеческий глаз³⁰. Он — дух (πνεῦμα)³¹, (и) нельзя думать о нем как (ὥς) о каком-то божестве или (ἢ) как (5) о чем-то

ми христианства: ἐκ πατρὸς τοῦ πάντων θεοῦ μόνου (Philo, *Her.* 62); τοῦ πατρὸς καὶ αἰτίου πάντων θεοῦ (Alc., *Didasc.* 9.1); ὁ πατήρ τῶν ὅλων (*Corp. Herm.* I.21); ср. у Плотина термины «истинное Всё», (τὸ ἀληθινὸν πᾶν) и «подлинное Всё» (τὸ ὄντως πᾶν), которые являются у него синонимами «Первого и Сущего» (τὸ πᾶν ἐκεῖνο καὶ πρῶτον καὶ ὄν... *Enn.* VI.4.2).

²⁷ ἀτιναγ = ἀόρατος (ниже в 31.7 это греч. слово оставлено без перевода: ἀόρατον) — расхожее определение, которое применительно к Богу встречается повсюду и за пределами (и задолго до) христианства; см., например: ἀόρατός τε γὰρ ἐστίν, αὐτὸς τὰ πάντα ὁρῶν (Philo, *Opif. mund.* 69); та же мысль повторяется и в «Проповеди Петра» (вероятно, 1-я половина II в.): ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ («невидимый, который видит все»; цитата в: Clem., *Strom.* VI.39.3); ср.: *Corp. Herm.* V.1 о том, что все видимое смертно (πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον γεννητόν), и только невидимое (scil. божество) пребывает вечно (τὸ δὲ ἀφάνες αἰεὶ ἐστί); часто «невидимости» божества сопутствуют другие «отрицательные» эпитеты: ἀόρατον καὶ ἀπερίγραφον <...> εἶναι τὸν θεόν, «Бог является невидимым и неописуемым» (Clem., *Strom.* V.74.4); ἀόρατός ἐστι καὶ ἄρρητος, «невидимый и невыразимый» (ibid. V.78.3) и т.п. Многочисленные примеры см.: Bauer, s.v.

²⁸ В другой версии греч. слово ἀφθαρσία передано коптским эквивалентом мп̄таτтеко (*AnIn* 2.30 / *NHC* II.1). «Невидимость» и «нетленность» Бога ставит в один ряд уже автор *ITum* 1.17, говоря об ἀφθάρτω ἀόρατῷ μόνῳ θεῷ; ср. также длинный перечень эпитетов Бога в *Тракт* 2 (*CodBr* 2; MacDermot, 229. 18–20): ἄρρητος, ἀφθαρτος, ἀκατάγνωστος, ἀόρατος... (ср. пред. прим.).

²⁹ Ср. у Иринея изложение богословия анонимных гностиков (alii), которых позднее Феодорит, пересказывая Иринея, отождествляет с *офитами*: «...они утверждают, что существует какой-то первый Свет в силе Глубины, блаженный, нетленный и не имеющий предела; он — Отец всего, и называют его Первым Человеком» (...loquuntur, esse quoddam primum lumen in virtute Bythi / ἐν θυθῷ, beatum et incorruptibile et interminatum: esse autem hoc Patrem omnium et vocari Primum Hominem: *Adv. haer.* I.30.1).

³⁰ ἀααγ νοϋοῖν πᾶσα букв. «никакой свет глаз». О невозможности увидеть Бога «телесными глазами» (σώματος ὀφθαλμοῖς) говорит и Филон (*Vit. Mos.* I.166), и платонизирующий ритор II в.: «само же божество невидимо глазами» (τὸ δὲ θεῖον αὐτὸ ἀόρατον ὀφθαλμοῖς; Max. Тут., *Orat.* XI; текст: Dörrie et al., 2008, 78 / 190.2.1–2/); ср. у Феофила Антиохийского (ок. 180 г.): «Вид Бога невыразим и неописуем и не может быть увиден телесными очами» (τὸ μὲν εἶδος τοῦ θεοῦ ἄρρητον καὶ ἀνεκφραστόν ἐστιν, μὴ δυνάμενον ὀφθαλμοῖς σαρκίνους ὁραθῆναι: *Autol.* I.3, 5; ср.: Min. Fel., *Octav.* 32, 4, 6: Бога можно лишь sentire, но не видеть oculis carnalibus). Противопоставление «очей души» (ὀφθαλμοὶ τῆς ψυχῆς), которые могут увидеть Бога, «очам телесным» (ὀφθαλμοὶ τοῦ σώματος), не способным на это, не раз встречается у Феофила (*Autol.* I.2; 5); ср.: θεός <...> ἀνθρωπίνους οὐκ ἔστιν ὁρατός ὀφθαλμοῖς (Tat., *Orat.* 4); τὸ μὲν γὰρ θεῖον <...> νῶ μόνῳ καὶ λόγῳ θεωρούμενον (Athen., *Legat.* 4.1); об этом говорят и авторы герметических текстов: «образ бога» (τοῦ θεοῦ εἰκόν) можно постичь только «очами сердца» (τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς; *Corp. Herm.* IV.11) и т.д.

³¹ В пространной версии (в обеих рукописях) Бог назван «Духом невидимым» (πνεῦμα παρ' ὁρατον): *AnIn* 2.33 (*NHC* II.1) и 4.2–3 (*NHC* IV.1); в трактате *Зосим* 2.27–28 et passim (*NHC* VIII.1) высший Бог — это «невидимый Дух, неделимый и самородный» (οὐ γιγνῶσκει πᾶσι καὶ οὐκ ἐκ τινος ἀλλ' ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἐστὶν: *Adv. haer.* I.30.1); ср. у Феодорита просто θῆλυ: *Haer. fab.* I.14). Ср.: «Бог есть дух» (πνεῦμα ὁ θεός; *In* 4.24) и комментарий валентинианина Гераклеона: «Ибо непорочна, чиста и невидима его божественная природа» (ἄχραντος γὰρ καὶ καθαῖρα καὶ ἀόρατος ἡ θεία φύσις αὐτοῦ: Orig., *Comm. Joh.* XIII.25 / 147/). О том, что, называя Бога Духом, мы говорим лишь об одном из его качеств, говорит Феофил: «...если я называю его Духом, то имею в виду (лишь) его дыхание» (πνεῦμα ἐὰν εἶπω, ἀναπνοὴν αὐτοῦ λέγω: *Autol.* I.3); ср.: «Итак, бог <...> не дух, но причина существования духа» (ὁ οὖν θεός <...> οὐδὲ πνεῦμα, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι πνεῦμα: *Corp. Herm.* II.14). Заметим, что отождествление «духа» с Богом идет не из платонической традиции (там «дух» — это всего лишь «движение воздуха вокруг земли»: πνεῦμα κίνησις ἀέρος περὶ τὴν γῆν: Plat., *Def.*), а из новозаветной (ср. выше: *In* 4.24; в ветхозаветных текстах такого отождествления нет), которая, возможно, испытала здесь влияние стоической идеи; ср. учение стоиков (κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς) о духе (πνεῦμα), который все пронизывает и которым все связывается и управляется (τὰ πάντα συνέχεσθαι καὶ διοικεῖσθαι: *S/F* II.416: Гален); ср. о стоиках, которые утверждают, «что Бог есть дух, который распространяется через все и все в себе содержит» (ὅτι ὁ θεός πνεῦμά ἐστι διὰ

подобном: ибо (γάρ) больше он (любого) бога³²; он начало (ἀρχή), и нет никого, кто бы начальствовал (ἄρχω) над ним³³.

Ведь (γάρ) нет ничего, что было бы *до него*³⁴, и не (οὐδέ) нуждается (-χρεία) он ни в чем: ему не нужна (-χρεία) жизнь³⁵, (10) потому что (γάρ) он сам вечность³⁶, — (одним словом), ему не нужно (-χρεία) ничего³⁷.

πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχων: Orig., *Cels.* VI.71); «Бог есть дух, не проходящий через материю» (πνεῦμα ὁ θεός, οὐ διήκων διὰ τῆς ὕλης: Tat., *Orat.* 4). Подробный экскурс см.: Dodd, 1978 (1-е изд.: 1953), p. 213–227.

³² Ср.: Он «Бог всех богов и господь всех господ» (πνοῦτ'ε ννοῦτ'ε νιν ἀγῶ πχοεῖς νχοεῖς νин (Тракт 17 /CodBr 2/; MacDermot, 259.18–19); ср. у Василида: οὐ θεός... (выше: прим. 14).

³³ Очевидно, в греческом оригинале обыгрывалось понятие ἀρχή, которое означает как «начало», так и «власть» (ср. русские синонимы для μοναρχία: «единоначалие» и «единовластие»). Ср. у Филона: «Бог начало и предел всего» (...τὸν θεὸν ἀρχὴν καὶ πέρας εἶναι τῶν ἀπάντων: Plant. 77); ср.: «Наш Бог не имеет устройства во времени, один будучи безначальным, он сам является началом всего» (θεὸς καθ' ἡμᾶς οὐκ ἔχει σύστασιν ἐν χρόνῳ, μόνος ἀναρχος ὢν καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὅλων ἀρχή: Tat., *Orat.* 4); эту фразу с незначительными изменениями приводит и Климент (*Strom.* IV.162.5); ср. ниже: *БлВсг* 75.2–3, а также: «Первое начало безначальное» (ἡ πρώτη πᾶρхι πτεππατᾶрхι: Аллог 58.23–24 /NHC XI.3/); «Всемудрый и безначальный» (πάνσο[φος] ἄναρχος): Тракт 22 (CodBr 2; MacDermot, 276.1–2). Ср.: «Он — начало (ἀρχή), потому что все происходит от него» (Plot., *Enn.* V.5.10).

³⁴ Сочетание γὰρ ἐστὶν, зд. во временном значении: «до него» (см. также ниже: *AnIn* 25.8–9); ср. то же значение в *БалУч* 22. 24–25 (NHC XI.2): «Отец — это монада» (μονὰς; см. выше: прим. 24), и «до него не существовало ничего» (ibid. 23.20–21); то же и у Плотина: «Истинное Всё <...> итак, подлинное Всё не находится ни в чем, ибо ничего нет до него» (τὸ ἀληθινὸν πᾶν <...> τὸ μὲν οὖν ὄντως πᾶν ἐν οὐδενὶ ἐστίν, οὐδὲν γάρ ἐστι πρὸ αὐτοῦ: *Enn.* VI.4.2); ср. ниже: прим. 43.

³⁵ Ср.: «Поэтому не нуждается Он (ναὐχρηα) ни в уме, ни в жизни, ни вообще в чем бы то ни было; Он выше всего (plur.) в своей уединенности (? ἡπῆρζαε — hapaх) и непознаваемости (ἡπῆρζαε οὐγῶν)» (Аллог 62.17 сл. /NHC XI.3/); следующие в Аллог далее апофатические характеристики Бога во многом повторяют характеристики *AnIn*, что дало основание исследователям говорить о том, что оба автора пользовались каким-то общим платоническим источником (Wire 1990, p. 177; ср.: Tardieu, 1984, p. 250, о зависимости обоих авторов от школьной традиции изучения «Парменида» Платона; см. выше: прим. 4). Заметим, что авторы обоих сочинений, принадлежащих мифологическому гностицизму (см. выше: прим. 17), при изложении своего апофатического богословия полностью отказываются от мифологических реалий и пользуются только философским языком.

³⁶ Речь идет о том, что такое связанное со «временем» понятие, как «жизнь», к Богу неприменимо; эту выраженную здесь неуклюже мысль помогают понять слова Филона, толковавшего здесь, как и многие последующие платоники, Платона (например: *Tim.* 37E сл., *Parm* 141E: «единое не причастно времени»): «Жизнь его (scil. Бога) (не время, а) вечность — архетип и образец времени; в вечности же нет ни прошедшего, ни будущего, но только настоящее» (ἀλλὰ τὸ ἀρχέτυπον τοῦ χρόνου καὶ παράδειγμα αἰῶν ὁ βίος ἐστὶν αὐτοῦ: ἐν αἰῶνι δὲ οὔτε παρελήλυθεν οὐδὲν οὔτε μέλλει, ἀλλὰ μόνον ὕρεσθηκεν: *Quod Deus imm.* 32); также и Нумений говорит о том, что к Сущему (τὸ ὄν) неприменимы никакие категории времени: «Сущее никогда не было и никогда не появляется, но существует вечно в определенном времени, только в настоящем (τῷ ἐνεστώτι μόνῳ); а если кто пожелает назвать настоящее время вечностью (τὸν ἐνεστώτα <...> ἀνακαλεῖν αἰῶνα), я соглашусь» (Fr. /Petty, 14.6–9/).

³⁷ В пространной версии к этому добавлено: «ибо он само совершенство» (*AnIn* 3.4–5 /NHC II.1/ и 4.11–12 /NHC IV.1/). За сочетанием ναὐχρηα πᾶσαу аи «он ни в чем не имеет нужды» (ср. также ниже: 25.8; с использованием χρεία, уже не воспринимавшимся коптом как заимствованное греческое слово) в оригинале вполне могло стоять прилагательное ἀνευδής «не имеющий нужды» или т.п., используемое, как правило, при «апофатических» характеристиках Бога; см., например, в «Проповеди Петра»: θεός <...> ἀνευδής, οὐ τὰ πάντα ἐπιδέεται, «Бог не нуждается (ни в чем), в нем нуждается все» (Clem., *Strom.* VI.39.3); Alc., *Didasc.* 10.3: ὁ πρῶτος θεός <...> αὐτοτελής τούτεστι ἀπροσδεής, «Первый бог <...> самодостаточен, т.е. ни в чем не нуждается»; Tat., *Orat.* 4: ὁ γὰρ πάντων ἀνευδής, Бог «ни в чем он не нуждается»; Athenag., *Legat.* 13.1: πατήρ οὐ δεῖται <...> ἀνευδής καὶ ἀπροσδεής; Clem., *Protr.* 56.5: θεός δὲ ἀνευδής; *Strom.* VI.137.4: θεός γάρ <...> ἀπροσδεής; Orig., *Comm. Joh.* XIII.34 /219/: πατήρ ὁ μόνος ἀνευδής καὶ αὐτάρκης («один Отец ни в чем не нуждается и самодостаточен»); также и Плотин постоянно подчеркивает, что Единое, которое он называет «началом всего» (ἡ ἀπάντων ἀρχή), не нуждается (ἀνευδής) ни в чем (Enn. VI.9.6); ср. οὐδενὸς δεόμενος: ibid. V.5.10. Ср., однако, иной способ выражения той же мысли, к которому часто прибегал Филон (с персонификацией иудейского Бога как ὁ ὢν

Ведь (γάρ) он не имеет совершенства³⁸, потому что (ὥς) нет у него недостатка³⁹, который нужно было бы усовершенствовать, но (ἀλλά) он всегда полное совершенство⁴⁰. Он — Свет⁴¹. (15)

Он беспределен⁴², потому что нет никого *перед ним*, кто бы смог положить ему предел⁴³.

О нем нельзя судить (ἀδιάκριτος), потому что нет никого *перед ним*, кто бы смог судить (διακρίνω) о нем⁴⁴.

вместо философского τὸ ὄν: χρεῖος γὰρ οὐδενός ἐστιν ὁ ὢν, «ибо ни в чем нет нужды у Сущего» (*Leg. All.* III.181; ср.: *Mut. nom.* 175).

³⁸ Ср.: «Бог выше совершенства» (πῶς οὐτε ἐτῆος ἐτελειος: *Аллог* 61.11–12 /*NHC* XI.3/), а также: *ibid.* 52.28; 53.18.

³⁹ πῶς οὐτε ῥω. Ср. выше: прим. 37 и ниже: прим. 99 по поводу ἀτῶτα.

⁴⁰ Взятое отдельно οὐχ ὡς соответствует либо греч. τελείωσις, «совершенство», либо πλήρωμα, «полнота» в значении совершенство, но в сочетании с τῆς, «весь», передает, скорее, прилагательное παντέλης, παντέλειος, «всесовершенный», о чем косвенно свидетельствует и форма ἐν τῇ τῆς, «он весь является совершенным», в параллельной версии (*AnIn* 3.6–7 /*NHC* II.1/); ср.: «Бог <...> всесовершенное начало всего» (ὁ θεός <...> ἀρχὴ τῶν ὅλων παντέλης: *Clem., Strom.* IV.162.5). Ср. оставленное без перевода παντέλειος в *Зосим.* 52.14 и *passim* (*NHC* VIII.1). По поводу всего сочетания οὐχ οὐτε τῆς, «он всегда (т.е. вечно) полное совершенство», см. *Alc., Didasc.* 10.3: ὁ πρῶτος θεός <...> ἀειτέλης τούτέστιν αἰτέλειος, παντέλης τούτέστι πάντῃ τέλειος.

⁴¹ Отождествление Бога со светом (и жизнью) можно найти в катафатическом богословии повсюду; см., например, *Philo, Somn.* I.75: «Бог есть свет <...> но не только свет, но и архетип всякого другого света» (ὁ θεός φῶς ἐστὶ <...> καὶ οὐ μόνον φῶς, ἀλλὰ καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον); *Мах.* Тут., *Orat.* XI/23: «чистый свет» (τὸ ἀκίρατον <...> φῶς); *Corp. Herm.* I.21: «Бог и Отец — это свет и жизнь» (φῶς καὶ ζωὴ ἐστὶν ὁ θεός καὶ πατήρ); ср. *III* 1.5 (ὁ θεός φῶς ἐστὶν), а также *ПремIX* 102.3–5 (*BG* 3): Бог — «это первый беспредельный свет» (περὶ οὐχ οὐτε πῶς οὐκ ἔστιν ἀπεραντὸν /ἀπεραντος/); ср. длинный перечень эпитетов, прилагаемых к свету в *Тракт* 21 (*CodBr* 2; *MacDermot*, 270. 15 сл.): «Отец всех отцов света <...> не имеющий предела свет (ἀπεραντος νοῦς), который превосходит все, что не имеет предела (ἀπεραντος нин), невместимый (ἀχωρητός) <...>, нетленный (ἀφθάρτος), <...> нерожденный (ἀγεννητός), <...> невидимый (ἀσφατός)»; ср.: μόνος γὰρ ἀγέννητος καὶ ἀφθάρτος ὁ θεός (*Just. Dial.* 5) и т.д.

⁴² За сочетанием ἀτῶτα стояло, очевидно, ἄπειρος, ἀπεριόριστος или подобное (ср. ниже: *AnIn* 24.13–14, где ἄπειρος оставлено без перевода); ту же коптскую конструкцию см.: *Аллог* 60.27–28 (*NHC* XI.3) и след. прим. О том, что «единое» (scil. Бог), как не имеющее ни начала, ни конца, является «беспредельным», см. уже *Plato, Parm.* 137D; см. ниже: прим. 82.

⁴³ ῥω, возможно, в пространственном значении: «перед ним» (библейское πρὸ προσώπου αὐτοῦ; ср. выше: прим. 34). Ср.: Бог «ни (οὐτε) не беспределен, и не (οὐτε) ограничил его (кто-то) другой» (οὐτε ἢ [ноу] ἀτῶτα ἢ [с]ε]τῶτα ἐκ οὐκ ἔστιν ἄλλο οὐτε πρὸς αὐτὸ πεπερανται: *Аллог* 63.1–3 /*NHC* XI.3/). Ту же мысль находим и у Плотина: Единое «не имеет предела, ибо кем (этот предел может быть установлен)?» (οὐδὲ πεπερασμένος εἶναι: ὑπὸ τίνος γάρ; *Plot. Enn.* V.5.10); оно «не ограничено ни по отношению к другому, ни по отношению к себе» (οὐτ' οὐδὲ πρὸς ἄλλο οὐτε πρὸς αὐτὸ πεπερανται: *ibid.* V.5.11).

⁴⁴ διακρίνω несет в себе целый спектр значений: «сужу», т.е. «высказываю мнение», «рассуждаю», «различаю», «распознаю», «исследую», «отделяю», и перевод зависит от того, какому из них отдать предпочтение. Здесь помогает параллельный текст другой версии, где стоит глагол ῥω (AnIn 3.9–10 /*NHC* II.1/), которым в коптских переводах передается не только διακρίνω (ср. сайд. *Римл* 14.1, где διάκρισις передано через ῥω; ср.: *Иак* 3.17, где σοφία <...> ἀδιάκριτος переведено как ἐνεσ:διακρίне, «не судит»), но и такие глаголы, как ἐρευνᾶω, ἀκριβῶω, — таким образом, древний переводчик считал, что здесь речь идет о невозможности даже рассуждать и пытаться что-то узнать о Боге (и, следовательно, понять его); тогда ἀδιάκριτος является синонимом ἀνεξερεύνητος; ср. ниже: прим. 97 и 136 о слове ἀνεξιχνίαστος. Фразу с тем же глаголом: ...πᾶσι διακρίне (= ἀδιάκριτος) νοῦ [οὐκ] ἔστιν δε πετ:διακρίне н [οὐκ] нин (*Тракт* 22 /*CodBr* 2; *MacDermot*, 272.8–11/) также можно понять как «(ты) свет, о котором нельзя судить, ты же судишь все [светы]», а не как «неделимый свет, который делит все свету» («undivisible one of Light...») (*MacDermot*, ad loc.), хотя нельзя исключить, что ἀδιάκριτος могло быть использовано здесь в качестве синонима понятию μεριστός (см., например, *Plot., Enn.* IV.1: ἀδιάκριτος καὶ οὐ μεριστός, «неразделимый и неделимый»), и в этом случае речь шла о неделимости Бога; о том, что «первый Бог <...> неделим» (...μή ποτε εἶναι διαίρετος, см.: *Num. Fr.* 11 (*Petty*, 22.14).

Он неизмерим⁴⁵, потому что никто (20) его не измерил, как будто (ὥς) мог быть такой *пред ним*.

Он невидим, потому что (24) никто не видел его.

Он вечный, пребывающий вечно (ἀεί).

Он невыразимый⁴⁶, потому что никто не постиг его, чтобы словами рассказать про него.

Его нельзя назвать по имени, (5) потому что нет *до него* того, кто бы дал ему имя⁴⁷.

Он неизмеримый свет, святая и незапятнанная (καθαρόν) чистота⁴⁸.

Он невыразимый, совершенный, нетленный.

Он ни (οὐδέ) (10) совершенство (-τέλειος), ни (οὐδέ) блаженство⁴⁹, он ни божественность, но (ἀλλά) это то, что намного превосходит эти (понятия)⁵⁰.

Он не (οὐδέ) бесконечный (ἄπειρος) и не был (никем) измерен, (15) но (ἀλλά) это то, что превосходит эти (понятия).

⁴⁵ ἀτψιτῷ как эпитет Бога часто встречается в гностических текстах и соответствует греч. ἀμέτρητος; ср. далее: ποῦοῖν νάτψιτῷ, «неизмеримый свет» (24.6–7), что в параллельной версии передано как ποῦοεῖ|ν|ν| πάνετρη|τον (AnIn 5.2–3 /NHC III.1/); ср.: «невыразимый и неизмеримый» (πλάτῳλῃε εῖροϋ λῳψ νάμετρηтос) как обозначение Отца в *Тракт 7* (CodBr 2; MacDermot, 237.13–14). Ср. также эпитеты Бога у Апулея, в перечне которых (латинских и греческих) наряду с incorporeus, indictus, innominabilis, ἀόρατος, ἀδάμαστος находим и, очевидно (текст испорчен: в рук. apimetros), ἀπερίμετρος (Plat. dogm. I.5).

⁴⁶ ἀτψαλῃε εῖροϋ (= в 24.8) передает греч. ἄρρητος; см. версию AnIn 5.4 (NHC III.1), где слово оставлено без перевода; ср.: «Бог невыразимый (ἀτψαλῃε) и непознаваемый (ἀτс-οῦωνῃτῷ)» (Аллог 61.15–16 /NHC XI.3). Невозможность выразить словами природу Бога, начиная с Платона (например: Parm. 142A о «едином»; см. выше: прим. 4), подчеркивают и Филон: Бог невыразим словами и к нему неприменимо никакое имя (ἀκατανόμαστος καὶ ἄρρητος <...> θεός; Somn. I.67), и платоники П.в.: Alc., Didasc. 10.3 (ἄρρητος); Max. Tug., Orat. XI (τὸ δὲ θεῖον <...> ἄρρητον φωνῇ /1–3/); Apul., Plat. dogm. I.5 (indictus), и т.д.; см. след. прим.

⁴⁷ ἀτсῳ πῖεϋραν передает ἀνώνομαστος или ἀκατανόμαστος (см. предыд. прим.); сочетание ἄρρητος τε καὶ ἀνώνομαστος как эпитеты высшего Бога (Προαρχή) встречаем у Иринея при пересказе учения одного из валентиниан (Adv. haer. I.11.3 = Hippol., Ref. VI.38.2); см. также приводимые Оригеном слова платоника Цельса о Боге (περὶ θεοῦ): «Ни словом его нельзя определить, ни именем» (οὐδὲ λόγῳ ἐφικτός <...> οὐκ ὀνόμαστος; Cels. VI.65); то же сочетание «невыразимый, которому нельзя дать имени» (ἀτψαλῃε [πῖν]οϋ [π]ε πῖνατῇ ραν εῖροϋ) находим и в трактате Аллог 47.18–19 (NHC XI.3); ср.: innominabilis (Apul., Plat. dogm. I.5); ср.: (Единое) «невыразимо» (ἄρρητον) и «у него нет имени» (οὐτε ὄνομα αὐτοῦ; Plot., Enn. V.3.13). Ту же аргументацию находим у Иустина: «Но у Отца всего, который не рожден, нет имени; ведь если бы называли его каким-то именем, то, значит, имел он кого-то старше (себя), который дал ему это имя» (ὄνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θετὸν, ἀγεννήτῳ ὄντι, οὐκ ἔστιν· ὃ γὰρ ἂν καὶ ὀνόματι προσαγορεύηται, πρεσβύτερον ἔχει τὸν θέμενον τὸ ὄνομα; 2Apol. 6.1); эта цитата позволяет переводить ρατсϋεϋρη в нашем пассаже временным «до него»; ср. выше: прим. 34, 43.

⁴⁸ πῖτῳ εῖτοῦαλῃ πῃκαθάρων, букв. «чистота святая (и) чистая»; ср.: «наичистейший (Бог) (καθαρώτατος; Philo., Quod Deus imm. 8); о том, что «чистейшее» (scil. Единое) можно «созерцать лишь чистым умом» (καθαρῷ τῷ νῷ τὸ καθαρώτατον θεᾶσθαι), см.: Plot. Enn. VI.9.3.

⁴⁹ Слову μῖτῃнаῖατῷ во всех остальных версиях трактата соответствует μῖτῃнаκαριος = μακαριότης. Ср. μακαριότης — название одного из тридцати зонов в валентинианском учении (Iren., Adv. haer. I.1.2 = Hippol., Ref. VI.30.5 = Tert., Adv. Val. 8.2); ср. след. прим.

⁵⁰ Ср.: «...он не божественность (μῖтῃноῦтс), не блаженство (-μακάριος), не совершенство (-τέλειος) <...>, он выше и блаженства, и божества, и совершенства» (Аллог 62.27–36 /NHC XI.3/); μῖтῃноῦтс передает греч. θεότης. О том, что «забесный бог не имеет добродетели, но он выше этого (понятия)» (ὑπερ-ουράνιος [θεός] ὃς οὐκ ἀρετὴν ἔχει, ἀμείνων δ' ἐστὶ ταύτης), см.: Alc., Didasc. 28.3, а ранее уже Филон: Бог «выше добродетели» (κρείττων ἢ ἀρετῇ; Opif. mund. 8), но «вечный источник всякой добродетели» (ἡ ἀέναος πηγή <...> πάσης ἀρετῆς; Spec. Leg. I.277).

Он не телесный (σωματικός) и не бестелесный (-σῶμα)⁵¹. Он не большой, он не маленький⁵². Он никакой в отношении качества⁵³, (ибо) он — не творение.

И (οὐδέ) никто не может (20) постичь (νοέω) его. Он вообще не что-то, что существует, но (ἀλλά) то, что превосходит все (существа), не как (οὐχ ὥς) превосходящий (кого-то), но (ἀλλά) (25) как (ὥς) сам по себе.

Он не причастен (μετέχω) вечности (αἰών): время не существует для него (ибо /γάρ/ причастный /μετέχω/ вечности /αἰών/, другие (5) приготовили ее⁵⁴). И время не установлено для него, потому что (ὥς) он не берет от кого-то, кто устанавливает, и не нуждается (-χρεία) (в этом)⁵⁵. Нет никого, кто бы существовал *до него*.

Он тот, кто (10) смотрит (αἰτέω) в себя самого⁵⁶ в совершенстве света с тем, чтобы постигать (νοέω) чистый (ἁκέραιον) свет⁵⁷.

(Ο) безмерное величие!⁵⁸

⁵¹ ατσωα = ἄσῶματος. Уже Ориген говорил о том, что слово ни разу не встречается в Писании, добавляя при этом, что сочинение Petri Doctrina, в котором это слово появляется, в церковный канон не входит (*De princ.* I. Praef. 8); не пользовался этим понятием и Филон. Тем не менее со II в. н.э. «бестелесность» высшего Бога становится locus communis в религиозно-философской литературе разных толков. Так, например, Алкиной: «Бог <...> бестелесен (ἄσῶματος), иначе бы он был материальным» (ἐξ ὕλης ἂν ὑπάρχοι: *Didasc.* 10.8); ср. у Ипполита пересказ учения Платона: ...τὸν μὲν θεὸν ἄσῶματόν τε καὶ ἀνείδεον (*Ref.* I.19.3), и у Нумения: «Сущее — бестелесно» (τὸ δὲ ἄσῶματον: Fr. 6 /Petty, 16.10/; Fr. 7 /ibid. 16.2/); incorporeus (Apol., *Plat. dogm.* I.5); также и «Халдейские оракулы», по свидетельству Прокла, говорили о том, «что все божественные (сущности) бестелесны» (ὅτι ἄσῶματα μὲν ἐστὶ τὰ θεῖα πάντα: Fr. 143 /Mejercik, 100/); Татиан, возражая некоторым философам (стоикам), говорит: «Кое-кто (из вас) утверждает, что Бог является телом, я же (утверждаю, что) он бестелесен» (σῶμά τις εἶναι λέγει θεόν, ἐγὼ δὲ ἄσῶματον: *Orat.* 25).

⁵² οὔνος δι πὲρ φ[γ]κοῦτ[ι] δι πὲρ. О том, что Бог «не тело, ни большое, ни малое» (μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ σμικρόν), см. Нумений: Fr. 2 (Petty, 4.12 и 116–117 комм. ad loc.).

⁵³ За сочетанием οὐρ δι πὲρ, очевидно, стояло либо греч. ποσός (ποσότης) с каким-то отрицанием (например, ἄποσος), т.е. «не имеющий количества», либо ποιός (ποιότης), также с отрицанием (ἄποιος), т.е. «не имеющий качества»; ср., например, глагол ποσῶ у Кирилла Александрийского в значении «поддаваться качественному определению: οὐ γὰρ πεποσῶσθαι τὸ θεῖον, ἢ καὶ σχήματι περιγραφτόν, καὶ χαρακτήρι μετρούμενον (*in Joh.* 2.8). Уже Филон говорил о том, что «думающий, что Бог имеет какое-то качество (ὁ γὰρ ἢ ποιότητα οἰόμενος ἔχειν τὸν θεόν <...>), обманывает себя, а не Бога» (*Leg. all.* I.51); ср. у Алкиной: к Богу нельзя применять такие определения, как «качество, ибо он происходит не из какого-то качества и такое совершенство получил не от качества, или некачество...» (οὐτε ποῖον· οὐ γὰρ ποιωθέν ἐστὶ καὶ ὑπὸ ποιότητος τοιοῦτον ἀποτελεσμένον· οὐτε ἄποιον...: *Didasc.* 10.4); Сущее «не что-то, не качество, не количество... (οὐτε οὖν τι οὐτε ποῖον οὐτε ποσόν...)» (Plot., *Enn.* VI.9.3); о том, что «материя и качество» присущи лишь «телам» (πᾶν σῶμα ἐξ ὕλης καὶ ποιότητος), см. *ibid.* VI.1.26.

⁵⁴ Эта грамматически весьма неуклюжая фраза становится более понятной из параллельной версии *AnIn* 5.20–22 (*NHC* III.1): если ты причастен вечности, значит, кто-то другой (τίς κε οὐχ) ранее уже приготовил (т.е. создал) ее. οὐ οὐεῖω, «время», в той же параллельной версии (5.20) оставлено без перевода: χρόνος. Подробнее см. выше: прим. 36.

⁵⁵ Ср.: «...он не нуждался (-χρεία) во времени (χρόνος) и не (οὐτε) [был причастен] вечности (αἰών)» (*Аллог* 65.22–24 /*NHC* XI.3).

⁵⁶ Сочетание π[ι]νοϋ ε[ι]τα[ι]т[ι] (αἰτέω) π[ι]ноϋ π[ι]нин π[ι]ноϋ (букв. «он тот, кто спрашивает себя самого») в пространной версии имеет другой глагол (εἰωρηῖ π[ι]σωϋ- ἐπιβλέπω, ἀτενίζω или т.п.), который дает лучший смысл: «Он смотрит в себя самого». Ср. ниже: прим. 112 и *БлЕвг* 72.12–13, 20; 75.2–5 (*NHC* III.5).

⁵⁷ О платоническом представлении о том, что Бог «постигает сам себя», см., например, Alc., *Didasc.* 10.3: «Он постоянно постигает себя и свои мысли...» (ἐαυτὸν ἂν οὖν καὶ τὰ ἐαυτοῦ νοήματα ἀεὶ νοοῖ); ср. у Оригена: «Сам же Бог <...> имеет мысль о себе самом, (направленную) на самого себя, будучи сам и мыслью, и постигаемым мыслью» (αὐτὸς ὁ θεός <...> πρὸς ἐαυτὸν νόησιν ἔχει περὶ ἐαυτοῦ, αὐτὸς ἂν καὶ ἡ νόησις καὶ τὸ νοούμενον: *Comm. Joh.* Fr. 13 /к *Ин* 1.18/); «Illa enim natura soli sibi cognita est» (*id.*, *Princ.* IV.4.8).

⁵⁸ π[ι]π[ι]т[и]ноϋ π[α]т[и]т[и]т[и], «безмерное величие» — м[и]п[и]т[и]ноϋ передает греч. μέγεθος и в гностических текстах разных толков является обозначением или высшего Бога, или всей его Плеромы; см., например, *ЕвИст* 42.14 (*NHC* I.3); ср. обозначение Плеромы как τὸ μέγεθος τοῦ Πατρός: Iren., *Adv. haer.* I.2.1) и т.д. По поводу ατ[и]т[и]т[и] см. выше: прим. 45.

Вечность, дающая вечность!⁵⁹
 Свет, (15) дающий свет!
 Жизнь, дающая жизнь!⁶⁰
 Блаженный (μακάριος), дающий блаженство (-μακάριος)!⁶¹
 Знание, дающее знание!⁶²
 Благой (ἀγαθός) постоянно, дающий благо (ἀγαθόν) (и) делающий благо (ἀγαθόν)⁶³,
 (20) не (οὐχ) как (οἶον) имеющий, но (ἀλλά) как (οἶον) дающий!
 Милость, которая милует!⁶⁴
 Благодать, которая дает благодать!⁶⁵
 Свет неизмеримый!⁶⁶
 (26) Что (еще) я могу сказать тебе о нем, недостижимом?⁶⁷ Он образ Света до

⁵⁹ Это и следующие за ним назывные предложения в пространной версии имеют форму именных: «Он — вечность, дающий вечность» (*AnIn* 4.3 сл. /NHC II.1) и т.д. Далее до с. 26 перечень характеристик Бога меняется с апофатических и философских («его нельзя назвать по имени», «он невыразимый» и т.д.) на катафатические и библейские («он вечность, свет, жизнь» и т.д.); ср. апофатические определения Бога выше, в прим. 2: «...не свет (οὐτε φῶς) <...>, не жизнь (οὐτε ζωὴ ἐστίν: Dion. Ar., *Myst.* 4), а также ниже: прим. 66.

⁶⁰ «Бог же — это нечто большее, чем жизнь, он источник жизни» (ὁ δὲ θεὸς πλεόν τι ἢ ζωὴ, πηγὴ τοῦ ζῆν: Philo, *Fuga*, 198); «Бог — это свет» (ὁ θεὸς φῶς ἐστίν: id., *Somn.* I.75); см. применительно к λόγος сочетание: «жизнь и свет» (*In* 1.4); ср.: «ты (scil. Бог) один свет и жизнь» (ποῦοῦν μαγὰς ἀψ πῶν: *Тракт* 20 /*CodBr* 2/; MacDermot, 262.21–22).

⁶¹ Ср.: «Ибо Бог благ <...> полный блаженства и всякого благоденствия» (ὁ γὰρ θεὸς ἀγαθός <...> μακαριότης καὶ πάσης εὐδαιμονίας ἀνάπλεως: Philo, *Spec. Leg.* I.209); beatus et beatificus (Apul., *Plat. dogm.* I.5); ср. ниже: прим. 63.

⁶² πρῶτον πρᾶτσοοῦν в пространной версии передается как οὐγνῶσις πρᾶτσοοῦν (*AnIn* 4.5–6 /NHC II.1/). Ср. в трактате *Аллог* 63.14–16 (NHC XI.3): Бог — это «первое откровение и познание (γνῶσις) себя, поскольку только он один познаёт (ἐνιᾷ = γινώσκω) себя».

⁶³ «Благодать» также неотъемлемая характеристика Бога в различных богословиях того времени; ср. уже у Платона: Бог «был благ» (ἀγαθός ἦν: *Tim.* 29E), а также: «Ибо Бог благ <...> благодетель, полный блаженства и всякого благоденствия» (ὁ γὰρ θεὸς ἀγαθός <...> εὐεργέτης, μακαριότης καὶ πάσης εὐδαιμονίας ἀνάπλεως: Philo, *Spec. Leg.* I.209). Этот топос хорошо известен и языческим платоникам: «И он — благо, потому что во всем совершает благодеяния, будучи причиной всякого блага» (...εὐεργετῇ, πάντος ἀγαθοῦ αἴτιος ὢν: Alc., *Didasc.* 10.3); ср.: τὸ ἀγαθὸν <...> ἐν οὐδενὶ ἐστίν, εἰ μὴ ἐν μόνῳ τῷ θεῷ, μᾶλλον δὲ τὸ ἀγαθὸν αὐτὸς ἐστίν ὁ θεὸς ἀεὶ (*Corp. Herm.* VI.1). Ср.: «а Бог, будучи совершенно благим, вечно творит благо» (ὁ δὲ θεὸς τελείως ἀγαθός ὢν αἰδίως ἀγαθοποιός ἐστίν: Athen., *Legat.* 26.2; ср. *Ik* 18. 19); о том, что благой Бог дарит блага добровольно (ἐκούσιος δὲ ἡ τῶν ἀγαθῶν μετάδοσις αὐτῷ), см.: Clem., *Strom.* VII.42.4. Бог «существует в блаженстве (ᾧ οὐκ ὀνίτηται μακαριότης = μακαριότης) и благодати (μὴτὰ γὰρ θεός = ἀγαθότης, ἀγαθοσύνη)» (*Аллог* 52.30–32 /NHC XI.3/).

⁶⁴ Сущ. πλ(ε) передает греч. ἔλεος; «милость» Бога (часто с синонимом οἰκτιρμός «сострадание» и т.п.) воспевается в 102-м псалме (ποιῶν ἐλεημοσύνας ὁ κύριος: ст. 6; οἰκτιρμῶν καὶ ἐλεῶν ὁ κύριος: ст. 8).

⁶⁵ ἡμῶν в пространной версии оставлено без перевода: χάρις (*AnIn* 4.8 /NHC II.1). В библейских и раннехристианских текстах часто в сочетании с ἔλεος; см. пред. прим.

⁶⁶ Ср., например, у Феофила, дающего свое развернутое понимание «природы» Бога в катафатических определениях: начав с того, что «вид Бога невозможно выразить и передать словами (τὸ μὲν εἶδος τοῦ θεοῦ ἄρρητον καὶ ἀνεκφραστόν ἐστιν), потому что его нельзя увидеть плотскими очами» (см. выше: прим. 30), апологет продолжает: Бог «невместим в славе» (δόξη <...> ἀχώρητος), «непостижим в величии» (μεγέθει ἀκατάληπτος), «немислим в высоте» (ὕψει ἀπερνόητος), «несравнимый по мощи» (ισχύϊ ἀσύγκριτος), не имеющий равных в мудрости (σοφίᾳ ἀσυμβίβαστος), неподражаемый по благодати (ἀγαθοσύνη ἀμίμητος) и т.п. (*Autol.* I.3). Также и языческий платоник II в. начинает свое богословие с катафатических определений: «Первый Бог <...> божество, сущностность, истина, соразмерность, благо» (ὁ πρῶτος θεός <...> θεϊότης, οὐσιότης, ἀλήθεια, συμμετρία, ἀγαθόν: Alc., *Didasc.* 10.3), чтобы затем перейти к апофатическим; см. выше: прим. 5 и 52.

⁶⁷ Сочетание ἀτταροῦ перевожу как «недостижимый», чтобы отличить от ἀτνοεὶ πῖνοϋ и т.п. «непостижимый (умом)», хотя богословски ἀκατάληπτος и ἀνόητος являются синонимами; ср. ниже в *ТрехТр* 53.2–3: ἀτεναρτε πῖναϋ и в *БлЕвг* 72.14: ἀτταροῦ. Этот термин, применительно к Богу, не раз встречается, например, у Филона (ἀκατάληπτος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεός παντί: *Post. Cain.* 15); ср. также ἀκατάληπτος в длинном перечне апофатических характеристик Бога в «Проповеди Петра» (Clem., *Strom.* VI.39.3) и т.д.

(πρός) того (предела)⁶⁸, в котором я смогу постигать (νοέω) его. Ибо (γάρ) кто (сможет) постичь (νοέω) его (5) вовеки. Эон (αἰών) его, насколько (κατά) я могу говорить с тобой (об этом), нетленен, и пребывает он в покое и молчании⁶⁹, он тот, кто существует до того, как все (возникло), он (+δέ) — глава всех (10) эонов (αἰών). Есть ли еще что-нибудь при нем? Ибо (γάρ) никто из нас не познал того (plur.), что принадлежит Неизмеримому, кроме (εἰ μὴτι) того, который обитал в нем...».

«Трехчастный трактат» (51.1 сл. /NHC I.5/)⁷⁰

Раз уж у нас будет возможность поговорить об (областях), которые находятся выше (всего)⁷¹, то пристало нам начать с Отца, который (+δέ) является корнем Всего⁷²; с того, от которого мы получили (5) благодатный дар⁷³ говорить о нем.

Он уже существовал до того, как начало существовать что-то другое, помимо него самого. Он — единственный Отец, пребывающий как (10) некое число, потому что он первый⁷⁴ и единственный, не оставаясь (при этом) в одиночестве — в самом деле (ἦ), каким же образом он тогда является Отцом? (15) Ибо (γάρ) всякий «отец» пред-

⁶⁸ В версии *АпИн* 6.16–17 (NHC III.1) вместо прос: πῆ†... читаем κατὰ θεῖ ἐ†... «насколько» и т.п.

⁶⁹ εϛϛῖ οὐκ ὁρατ (=ἐν ἡσυχίῃ) εϛϛῖτῶ ἥνοϛ ϛῖ οὐκ ὁρατ (=ἐν σιγῇ). Ср.: «...есть у него (scil. Бога) молчание и покой» (οὐῖτῶϛ ἥναϛ ἥοϛ σιγῇ нῖ οὐζροκ: *Аллог* 62.24–25 /NHC XI.3/); «ты один — молчание» (πτοκ нзϛακ πῆ πσιγн): *Тракт* 20 (Cod Br. 2, MacDermot, 262.16/). См. Num., Fr. 2 (Petty, 4.12–13): там, где Бог, там «несказанный и невыразимый покой» (ἄφατος καὶ ἀδιήγητος <...> ἐρημία); ср. выше, в прим. 12: ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἡρεμίᾳ πολλῇ и ниже: прим. 121.

⁷⁰ Очевидно, что это анонимное (как и все остальные в собрании из Наг Хаммади) сочинение, содержащее подробное изложение валентинианского богословия и антропологии, было написано одним из последователей Валентина; скорее всего, кем-то из последователей Гераклеона (акме ок. 180 г.), который, по свидетельству Климента Александрийского, был «самым знаменитым (δοκσιώτατος) представителем школы Валентина» (*Strom.* IV.71.1) и, по словам другого ересиолога, представлял так называемую «италийскую» (Ἰταλιωτική scil. διδασκαλία), или «западную», школу валентинианства (Hippol., *Ref.* VI.35.6). Первые издатели считали, что утраченный греческий оригинал трактата принадлежал перу самого Гераклеона и был написан между 150 и 180 гг. (Kasser et al., 1973, p. 37); ср. Thomassen, 1989, p. 11–20, о том, что временем возникновения оригинала была, по всей вероятности, первая половина III в. О платонизме *ТрехТр* см., например: Zandee, 1961; Kenney, 1992. Перевод текста, дошедшего на субхаммимском (или ликополитанском) диалекте (точнее, той его разновидности, которую обозначают как *L6*), сделан по изданию: Attridge, 1985, I, p. 192–337, с учетом: Thomassen, 1989.

⁷¹ Словами нῆτῆασι, букв. «те, которые возвышены», наш автор показывает, что далее он будет говорить о трансцендентном мире. За этим сочетанием стояло, по всей видимости, или греч. plur. ὑψίστοις (см. *Мф* 21.9: ἐν ὑψίστοις, «в вышних» = ϛῖ нῆτῆασι в саид. переводе; ср.: *Евр.* 1.3), или ὑψώματα в том значении, в каком находим его, например, у Иринея в изложении учения валентиниан о высшем мире (цитату из *Adv. haer.* I.1.1 см. выше: прим. 12; ср. Tert., *Adv. Val.* 7.3: in sublimibus). Ср.: Thomassen, 1989, p. 260, комм. ad loc. с предположением, что в оригинале было τὰ ἄνω, что, впрочем, не меняет значения пассажа.

⁷² тноϛнῆ <...> πῖтнῖρῖ передает греч. ρίζα τῶν πάντων («корень Всего»), сочетание, которое для учения валентиниан засвидетельствовал и Иринея (*Adv. haer.* I.1.1); ср.: *ВалУч* 22.32–33; 23.19–20 (NHC XI. 2); другие примеры см.: Thomassen, 1989, 261. О понятии πῖтнῖρῖ см. выше: прим. 26.

⁷³ ϛнᾱт (= S. ϛнот), см. выше: прим. 65.

⁷⁴ Во фразе πншт οϛῆῆῖ πῶϛшт πῆ·εϛο πῖпнῖтῆ πῖноϛнῖтῆ·хῆ πῖарῖ πῆ сочетание οϛῆῆῖ πῶϛшт, совершенно очевидно, соответствует греч. εἰς «один» в значении «только один» (ср.: *Римл* 3.30), но продолжение вызывает затруднение. В сочетании εϛο πῖпнῖтῆ πῖноϛнῖтῆ, букв. «будучи, как некое число», слово нῖтῆ все переводчики передали понятием «число» (Attridge, 1985, I, p. 193: «like a number»; Nagel, 1998, p. 21: «wie eine Zahl» = Schenke, 2001, p. 57; Еланская /рукопись/: «как число»); Томассен же в пространном комментарии пытался доказать, что слово нῖтῆ имеет здесь значение «multiple» («en étant à la façon du multiple»; ср.: «Le Père est à la fois un et multiple»: Thomassen, 1989, p. 51 и комм. ad loc.: p. 261–263). К толкованию этого интересного места я надеюсь вернуться подробно в отдельной заметке.

полагает (наличие) «сына»⁷⁵. Но (ἀλλά) один, он же и единственный, этот Отец подобен корню, (из которого вырастают) дерево, (20) ветви (κλάδος) и плоды. Сказано о нем, что он воистину Отец⁷⁶, который ни с кем не сравним⁷⁷ и не подвержен изменению⁷⁸. (25) Поэтому он воистину единственный⁷⁹ и он Бог, потому что никто не является для него богом и никто отцом. Ибо (γάρ) он нерожденный⁸⁰, (30) и нет никого другого, кто родил его, и нет никого другого, кто создал его. Ибо (γάρ) отец кого-то или (ἢ) создатель сам, в свою очередь, имеет отца и создателя. Разумеется (μὲν), (такой) может быть (35) отцом и создателем того, который произошел от него и которого он создал, однако (γάρ) он не отец воистину⁸¹ и (52) не бог, потому что у него есть тот, кто его породил и его создал. Итак, воистину один Отец и Бог; он тот, которого никто родил. (5) Он сам породил все и создал. Он не имеет ни начала (ἀρχή), ни конца⁸².

Он не только (οὐ μόνον) не имеет конца (он потому бессмертен, что не рожден), (10) но (ἀλλά) он еще и неколебимый⁸³ в своем вечном существовании и в том, чем

⁷⁵ Ср. у Оригена: «В самом деле, отец не может быть отцом, если у него нет сына...» (quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non sit...: *De princ.* 1.2.10); подробнее об этом обосновании понятия «Отец» с большим собранием примеров см.: Puech, Quispel, 1955, p. 79 сл.

⁷⁶ Сочетание ΟΥΧΑΕΙΣ ΠΙΩΤ, хотя и с неопределенным артиклем, допускает две возможности перевода: «Господь-Отец» (ср.: «Неопр. артикль объясняется тем, что это сказуемое именного предложения, как ниже ΟΥΧΑΕΙΣ ΠΩΩΤ»: Еланская, комм. 4 к с. 51 /рукопись/; ср. след. прим.) и «воистину Отец», т.е. в греческом оригинале за ΟΥΧΑΕΙΣ стояло не сущ. κύριος, а наречие κυρίως «действительно, воистину» или т.п.; подробнее см.: Attridge, 1985, p. 2, 221, комм. ad loc. и Thomassen, 1989, p. 264, комм. ad loc.

⁷⁷ О том, что «нет никого равного» Богу (μηδενὸς ὄντος ἰσοτίμου), см.: Philo, *Quod Deus imm.* 57.

⁷⁸ За ...<Ν>ΩΦΩΙΤ ΠΤΑΨ ΕΝ (= ниже: 52.22) является переводом греч. ἄτρεπτος или ἀναλλοίωτος «неизменный» — эпитет, которые применяли к Богу философы и богословы различных толков, особенно находившиеся под влиянием платонизма; вспомним хотя бы название одного из трактатов Филона ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον, где величайшим нечестьем (ἀσεβημα) считается даже допущение того, что «неизменный (scil. Бог) может меняться» (...τὸν ἄτρεπτον τρέπεσθαι: *Quod Deus imm.* 22); Бог «один, нетленный и неизменный» (...ἓνα καὶ ἀφθαρτον καὶ ἄτρεπτον: *Leg. All.* II.33); ср. у Нумения: «Сущее, вне всякого сомнения, вечно и неизменно» (τὸ ὄν πάντως πάντῃ ἀίδιον τέ ἐστὶ ἄτρεπτον: Fr. 8 /Petty, 18.2/); о том, что Бог неподвижен (ἀκίνητος) и не подвержен изменению (ἀλλοίωσιν), см.: Alc., *Didasc.* 10.7; собрание примеров см.: Williams, 1985, p. 150, прим. 13 и 154; PGL s.v. Ср. также: «Он неизменное благо» (ΟΥΧΑΕΘΟΣ ΠΕ ΑΤΩΙΕ) в *БлЕвг* 72.17 (*NHC* III.3; перевод пассажа см. ниже), что соответствует τὸ ἀναλλοίωτον ἀγαθόν в *Corp. Herm.* XIII.6; «ты один неизменный» (ΠΤΟΚ ΠΕ ΠΑΤΩΙΕ ΝΑΥΔΑΚ): *Тракм* 20 (*CodBr* 2; MacDermot, 262. 11–12) и обозначение Бога как ἄτρεπτος в валентинианском сочинении, отрывок из которого сохранил нам Епифаний (*Pan.* 31.5.1).

⁷⁹ ΟΥΧΑΕΙΣ ΠΩΩΤ «воистину единственный». По поводу ΟΥΧΑΕΙΣ см. выше: прим. 76. Ср. также: Kasser et al., 1973 (ad loc.), с предложением исправить на ΟΥΧΑΕΙΣ ΠΕΙΩΤ(?), т.е. «воистину Отец», как выше в 51.20–21.

⁸⁰ ΑΤΧΠΑΨ (см. также ниже: 52.9, 37 et passim) передает ἀγέ(ν)νητος, которое в других текстах иногда оставалось без перевода; например: *БлЕвг* 71.22 (см. ниже); ΑΓΕΝΗΤΟΣ (*AnIn* 29.18 /*BG* 2/) или ΑΓΕΝΗΤΟΣ (*ПрМур* 127.5–6 /*NHC* II.5/). См. у Филона о том, что недопустимо думать о том, «что Бог или имеет какое-то качество (ποιότητα, см. выше: прим. 53), или что он не один (μὴ ἓνα), или что он не нерожденный (μὴ ἀγέννητον) и нетленный, или что он не неизменный» (μὴ ἄτρεπτον; см. выше: прим. 78) (*Leg. all.* I.51); «нерожденность» Бога постоянно подчеркивается в герметических сочинениях (τὸ δὲ θεῖον <...> οὐ τὸ γέννητον, ἀλλὰ τὸ ἀγέννητον: *Corp. Herm.* II.4 et passim) и т.д.

⁸¹ ΖῆΝ ΟΥΝ ΠΤΑΨΕΙΣ «воистину» — обычное образование наречного выражения (предлог Ζῆ со следующим сущ. с неопред. артиклем ΟΥ-); зд., по всей вероятности, синоним ΟΥΧΑΕΙΣ; см. выше: прим. 76 и 79.

⁸² ΑΤΑΡΧΗ и ΑΤΡΑΝ (= ниже: 52.36) соответствует греч. ἀναρχος и ἀτελεύτητος; ср., например, Orig., *Heracl.* 2, где находим это сочетание; см. выраженное при помощи других грамматических средств (без α-privativum): «Бесконечное <...> не имеет ни начала, ни конца» (ἄπειρον <...> μήτε ἀρχὴν μήτε τελευτὴν ἔχει: Plato, *Parm.* 137D); см. выше: прим. 42.

⁸³ Прилагательное ΑΤΡΙΚΕ передает, очевидно, греч. ἀκλινής «неколебимый» и т.п. — понятие, часто встречающееся в богословской литературе первых веков; ср.: «Бог неколебимый и не подверженный изменению» (ὁ ἀκλινὴς καὶ ἄτρεπτος θεός: Philo, *Conf. Ling.* 96; ср. выше: прим. 78 о понятии ἄτρεπτος); собрание примеров см.: Nock–Festugière, II, p. 214, прим. 51 с указанием на то, что слово «implique à la fois

он является, и в том, в чем он пребывает, и в том, в чем он велик. Ни (οὐδέ) (15) он сам не убавит ничего из своей сути⁸⁴, и (οὐδέ) никто другой не вынудит его когда-либо принять решение⁸⁵, которое бы ему не нравилось, поскольку не было у него (20) того, кто замыслил его становление. Таким образом, он не подвержен изменению, и (οὐδέ) никто другой не сможет взять его из того, в чем он существует, и из того, (25) что он есть, и из того, чем он является⁸⁶, (т.е.)⁸⁷ из его величия⁸⁸, так что невозможно вместить его⁸⁹ и (οὐδέ) невозможно, чтобы кто-то другой изменил его во что-то другое, или (ἢ) сделал бы его меньше, или (ἢ) изменил бы его, (30) или (ἢ) умалил его (потому что /ἐπειδὴ/ это непререкаемая истина)⁹⁰, который является неизменным, не под-

ἀνάπαντις, ἴδρωσις, στάσις» (прим. к *Corp. Herm.* XIII.11). Ср. *TrpHr* 128.27–28 о состоянии тех, кто получил крещение и пребывает «в неколебимости и твердости» (или: «неколебимо и твердо»; 2H OYH-ΠΤΑ(Τ)ΡΙΚΕ ΝΗ OYHΠΤΑΤΚΗ). АТΡΙΚΕ и АТΚΗ являются синонимами (= греч. ἀσάλευτος, ἀκίνητος; см. выше в прим.78 ἀκίνητος у Алкиноя), ср. оставленное без перевода ἀσαλεύτος в *Тракт* 9 (*CodBr* 2; MacDermot, 240.9 et passim); подробно об этих терминах в широком контексте см.: Williams, 1985, p. 8 сл.; Thomassen, 1989, p. 265–266.

⁸⁴ OYΔΕ ΠΤΑQ ΠΝΑQITQ EN ΠΠETQOEI ΠΝΑQ букв. «ни он сам не возьмет себя от того, чем он является»; речь идет о том, что Бог не нуждается в том, чтобы что-то прибавлять к своим качествам или убавлять, одним словом, речь идет о его самодостаточности. Ср. применительно к Богу образованное от того же глагола q наречное сочетание 2H <...> OYHΠIT]ATQI (*TrpHr* 129.11–12) в значении «в неотъемлемости», т.е. «когда от него ничего нельзя убавить».

⁸⁵ АТРЕ(ϸ)ЖΠΕ OYΔAN букв. «чтобы он породил конец»; за словом 2AN стояло, очевидно, греч. τέλος, которое в этом контексте лучше понимать как «решение»; ср. выше в 52.8 АТ2АН в значении «бесконечный».

⁸⁶ Пассаж 52.14 сл. (начиная с «ни он сам не убавит...») находит параллель в герметическом «Асклепии» (см.: Thomassen, 1980, p. 372, прим. 6) (ipse enim in se est et a se est et circum se totus est, plenus atque perfectus, isque sua firma stabilitas est nec alicuius impulsu [nec] loco moveri potest, cum in eo sunt omnia et in omnibus ipse est solus...: *Ascl.* 30; Nock–Festugière, II, p. 338 /18–22/ и 388, прим. 265–267). Весь отрывок 52.10–33, считает Томассен, восходит к тому же источнику (the same source), которым пользовался и автор «Асклепия».

⁸⁷ На смену целому ряду предшествующих предлогов ΔΥΩ «и» здесь приходит предлог ΝΗ с тем же значением («и», «вместе с»); перевожу его как «т.е.», поскольку следующее далее «величие», на мой взгляд, определяет одним словом все предшествующие атрибуты Бога.

⁸⁸ ΝΗΠΤΗΝΟΣ = μέγεθος; см. выше: прим. 58.

⁸⁹ Многозначный глагол q (зд. в прономинальной форме vit=) переводился в этом пассаже по-разному: «grasp» в значении «постигать» (Attridge, 1985, I, p. 195); «déplacer» (Thomassen, 1989, p. 55); «entfernen» (Nagel, 1998, p. 22 = Schenke, 2001, p. 58); «удалить» (Еланская рукопись). Можно заметить, что выше (*TrpHr* 52.23) тот же глагол в форме qIT= ΔΑΔΛ, очевидно, имеет значение «удалять» и т.п. (= ἀφαιρέω: *Scum*, 621b), но для простого q, который среди прочего соответствует таким глаголам, как βασιτάζω или χωρέω, в этом контексте лучше, на мой взгляд, подходит значение «вмещаю» (*Mφ* 19.20; *Ин* 16.12; как, впрочем, и значение «постигаю»); отсюда и вся коптская конструкция ΑΤΠΤΡΟΥΨ VITQ, букв. «(так что) невозможно вместить его», соответствует, по всей видимости, греч. ἀχώρητος, т.е. «невместимый» — эпигет Бога, хорошо известный апофатическому богословию и за пределами гностических текстов; так, уже в «Пастыре» Гермы читаем: «Един Бог <...> вмещающий все, но один невместимый» (εἷς ἐστιν ὁ θεός <...> πάντα χωρὼν, μόνος δὲ ἀχώρητον ὢν: *Man.* I.26.1/); ср. ...τὸν τὰ πάντα χωροῦντα Πατέρα, ἀχώρητον δὲ ὑπάρχοντα (*Iren.*, *Adv. haer.* I.15.5); «...охватывающий (все), он неохватываем <...> будучи невместим» (περιέχων οὐ περιεχόμενος <...> ἀχώρητος ὢν: *Clem.*, *Strom.* II.6.2–3; ср. глагол περιέχω применительно к «Единому» в *Parm.* 138A); также и у Оригена: «Ибо по своей силе (Бог) вмещает все, а сам невместим для понимания никаким творением» (virtute enim sua omnia comprahendit [= ἐμπεριέχει в *Princ.* I.1.8/), et ipse nullius creaturae sensu comprahensus est: *Princ.* IV.4.8); в другом александрийском тексте читаем: «Ибо тот, кто вмещает, выше того, кого вмещают» (*ПСил* 100.3–5 /NHC VII.4/), где различными формами глагола ϷΩΓI передается и χωρὼν, «вмещающий», и χωρητός, «вместимый»; ср. также *Corp. Herm.* IV.11 о том, что ничто «не может вместить монаду» (μηκέτι δυνάμενον τὴν μονάδα χωρῆσαι); см. выше: прим. 23 и 25, а также: Schoedel, 1972.

⁹⁰ Союз ἐπειδὴ свидетельствует, кажется, о том, что помещенная в переводе в скобки фраза является глоссой (переводчика?); о том, что текст, возможно, испорчен, см.: Attridge, 1985, 2, p. 225, прим. ad loc.

верженным изменению, причем эта неизменность⁹¹ облакает его. Он не только тот, которого (35) называют «безначальный» (*-ἀρχή*) и «бесконечный»⁹², потому что он нерожденный и бессмертный⁹³, но (*ἀλλά*) поскольку (*κατά*) (40) он не имеет начала (*ἀρχή*) и не имеет конца (так он существует), то он неприступен⁹⁴ (53) в своем величии, он неисследим⁹⁵ в своей мудрости (*σοφία*), он непостижим⁹⁶ в своей силе (*ἐξουσία*), он (5) немислимый в своей сладости⁹⁷.

Воистину⁹⁸, только он один-единственный благой (*ἀγαθός*) и нерожденный Отец, совершенный (и) без недостатка⁹⁹, тот, кто наполнен всяким своим порождением (10) и всякой добродетелью (*ἀρετή*) и всем надлежащим. И еще есть у него щедрость¹⁰⁰, чтобы стало ясным, что то, чем он владеет, (15) он отдает его, и не могут приступить к нему¹⁰¹, и он не несет никаких потерь из-за того, что он отдает, ведь он богат через то, что дает, и находит он покой в (20) тех (дарах), которые он милостиво подарил.

⁹¹ *εἰς τὴν πατρίδα τὴν πατρὶνὴν*... «который <...> причем эта неизменность...». — *αὐτὸς* и *πατρίδα* являются синонимами со значением «неизменный»; по поводу первого (= *αὐτὸς*) см. выше: прим. 78; *πατρίδα* соответствует, по всей видимости, греч. *ἀναλλοίωτος* (ср. «commonly ass. with *αὐτὸς*»: PGL, s.v. с примерами). Совершенно верно подчеркивает Еланская (рукопись) в грамматическом комментарии к этому пассажиру: поскольку *πατρίδα* означает «неизменяемый», то мы имеем здесь дело с ошибкой переводчика или переписчика; следовало бы *ἰντᾶτῳ* «неизменяемость».

⁹² *οὐαταρχή* <...> *οὐατῶς* = *ἀναρχος* καὶ *ἀτελεύτητος*; см. выше: прим. 33, 82; ср. ниже в прим. 137 *ἀναρχος* (BlEv 75.2–3).

⁹³ Ср.: «Бог неизменяем, потому что он бессмертный» (*ἀναλλοίωτος* δέ, καθότι ἀθάνατός ἐστιν: Theoph., *Autol.* 1.4); ср.: «нетленный (*ἄφθαρτος*) и бессмертный (*ἀθάνατος*) Отец» (*Тракт* 20 /*CodBr* 2/; MacDermot, 262.20–21); «ибо один нерожденный и нетленный Бог, поэтому он и Бог» (*μόνος γὰρ ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος ὁ θεός, καὶ διὰ τοῦτο θεός ἐστι*: Just., *Dial.* 5.5).

⁹⁴ *αὐτῶς* соответствует *ἀπρόσιτος* в том же значении, что и в *ITim* 6.16: *φῶς* <...> *ἀπρόσιτον*, которое в коптском *H3* передается описательной конструкцией *ነἵρῃ λαλῶ ἡσῶς*.

⁹⁵ *αὐτῶς* (см. ниже: 54.20), очевидно, передает *ἀνεξιχνίαστος*; см. ниже: прим. 97 и 136.

⁹⁶ *αὐτῶς* *ἰντᾶτῳ*, очевидно, передает *ἀκατάλεπτος* и является синонимом *ταῖς*; см. выше: *AnIn* 26.2 (*BG* 2) и прим. 67.

⁹⁷ *αὐτῶς* передает или греч. *ἀνεξιχνίαστος* (ср. ниже: прим. 136) или *ἀπερίνοτος* (ср. оставленное без перевода *ἀπειροπότης* в *EvEg* 49.14 /*NHC* III.2/); *ἰντᾶτῳ* передает греч. *γλυκύτης*, что как качество Бога часто встречается не только в валентинианских текстах (Kasser et al., 1973, 314 ad loc.), но и в раннехристианской литературе вообще (см.: PGL, s.v.). Этот перечень характеристик напоминает тот, что находим у Феофила; см. выше: прим. 66.

⁹⁸ *εἰς τὴν πατρίδα* см. выше: прим. 76 и 79.

⁹⁹ По поводу *ἀγαθός* см. выше: прим. 63; *αὐτῶς* — «без недостатка, без изъяна». — Томассен (1989, 268 комм. ad loc.), хотя и переводит: «sans déficience» (57), предполагает за этим словом **ἀπροσδεής*, т.е. «ни в чем не нуждающийся» (ср. выше: прим. 37). Однако здесь автор, возможно, отказывается от традиционной терминологии апофатического богословия, чтобы редким, но вполне прозрачным термином *ἀνυστέρητος* (ср.: Ignat., *Smyrn.* Proem.), т.е. «без *ὕστερημα*» = *αὐτῶς*, подчеркнуть отсутствие «недостатка» (т.е. совершенство) у высшего Бога и противопоставить этому «недостаток» (несовершенство), в котором пребывал Логос (*εἰς τὴν*: 78.5 et passim); отметим, что «недостаток» и «совершенство» часто выступают в антонимической паре.

¹⁰⁰ *ἰντᾶτῳ* — слово ранее не засвидетельствовано, но по форме достаточно прозрачно: речь может идти или об отсутствии «зла» вообще, или об отсутствии «зависти»; см.: Siegert, 1982, S. 10, s.v.: «Übersetzung von *akakia* 'Arglosigkeit'»; Tomassen, 1989, p. 268, считает, что **ἀφθονία* лучше подходит к контексту, отсюда перевод «l'absence d'envie»: 57; Nagel, 1998, S. 22: «das Fehlen jeglichen Bösen»; «lack of any malice» (Attridge, 1985, I, p. 195); дальнейший текст показывает, что речь идет о качестве, которое порусски соответствует «щедрости»; ср., например: «щедрый Господь» (*ἄφθονος γὰρ κύριος*: *Corp. Herm.* V.2). Философско-богословское представление о том, что Бог щедро «дает», при этом не изменяясь и не уменьшаясь в своей силе, со многими примерами описал Доддс (Dodds, 1963, p. 213–214).

¹⁰¹ *εἰς τὴν* *αὐτῶς* передает при помощи других грамматических средств *οὐατῶς*, соответствующее *ἀπρόσιτος*; см. выше: прим. 94.

Но он такого образа и рода и (такого) невероятного величия, что никто другой не существует с ним с самого начала. Нет места (τόπος), (25) в котором он пребывает¹⁰², или из которого он вышел, или в которое он вернется <...>¹⁰³. Но (ἀλλά) как (ὥς) благой (ἀγαθός), без недостатка, совершенный, (54) полный, он сам является Всем¹⁰⁴. Никакое из имен, о которых можно подумать (νοέω), или те, которые произносят, или видят, (5) или понимают, ни одно из них неприменимо к нему, пусть даже (κᾶν) были бы они самыми возвышенными, славными и почетными. Но (ἀλλά) их можно произносить во славу (10) ему и в почет, по (κατά) способности каждого, кто его прославляет.

Что же (δέ) касается его существования, его бытия и его формы, (15) то невозможно уму (νοῦς) постичь (νοέω) его, никакое (οὐδέ) слово не может ему соответствовать, и никакой (οὐδέ) глаз не может его увидеть, и никакое (οὐδέ) тело (σῶμα) не может ухватить его¹⁰⁵ из-за (20) и его неисследимого величия, и его недостижимой глубины (βάθος), и его неизмеримой¹⁰⁶ высоты, и его безграничной ширины¹⁰⁷.

Такова природа (φύσις) нерожденного: (25) не предпринимает он¹⁰⁸ ничего с другими, и не (οὐδέ) соединяется с чем-то, как соединяется то, что имеет предел, но (ἀλλά) его сущность¹⁰⁹ такова, что не имеет он ни лица, (30) ни (οὐδέ) формы

¹⁰² «И только твоя воля (οὐψι) стала тебе местом (τόπος), потому что ничто не может стать для тебя местом, так как ты являешься местом для всех» (*Тракт* 17 /*CodBr.* 2/; MacDermot, 258. 14–15); ср. у Платона о том, что «истинное Всё» (см. выше: прим. 26) «не нуждается в месте и не находится ни в чем» (οὐ ζητεῖ τόπον, οὐδ' ὅλως ἐν τινι: *Enn.* VI.4.2; ср. οὐκ ἐν τόπῳ: *ibid.* VI.9.3).

¹⁰³ О пропущенном пассаже <...> (53.27–39) см. в моей работе «Другое благовестие» II», которая в ближайшее время будет сдана в печать.

¹⁰⁴ О термине ΠΤΗΥΩ см. выше: прим. 26.

¹⁰⁵ Т.е. он недоступен для восприятия телесными органами чувств; сочетание ΟΥΔΕ ΜΗ ΣΩΜΑ ΝΑΩ ΑΝΑΡΤΕ ΠΝΑΩ передает ἀναφής, «неосозаемый»; этот эпитет применительно к занебесной области использовал уже Платон (*Phaedr* 247C); ср.: Бог «невидим и неосозаем» (ἀόρατός τε καὶ ἀνεφής: Tat., *Orat.* 4); см. также выше у Григория: прим. 17; ср. также прим. 30.

¹⁰⁶ ΑΥΠΤ= ὀμέτρητος — см. выше: прим. 45; ср.: «неизмеримая Глубина» (ΠΝΑΘΟΣ ΠΑΜΕΤΡΗΤΟΣ) как синоним Отца: *Тракт* 5 (*CodBr* 2; MacDermot, 232. 19–20).

¹⁰⁷ ΟΥΨΙ= *Nagel* (Nagel, 1998, S. 23, прим. 19) верно отметил, что речь идет здесь не о «воле» Бога (οὐψι/οὐψις), как, например, Attridge, 1985, I, p. 197: «illimitable will» (хотя и с замечанием, что могло иметься в виду слово с пространственным значением: *ibid.*, 2, p. 231 ad loc.) или Thomassen, 1989, p. 59: «volonté», а о «ширине» и т.п.: ΟΥΨΙ= новая форма от ΟΥΨΙ со значением «cleft, gap» (Crum, 501b). То, что в тексте речь шла о «глубине, высоте и ширине», на мой взгляд, надежно подтверждает цитата из Ириней: profundum et longitudinem et altitudinem (см. выше: прим. 10); ср. также слова Нумения о материи (ὕλη), которая имеет «безграничную и бесконечную глубину, ширину и длину» (βάθος καὶ πλάτος καὶ μήκος ἀόριστος καὶ ἀνήνυτος: Fr. 3 /Petty, 6.11–12/). Таким образом, мы, скорее всего, имеем дело с расхожим сочетанием пространственных понятий, и нет никакой необходимости думать, вслед за Кремером, что в пассаже *Ефес* 3.18, где речь идет о «ширине, длине, высоте и глубине» (τὸ πλάτος καὶ μήκος καὶ ὕψος καὶ βάθος), Павел опирался «auf eine — wahrscheinlich vorchristliche — gnostische Lehre» (Krämer, 1967, S. 246–247).

¹⁰⁸ Поскольку субъектом все время выступает «Бог», а не «природа Бога», то Томассен предложил исправить (как описку под пером переписчика) подлежащее с ж.р. (с, т.е. φύσις) на м.р. (ц, т.е. Бог).

¹⁰⁹ Субстантивированное ΠΠΤΕΩ ΔΡΕΤΩ имеет значение στάσις и т.п., т.е. «состояние», но, скорее всего, за этим сочетанием скрывается «сущность» (Томассен предположил, что в оригинале могло стоять ὑπόστασις: Tomassen 1989, p. 273, ad loc.). Выше автор говорил: «...нет никакой сущности (οὐσία) внутри него, из которой он порождает то, что порождает» (*TpexTp* 53.34–35); за выражением «внутри (Бога) нет никакой сущности» стоит (затемненное коптским переводом) среднеплатоническое (восходящее к Платону: *Rep.* 509B) представление о том, что Бог — «за пределами сущности» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) или «не имеющий сущности» (ἀνούσιος); о том, что «Бог не причастен сущности» (οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ θεός), см.: Orig., *Cels.* VI.64; ср.: Бог «является бессущностной (ΠΠΤΑΤΟΥΣΙΑ) сущностью (οὐσία)» (*Аллог* 47.33–35 /*NHC* XI.3/); «ты один бессущностный (ἀνούσιος)» (*Тракт* 17 /*Cod. Br.* 2/).

(σχῆμα), т.е. того, что понимают через чувства (αἴσθησις)¹¹⁰, и от этого (и называют его) «непостижимый». Если (же) он непостижимый, то из этого следует, что

(35) он непознаваем¹¹¹, потому что он не постижим (νοέω) никакой мыслью, никем не видим,

не выразим никаким словом,

его не может коснуться рука,

(40) только он один знает себя¹¹², какой (55) он есть: и свой вид, и свое величие, и свою полноту, — и так как он может постигать (νοέω) себя, чтобы увидеть себя, чтобы дать себе имя, (5) чтобы понять себя, то он есть ум (νοῦς) для себя самого, око для самого себя, уста для себя самого, форма (ФОРМН = лат. forma) для себя самого; он тот (10), кто постигает (νοέω) себя¹¹³, кто видит себя, кто говорит, кто понимает, (одним словом), он — не постижимый (умом) (-νοέω)¹¹⁴, невыразимый¹¹⁵, неместимый¹¹⁶, не подверженный изменению, (15) он — пища (τροφή)¹¹⁷, отрада, истина (ἀλήθεια)¹¹⁸, радость, покой.

То, что он постигает умом (νοέω), то, что он видит, то, что он говорит, то, что у него есть (20) как мысль, превышает всякую мудрость (σοφία), выше всякого ума (νοῦς) и выше всякой славы, выше и всякой красоты¹¹⁹, и (25) всякой сладости, и всякого величия, и всякой глубины (βάθος), и всякой высоты¹²⁰.

¹¹⁰ О том, что «единое» (Бог) не имеет «формы», см. уже Plato, *Parm.* 137D: ἄνευ σχήματος (ср. *Phaedr.* 247C); Just., *Dial.* 4.1 со ссылкой на Платона: истинно Сущее «не имеет ни цвета, ни формы, ни величин» (οὐ χρομα ἔχον, οὐ σχῆμα, οὐ μέγεθος); Мах. Туг., *Orat.* 11/83–86/: У Бога нет «ни величины, ни цвета, ни формы, ни чего-то другого, причастного материи» (μήτε μέγεθος μήτε χρομα μήτε σχῆμα μήτε ἄλλο τι ὅλης πάθος); ср.: τὸ ἀσημάτιστον (*Corp. Herm.* XIII.6); «не причастен Бог форме» (οὐ <...> μετέχει σχήματος ὁ θεός; Orig., *Cels.* VI.64); также и Плотин говорит о том, что Единое не понять в категориях «величины, формы или объема» (ἢ μέγεθος ἢ σχῆμα ἢ ὄγκον), т.е. при помощи чувственного восприятия (αἰσθησεως); Plot. *Enn.* VI.9.3; «Сущее (τὸ ὄν) — ἄμορφον»: ibid.; Единое «не имеет формы» (οὐδὲ σχῆμα: V.5.11). См. также: Бог «без характерных (черт) и без формы» (ἀτχαρακτὴρ ἀγῶ ἀτσχιννα): *Тракт 7 (CodBr 2; MacDermot, 237.11)*, где первое слово, очевидно, передает редкое греч. ἀχαρακτήριστος (нет в Liddell & Scott; см.: Lampe, s.v.); ср. ниже: forma в 55.9.

¹¹¹ ἀτσοῦωινῳ — за этим выражением стояло греч. ἄγνωστος (ср.: *Деян* 17.23); ср. ἄγνωστος в коптском *Тракт 20 /CodBr 2; MacDermot, 262. 11–18*), где примечателен длинный перечень апофатических характеристик Бога, оставленных, как правило, без перевода: «Ты один неизменный (ἀτψιβε; см. выше: прим. 78), ты один беспредельный (ἀπέραντος), ты один неместимый (ἀχώρητος), ты один нерожденный (ἀγέννητος), и саморожденный (αὐτογενής), и самоотец (αὐτοπάτωρ), ты один неколебимый (ἀσάλευτος) и непознаваемый (ἄγνωστος)»; в другом месте того же трактата, также после серии апофатических определений читаем: «...ты один непознаваем (ἀτσοῦωινῳ), ты тот, кого каждый ищет, и не нашли они тебя, потому что никто не может познать тебя без твоей воли» (ibid. 17 /258.10–11/).

¹¹² Тема «Бог известен только себе самому» хорошо известна платонической традиции; см., например, *Corp. Herm.* XIII.6, где в перечне апофатических характеристик Бога есть и «постижим только себе самому» (...τὸ αὐτῷ καταληπτόν); ср. выше: прим. 56 и след. прим.

¹¹³ Ср.: Бог «постоянно постигает себя самого и свои мысли» (ἐαυτὸν ἀν οὖν καὶ τὰ ἐαυτοῦ νοήματα ἀεὶ νοοίη; Alc., *Didasc.* 10.3); ср. пред. прим., выше: прим. 56 и ниже: прим. 135.

¹¹⁴ За конструкцией πιατῆρ οἰ πῖνας стояло, очевидно, ἀ(περ)νόητος, что в валентинианском *ЕвИстм* 17.8 (*NHC I.3*) передано коптским эквивалентом ἀτνεεγε арац. О термине ἀπερινόητος см. выше: прим. 5, 11, 66, 99.

¹¹⁵ ἀτψεχεε арац = ἄρητος — см. выше: прим. 46.

¹¹⁶ За формой ἀτψαπῳ (= *ЕвИстм* 17.7–8 /*NHC I.3*/ также об Отце) может скрываться ἀχώρητος (Crum, 576a) или οὐ περιεχόμενος; ср. выше: прим. 89. Ср.: Бог «невместим» (ἀχώρητος), но сам вмещает (χωρέω) все» (*Тракт 22 /CodBr 2; 276.17–19*); также и «Проповедь Петра»: «невместимый, который вмещает все» (ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ; Clem., *Strom.* VI.39.3); ср. также выше, в прим. 12 ἀχώρητος (Iren., *Adv. haer.* I.1.1).

¹¹⁷ Нет нужды исправлять на τροφή, «нега» и т.п., как делали первые издатели.

¹¹⁸ Ср.: «Он истина, потому что является началом всякой истины» (ἀλήθεια δέ, διότι πάσης ἀληθείας ἀρχὴ ὑπάρχει; Alc., *Didasc.* 10.3).

¹¹⁹ сдеее передает греч. τὸ κάλλος, τὸ καλόν. О том, что «чистейший Ум» (= Бог) превосходит «саму красоту» (κρείττων ἢ <...> αὐτὸ τὸ καλόν), см.: Philo, *Opif. mund.* 8 (полную цитату см. выше: прим. 5); ср.: «первый Ум (= Бог) самый прекрасный» (ὁ πρῶτος νοῦς κάλλιστος; Alc., *Didasc.* 10.3).

¹²⁰ О «величии», «глубине» и «высоте» см. подробнее выше: прим. 10 и 107.

Итак, он — это тот, кто непознаваем в своей природе, кому принадлежат все величия, о которых (30) я сказал ранее, (и) если он пожелает дать знание по своей великой милости, чтобы его познали, то он может (ικανός) (сделать это), есть у него (для этого) сила, (35) которая есть его воля. Теперь же (δέ) он содержит себя в молчании¹²¹, он, который велик и является причиной порождения всего¹²² для того, чтобы они (40) существовали вовеки.

(56) Воистину он сам себя рождает невыразимым, являясь самородным¹²³, постигая (νοέω) себя и зная, каким образом он существует...

«Блаженный Евгност» (71.13 сл. /NHC III.3/)¹²⁴

Сущий¹²⁵ — он невыразим¹²⁶. (15) Ни одно начало (ἀρχή) не познало его, ни одна власть (ἐξουσία), ни подданство (ὑποταγή)¹²⁷, никакая природа (φύσις)¹²⁸ от создания (καταβολή) мира (κόσμος) (не познали его), кроме (εἰμήτι) него самого.

¹²¹ 2Π ΟΥΝΠΤΚΑΡΩС — см. выше: прим. 69.

¹²² ΛΑΕΙΣΕ передает греч. αἰτία, τὸ αἴτιον. Уже Платон говорил, что «творящее» (scil. Творец) и «причина» — это одно и то же (τὸ <...> ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον ὁρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἐν: *Philb.* 26E); о Боге как о «высочайшей и первой причине» (τὸ ἀνωτάτω καὶ πρεσβύτατον αἴτιον), которая является «творцом и Отцом всего» (τῷ ποιητῇ καὶ πατρὶ τῶν ὅλων), см.: *Philo, Virt.* 34 (ср.: *Clem., Strom.* II.78.2); «он Отец, являющийся причиной всего» (πατὴρ δέ ἐστι τῷ αἴτιος εἶναι πάντων: *Alc., Didasc.* 10.3); «ибо он является причиной и жизни, и ума, и бытия» (ζωῆς γὰρ αἴτιος καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι: *Plot., Enn.* I.6.7); ср.: (ὁ θεός) ὦν δέ καὶ τοῦ εἶναι τούτοις αἴτιος καὶ πᾶσι καὶ ἐνὶ ἐκάστῳ τῶν ὄντων πάντων (*Corp. Herm.* II.12).

¹²³ Ср. *Тракт 7 (CodBr 2; MacDermot, 237.12)*: «...самородный, который породил себя самого» (...ἀυτογενής παῖς ἐνταξζποϛ μνιν μνοϛ).

¹²⁴ В сочинении можно найти представления и образы, которые принадлежат разным ветвям гностицизма (валентинианство, василидианство, мифологический гностицизм), и оно являет нам наглядный пример того, что строгая классификация целого ряда гностических текстов едва ли возможна. Две версии этого сочинения, хотя, кажется, и сделанные разными переводчиками, облегчают задачу понимания текста там, где в одном из них оказывается лакуна. Перевод следует версии *NHC III.3*, но версия *NHC V.1*, как и обе версии *ПремИХ* (*NHC III* и *BG 3*), постоянно привлекались для сравнения. Вопрос о том, был ли первичным текст *БлЕвг*, затем подвергшийся христианизации, в результате которой возникла *ПремИХ*, или первичным была *ПремИХ*, которая, будучи дехристианизированной, превратилась в *БлЕвг*, после работы Мартина Краузе (*Krause, 1964*) был, кажется, окончательно решен в пользу приоритета *БлЕвг*; ср., однако: *Khosroyev, 1999*, где я высказываюсь в пользу одного и того же автора; там же можно найти и историю вопроса. Утерянный греческий оригинал можно датировать лишь приблизительно: по всей видимости, 2-я половина II в. Перевод сделан по изданию: *Parrott, 1991*, с учетом: *Trakatelis, 1991* (коптский текст с обратным переводом на греческий).

¹²⁵ Конструкция πετψοοп, букв. «тот, который существует», передает греч. прич. наст. вр.: ὁ ὦν (*LXX: Исх* 3.14), т.е. «существующий, сущий»; см.: «Первый Отец, сущий в себе самом» (πψορп нешот етψοοп ραρρароϛ): *Тракт 5 (CodBr 2; MacDermot, 232.26–27)*, «сущий воистину» (етψοοп онтωс /δυνтωс/ нане): *ibid.* 7 (237.14).

¹²⁶ ατψαхе ероϛ — см. выше: прим. 46.

¹²⁷ В версии *NHC V.2.11* сказано яснее с употреблением ожидаемого мн.ч.: «ни начала, ни власти, ни подчиненные» (ρεναρχн нп ρенεζουσία ουτε нн еттψ[ω]); ср. след. прим.

¹²⁸ Хотя сочетание «начала и власти» часто встречается в языке апостола Павла (см., например, *Ефес* 3.10: ...ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) и, конечно, автор это знал, более интересную параллель этому высказыванию находим в валентинианском сочинении у Елифания. В нем неизвестный автор так начинает свое обращение к читателям: «Я напоминаю вам о не имеющих имени, невыразимых и небесных таинствах, которые не могут быть поняты ни началами, ни властями, ни подчиненными, ни всяким прочим...» (ἀνωνομάστων ἐγὼ καὶ ἀρρήτων καὶ ὑπερουρανίων μνεῖαν ποιοῦμαι μυστηρίων πρὸς ὑμᾶς, οὔτε ἀρχαῖς οὔτε ἐξουσίαις οὔτε ὑποταγαῖς οὔτε πάσῃ συγχύσει περνοθηῖναι δυναμένων...: *Pan.* 31.5.2). Столь тесное сходство позволяет думать, что и греческий текст, и *БлЕвг* передают один и тот же пассаж. И действительно, в обоих текстах подчеркивается, что «занебесные таинства» не могут быть поняты «поднебесными» (τοῖς ἐπουρανίοις) силами; перечень всех тех, кто не может их понять, совпадает с перечнем в *БлЕвг* (за исключением φύσις; можно, однако, предположить, что мало понятное переводчику σύγχυσις превратилось в φύσις; ср. φύσις ннн и πάσῃ συγχύσει); более того, добавленное к этому перечню сочетание «и никакая сила» (οὔτε ἡπекон: *BG* 83.9–10) позволяет думать, что либо греческий текст, с которого делался перевод, был уже испорчен (вместо прич. с отрицанием δυναμένων здесь уже читалось сущ. с отрицанием δύναμι), либо переводчик не до конца понял оригинал; как и в нашем тексте, высший Бог определяется как «невыразимый» (ατψαхе ероϛ = ἄρητος).

Ибо (γάρ) он — бессмертный (ἄθάνατος) и вечный, (20) не имеющий рождения. Ибо (γάρ) всякий, кто имеет рождение, погибнет.

Он нерожденный (ἀγέννητος), не имеющий начала (ἀρχή). Ибо (γάρ) всякий, кто имеет начало (ἀρχή), имеет и конец.

Никто не начальствует (ἄρχω) (72) над ним.

Он не имеет имени¹²⁹. Ибо (γάρ) тот, у кого есть имя, является творением другого, — (одним словом), его нельзя назвать по имени.

Он не имеет облика (μορφή) человека. Ибо (γάρ) тот, кто имеет (5) облик (μορφή) человека, является творением другого.

Он имеет свой собственный вид (ιδέα) — не как вид (ιδέα), который мы получили или (ἢ) который мы видели, но (ἀλλά) необычный вид (ιδέα), (10) который намного превосходит все прочие и лучше всех¹³⁰: он¹³¹ смотрит во все стороны и видит себя через себя самого.

Он беспределен¹³², он непостижим¹³³. (15) Он один пребывает нетленным (ἄφθαρτος) (и) не подобен (никому).

Он неизменное благо (ἄγαθός), он без недостатка¹³⁴.

Он пребывает (вечно), он блаженный (μακάριος).

Он непостижим (умом) (-νοέω), (20) (но) сам постигает (νοέω) себя самого¹³⁵.

Он не поддается измерению и не поддается исследованию¹³⁶.

Он совершенный (τέλειος), не имеющий в себе недостатка.

(73) Он блаженный (μακάριος), нетленный ((ἄφθαρτος).

Его называют 'Отец Всего'. <...>

(74) (20) Основа (ἀρχή) знания¹³⁷ состоит в следующем: справедливо (κατὰ ἀληθείαν) назвали Господа Всего не Отцом, а (ἀλλά) Праотцом (προπάτωρ). Ибо (γάρ) отец является началом (ἀρχή) (75) того, что появляется. А (γάρ) этот — безначальный (ἄναρχος) Праотец (προπάτωρ)¹³⁸. Он видит себя в себе самом, как в (5) зеркале, являясь в своем отражении¹³⁹ и как Самоотец (αὐτοπάτωρ), т.е. Самородитель (αὐτο-

¹²⁹ ΠΝΠΤΤΑϞ ΡΑΝ (ср.: ΑΤΧΩ ΠΠΕϞΡΑΝ в *АпИн* 24.2) = ἀωνόμαστος; см. выше: прим. 47.

¹³⁰ В сочетании ΕΣΣΑΤΠ ΕΠΠΤΗΡϞ (букв. «отборнее, чем ΠΠΤΗΡϞ») последний член, вероятно, следует понимать как «лучше всех», принадлежащих Плероме (πн- артикль мн.ч.); ср. ΕΣΣΟΤΠ ΕΠΠΗΡϞ (т.е. ед.ч.) в *ПремИХ* 95.5 (*ННС* III.4); о ΓΠΠΗΡϞ см. выше: прим. 26.

¹³¹ Это «он» относится здесь к «виду», поскольку ιδέα ж.р., то и подлежащее стоит в ж.р. (Ε:СНАϞ...). В параллельном тексте *BG* 85.3 сл. «он» также относится к «виду»: подлежащее стоит в м.р. (Ε:ϞΕΙΩΡ2...), поскольку копт. Ε:ННΕ (в этой версии эквивалент ιδέα) сущ. м.р.

¹³² ΑΤΑΡΗΧϞ — в версии *BG* 85.9 оставлено греч. ἀτέραντος и к нему добавлено «нетленен». Ср. выше: прим. 42 о сочетании ΑΤϞΤΩϞ ΕΡΟϞ.

¹³³ ΑΤΤΑ2ΟϞ = ἀκατάλητος; см. выше: прим. 67.

¹³⁴ Об эпитете ΑΤΩΙΒΕ, «неизменный», см. выше: прим. 78. ΑΤΩΩΩΤ = ΑΤΩΤΑ, «без недостатка», ωТА см. выше: прим. 99.

¹³⁵ ΑΤНОЕΙ ΠНОϞ <...> ϞНОЕΙ ΠНОϞ ΠМН ΠНОϞ, «непостижимый, он постигает сам себя»; см. выше: прим. 56, 112, 113.

¹³⁶ Сочетание ΑΤΧΙ ΔΕΧΠ ΠСΩϞ, засвидетельствованное только здесь и в параллельном тексте *ПремИХ* 95.14–15 (*ННС* III. 4), *BG* 86.1 передает в форме ΑΤΧΙ ΤΑΔСΕ ΠСΩϞ, что позволяет видеть здесь греч. слово ἀνεξιχνίαστος (*Римл* 11.33), которое в бохайрском переводе передано как ΑΤΒΓΑΤСΙ ΠСΩϞ. Слово ἀνεξιχνίαστος (передаваемое в русском *СП* как «неисследимый») использует Ириней, когда описывает хитросплетения валентинианской мифологии (*Adv. haer.* I.1.2), но полностью строку нашего текста можно найти в *Od.* 12.6 (LXX): ἀμέτρητόν τε καὶ ἀνεξιχνίαστον τὸ ἔλεος...; ср. выше: прим. 44 о διακρίνω и ἀδιάκριτος.

¹³⁷ Вместо ΟΥΑΡΧΗ ΠСООϞН в другой версии читаем: [ΟΥΑΡΧΗ] ΠϞΓНΩСΙС (*БлЕвг* 4.7–8 /*ННС* V.1/).

¹³⁸ По поводу ἄναρχος см. выше: прим. 33, 82. Ср.: «Праотец (πρωπάτωρ), из которого или от которого произошли все праотцы, <...> Всеотец (παντοπάτωρ) и Самоотец (αὐτοπάτωρ), в котором находятся все отцовства (πντῆστωρ)» (*Тракт 2 /CodBr 2/*; MacDermot, 228.18–22).

¹³⁹ Сущ. Ε:ННΕ понимаю зд. в значении «отражение» (в зеркале); ср. Ε:ΔΕΑ (ιδέα) (*БлЕвг* 4.17 /*ННС* V.1/) в том же значении. В изрядно разрушенном греч. папирусном фрагменте *ПремИХ* (Р. Оху. 1081) первый

γενέτωρ), и как смотрящий в лицо (ἀντωπός) — ведь (ἐπεὶ) он действительно смотрит на себя (ἀντωπέομαι) — предсуществующего (προών), нерожденного (ἀγέννητος)...

Итак, вот перечень основных терминов платонического отрицательного богословия, которыми пользовались (в утерянных ныне греческих оригиналах) гностики разных толков (см. выше: прим. 18, 70, 124) для передачи своего богословия, имея, очевидно, под руками какие-то «учебники» или т.п. (см. выше: прим. 16), из которых они и черпали весь этот набор понятий: ατταζοϣ, ατεμαζτε πμαϣ = ἀκατάληπτος; ατ(ρ)νοε̅ πμοϣ = ἀ(περι)νόητος; αтнаϣ, αζορατον = ὁράτος; ατωαχε̅ εροϣ (ατωεχε̅ араϣ) = ὄρητος; ατхω̅ ππεϣραν, нпттαϣ ρан = ἄνω νόμαστος, ἀκατανόμαστος; ατхпоϣ (ατхπαϣ) = ἀγέ(ν)νητος; αтрике̅ = ἀκλινής, αткин = ἀκίνητος; ατωиве̅ = ἄρεπτος; ατωит̅, аметриhton = ἀμέτρητος; ατωап̅, ахωрнтос = ἀχώρητος; атархн, анархос = ἄναρχος, атзае̅ = ἀτελεύτητος; атс-ωма, асωматос = ἀσώματος; атарнх̅, аперантос = ἀπέραντος; ат†тωω̅ εроϣ = ἄπερος, ἀ(περι)όριστος; чр̅ хриа̅ п̅лааϣ̅ ан, «не нуждающийся ни в чем» = ἀνευδεής, ἀνεπιδεής, ἀπροσδεής...

Сокращения

Серийные издания

BCNH — Bibliothèque copte de Nag Hammadi
HTR — Harvard Theological Review
NH(M)S — Nag Hammadi (and Manichaean) Studies
PTT — Platonic Texts and Translations
VC — Vigiliae Christianae

Гностические тексты

Аллог — «Аллоген» (NHC XI.3)
АпИн — «Апокриф Иоанна» (NHC II.1; IV.1 и III.1; BG 2)
АпокАдам — «Апокалипсис Адама» (NHC V.5)
БлЕвг — «Блаженный Евгност» (NHC III.3; V.1)
ЕвЕг — «Евангелие египтян(ам)» (NHC III. 2; IV.2)
ЕвИст — «Евангелие истины» (NHC I.3)
Зостр — «Зостриан» (NHC VIII.1)
ПремИХ — «Премудрость Иисуса Христа» (NHC III.4; BG 3)
ПрМир — «Происхождение мира» (NHC II.5)
ПСил — «Поучения Силуана» (VII.4)
Тракт — «Трактат без названия» (CodBr 2)
BG — Codex Berolinensis (Gnosticus) 8502
CodBr — Codex Brucianus
NHC — Nag Hammadi codices

Сокращения для сочинений классических и христианских авторов можно найти в словарях: A Greek-English Lexicon. Comp. by H.G. Liddell & R. Scott. Rev. et augm. by H.S. Jones <...>. With a revised suppl. Oxf., Clarendon Press, 1996 и Lampe. 1961 (см.: список литературы).

издатель, не зная еще коптского текста, прочитал в одном месте оц[...], в другом юф.јма, как раз там, где в коптском стоит єннє (Hunt, 1911, 16–19, текст на с. 18); єннє соответствует целому ряду греч. понятий: ομοῖωμα, ομοῖωσις, εἶδος (Crum, 80b). Подобное утверждение находим и в АпИн 27.1–4 (BG 2): «Он постигает мыслью (νοεῶ) свой собственный образ (εἰκών), видя его в чистой (καθαρόν) воде Света, которая его окружает»; в другой версии (7.9–11 /NHC III.1/) вместо греч. νοεῶ употреблен глагол наϣ̅, т.е. «видит».

Список литературы

- Лосский В.Н.* Догматическое богословие // Богословские труды. Сб. 8. М., 1972. С. 129–183.
- Хосроев А.Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II,6; VI,3; VII,4; IX,3). М., 1991.
- Хосроев А.Л.* К толкованию некоторых понятий в так называемом «Трехчастном трактате» (Nag Hammadi Codex I.5: 109.21–110.22) // Письменные памятники Востока. 2012. 2(17). С. 75–95.
- Хосроев А.Л.* «Евангелие Иуды». Введение, перевод, комментарий. СПб., 2014.
- Andresen C.* Justin und der mittlere Platonismus // ZNtW. 1952–1953. Bd. 44. S. 157–195.
- Armstrong A.H.* Gnosis and Greek Philosophy // Gnosis. Festschrift für Hans Jonas / Hrsg. von B. Aland et al. Göttingen, 1978. P. 87–124.
- Attridge H.W.* Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Vol. 1: Introductions, Texts, Translations, Indices. Vol. 2: Notes. Contributors: H.W. Attridge, E.H. Pagels [et al.] / Ed. H.W. Attridge. Leiden: Brill, 1985 (NHS, 22, 23).
- Bauer W.* Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von W. Bauer. 6., völlig neu bearb. / Auflage hrsg. von K. Aland und B. Aland. B.–N. Y., 1988.
- Böhlig A., Wisse Fr.* Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi: A. Böhlig, Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi, 9–53; Fr. Wisse, Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik, 55–86. Wiesbaden: Harrassowitz, 1975 (GOri. VI. Reihe: Hellenistica, 2).
- Burkitt F.C.* Burkitt, Church and Gnosis. A Study of Christian Thought and Speculation in the Second Century. Cambridge, 1932.
- Crum W.E.* A Coptic Dictionary. Oxf., 1939.
- Dillon J.* The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220. N. Y., 1977.
- Dillon J.* Alcinous. Handbook of Platonism / Translated with an Introduction and Commentary by J. Dillon. Oxf., 1995.
- Dillon J.* Philosophy // Cambridge Ancient History. Vol. XI. The High Empire, A.D. 70–192 / Ed. by A.K. Bowman et al. Cambridge, 2000 (2nd ed.). P. 922–942.
- Dodd C.H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1978.
- Dodds.* Proclus. The Elements of Theology / A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E.R. Dodds. Oxf., 1963 (2nd ed.).
- Dörrie H.* et al. Der Platonismus in der Antike. Grundlagen–System–Entwicklung. Bd 7. 1: Die philosophische Lehre des Platonismus. Theologia Platonica. Stuttgart–Badd Cannstatt, 2008.
- Festugière A.-J.* La Révélation d'Hermès Trismégiste. Vol. 4: Le dieu inconnu et la gnose. P., 1954.
- Fredouille J.-C.* Points de vue gnostique sur la religion et la philosophie païennes // Revue des études augustinienes. 1980. 26. P. 207–213.
- Greer R.* The Dog and the Mushrooms. Irenaeus View of the Valentinians Assessed // Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the Intern. Conf. on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978 / Ed. by B. Layton. Vol. 1: The School of Valentinus. Leiden: Brill, 1980. P. 146–171.
- Hancock C.L.* Negative Theology in Gnosticism and Neoplatonism // Neoplatonism and Gnosticism / Ed. by R.T. Wallis and J. Bregman. Albany: State Univ. of N. Y. Press, 1992 (Studies in Neoplatonism, 6). P. 167–186.
- Hedrick Ch.W.* Nag Hammadi Codices XI, XII and XIII. Contributors: E.H. Pagels, J.M. Robinson, Ch.W. Hedrick et al. Leiden et al.: Brill, 1990 (NHS, 28).
- Heil.* Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / Hrsg. Von G. Heil u. A.M. Ritter. B.–N. Y.: Walter de Gruyter, 1991 (Patristische Texte und Studien, 36).
- Jufresa M.* Basilides, a Path to Plotinus // Vigiliae Christianae. 1981. 35. P. 1–15.
- Kasser et al.* Tractatus Tripartitus. Pars I: De supernis (p. 51–104). Bern, 1973. Pars II: De creatione hominis; pars III: De generibus tribus (p. 104–140). Bern, 1975.

- Khosroyev A.* Der Eugnostosbrief (NHC III,3) und die Sophia Jesu Christi (NHC III, 4) // Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Intern. Koptologenkongresses Münster, 20–26. Juli 1996. Bd 2 / Hrsg. von S. Emmel et al. Wiesbaden, 1999. S. 495–506.
- Krämer H.J.* Der Ursprung der Geistesmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. 2. Aufl. Amsterdam: B.R. Grüner, 1967.
- Krause M.* Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi // Mullus. Festschrift Theodor Klauser. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1964. (JAC, Ergänzungsband 1). S. 215–223.
- Lampe A.* Patristic Greek Lexicon / Ed. by G.W.H. Lampe. Oxf., 1961.
- Lilla S.R.C.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxf., 1971.
- MacDermot.* The Books of Jeu and Untitled Text in the Bruce Codex / Text Edited by C. Schmidt. Translation and Notes by V. MacDermot. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 13).
- Mortley R.* Apuleius and Platonic Theology // The American Journal of Philology. 1972. Vol. 92. No 4. P. 584–590.
- Nagel.* Der Tractatus Tripartitus aus Nag Hammadi Codex I (Codex Jung). Neu übersetzt von P. Nagel. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 1).
- Nock-Festugière.* Corpus Hermeticum. T. I–IV / Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.J. Festugière. 6-me édition. P., 1983 (1-ère ed. 1946).
- Norden E.* Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formen-Geschichte religiöser Rede. Lpz.-B., 1913.
- Parrott.* Nag Hammadi Codices III, 3–4 and V, 1 with Pap. Berol. 8502, 3 and Pap. Oxy 1081: Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ / Ed. by D.M. Parrott. Leiden et al.: Brill, 1991 (NHS, 27).
- Puech H.-Ch., G. Quispel.* Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung // Vigiliae Christianae. 1955. Vol. 9. P. 65–102.
- Schenke H.-M.* Tractatus Tripartitus (NHC I,5) // NHD. Bd 1. P. 53–93.
- Schmidt C.* Irenäus und seine Quelle in *adv. haer.* I.29 // Philotesia. Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht / Hrsg. von A.v. Harnack et. al. B., 1907. S. 317–336.
- Schoedel W.R.* “Topological” Theology and Some Monistic Tendencies in Gnosticism // Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig / Ed. by M. Krause. Leiden: Brill, 1972 (NHS, 3). P. 88–108.
- Siebert E.* Nag-Hammadi-Register. Angefertigt von F. Siebert. Einführung von A. Böhlig. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1982 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 26).
- Thomassen.* Le Traité Tripartite (NH I, 5) / Texte établi, introduit et commenté par E. Thomassen. Traduit par L. Painchaud et E. Thomassen. Québec, 1989 (BCNH. Section «Textes», 19).
- Trakatelis D.* The Transcendent God of Eugnostos. Brookline (Mass.), Holy: Cross Orthodox Press, 1991.
- Waldstein-Wisse.* The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV.1 with BG 8502, 2 / Ed. by M. Waldstein and Fr. Wisse. Leiden et al.: Brill, 1995 (NHS, 33).
- Williams M.A.* The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity. Leiden: Brill, 1985 (NHS, 29).
- Wire A.C.* Introduction // *Hedrick Ch.W.* (ed.). Nag Hammadi Codices XI, XII and XIII. Contributors: E.H. Pagels, J.M. Robinson, Ch.W. Hedrick et al. Leiden et al.: Brill, 1990 (NHS, 28). P. 173–191.
- Wolfson H.A.* Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides // Harvard Theological Review. 1957. 50. P. 145–156.

Summary

A.L. Khosroyev

Some More Reflections on the Apophatic Theology of Gnostics

The author demonstrates with many examples from Platonic and Gnostic texts of the second and third centuries that the Gnostics were the first in the Christian world who promoted the *apophatic* (or negative) theology by interpreting the Platonic idea of the transcendent godhead in their own way.

Л.В. Горяева

Две рукописи «Повести о раджах Пасея» (к истории текста)

«Повесть о раджах Пасея» (XV в.) — самая ранняя малайская хроника (и возможно, самое раннее из написанных по-малайски сочинений), которая повествует об истории северосуматранского княжества Самудра-Пасей и охватывает события с середины XIII до середины XIV в. Хроника сохранилась лишь в двух рукописях, хранящихся ныне в Британской библиотеке и собрании Королевского Азиатского общества (Лондон). В статье анализируются существующие версии истории текста хроники и предложен ряд дополнений и корректив к ним.

Ключевые слова: малайская хроника, Пасей, рукописи, колофон, Маджапахит, Суматра, Центральная Ява.

Хронику «Повесть о раджах Пасея» (*Hikayat Raja Pasai*) традиционно относят к наиболее ранним образцам малайской нарративной прозы. В основе ее сюжета лежат мифологизированные родословия правителей северо-восточной Суматры — княжества Пасей-Самудра. События, описываемые в хронике, охватывают начальный период истории княжества — с середины XIII до середины XIV в. Именно Пасей и прилегающие к нему области Суматры оказались в числе первых исламизированных государств островной Юго-Восточной Азии — Нусантары. Вместе с исламом в регион приходит и внедряется традиция арабской книжности, заложившая основы малайской письменной традиции.

Первыми образцами малайской литературы, возникшей под воздействием ислама, стали сочинения «из чужих рук»: богословские трактаты, малайские переводы и пересказы наиболее популярных на Ближнем и Среднем Востоке произведений литературы. Наряду с этим начинают появляться и первые оригинальные сочинения, создаваемые на собственно малайском материале. К их числу принадлежит и «Повесть о раджах Пасея».

Легенда о рождении династии правителей Пасея-Самудры, о принятии Пасеем ислама и о последовавших за этим событиях нашла свое отражение не только в «Повести» — и отчасти в позднейших малайских хрониках, — но и в устной традиции (Teeuw, 1964, p. 222–234; Cowan, 1973, p. 253–286). Основанная на местном материале, тесно связанная с вполне реальной историей и географией Суматры, хроника (или ее фольклорный прототип), без сомнения, явилась плодом творчества уроженца тех мест, где развивается ее сюжет. В этом смысле «Повесть о раджах Пасея» безусловно можно считать подлинно малайским творением.

Рукописи «Повести»

Рукопись А. Вплоть до самого недавнего времени единственным источником, содержащим текст публикуемого памятника, была рукопись под шифром *Raffles Malay № 67* (или рукопись А), хранящаяся в библиотеке Королевского Азиатского общества

(Лондон). Рукопись входила в состав коллекции манускриптов из собрания Томаса Стэмфорда Раффлза (1781–1826), лейтенант-губернатора английской Ост-Индской компании на Яве в краткий период британского владычества на острове (1811–1815). По его заказу была собрана и переписана, а позднее вывезена им в Англию коллекция рукописей, хранящаяся ныне в библиотеке Королевского Азиатского общества.

Список, содержащий текст «Повести», вместе со всей коллекцией после кончины Раффлза был передан библиотеке его вдовой: на странице 3 рукописи есть штамп с надписью «Дар леди Раффлз Королевскому Азиатскому обществу, 16 января 1830 г.». В самом тексте имеется дата — 21 мухаррама 1230 г.х. (т.е. 2 января 1815 г.¹). На последней, 140-й, странице есть приписка яванским письмом, из которой явствует, что она получена от бупати (наместника) Демака, Кьяи Сурадиманггала, в 1742 г. по яванскому календарю, что соответствует 1814–15 г. Это означает, что рукопись была в числе последних, переписанных на Яве для Раффлза: большинство манускриптов его коллекции было создано не позднее 1812 г. По мнению А.Х. Хилла, исследователя и публикатора «Повести», приписка в конце рукописи была сделана по предложению самого Раффлза перед тем, как ее оригинал был возвращен владельцу (Hill, 1960, p. 25).

Примечателен тот факт, что следом за этой припиской, на с. 141–142 рукописи приведен перечень стран, упомянутых в «Повести о раджах Пасея», а следом за ним — перечень стран-вассалов Маджапахита. Если первый из перечней непосредственно связан с текстом памятника, то о втором этого сказать никак нельзя. Неизвестно, входили ли эти два перечня в состав протографа, принадлежавшего Кьяи Сурадиманггала, или же были добавлены к рукописи А позднее, в момент ее переписывания для Раффлза.

Личность Кьяи Сурадиманггала заслуживает особого внимания. Этот яванский аристократ состоял в должности бупати Демака (Центральная Ява) вплоть до 1811 г., когда на Яве появились англичане. С установлением британского владычества на острове Кьяи Сурадиманггала становится помощником Т.Ст. Раффлза в его научных изысканиях, касающихся Явы, ее истории и культуры. 30 июня 1814 г. он назначается на должность переводчика с малайского и яванского языков в Службе переводов, основанной Раффлзом в Бейтензоре (совр. Богор), и занимает эту должность до июля 1815 г. С конца того же года он возвращается к своим привычным обязанностям в качестве бупати Семаранга, также на Центральной Яве. В библиотеке *India Office* сохранилось его письмо на яванском языке, адресованное Раффлзу, где он напоминает о своих заслугах перед британскими властями и сетует по поводу предстоящего возвращения голландского владычества на острове (Ricklefs, 1982, p. 307). Имя Кьяи Сурадиманггала упомянуто в 15 рукописях из коллекции Раффлза, и все они, кроме недатированных двух, были созданы в период между 13 сентября 1814 г. и 29 июля 1815 г. По мнению исследователя рукописи А Расселла Джонса, нет оснований сомневаться, что она также была создана в скриптории Службы переводов (Hikayat Raja Pasai, 1999, p. XV).

О происхождении не найденного доселе протографа, с которого была переписана рукопись А, существуют лишь предположения. Г. Древес связывал его с одним из важнейших центров мусульманской учености и письменной культуры в Нусантаре в период XVIII–XIX вв. — Палембангом (Юж. Суматра). В 1812 г. Палембанг подвергся нападению британских военных формирований, руководимых полковником Гил-

¹ В издании 1999 г., осуществленном британским малаистом Расселлом Джонсом, эта дата, данная в оригинале по хиджре, обозначена как 3 января (Hikayat Raja Pasai, 1999, p. XIV).

леспи; по предположению Древета, они могли разграбить библиотеку бежавшего палембангского султана и увести часть манускриптов с собой в Батавию (Drewes, 1977, p. 198). Как бы то ни было, следов возможного протографа рукописи **A** пока не обнаружено.

Рукопись имеет вид тетради, переплетенной в черную ткань. Бумага плотная, желтоватая, без водяных знаков. Чернила черные, за исключением написанных красными чернилами слов *Alkesah* («рассказ»), традиционно маркирующих начало очередной главы. Весь текст написан одной рукой, почерк четкий. Текстом занято 142 пронумерованных страницы. Размер страниц 230×172 мм, по 15 строк на странице, размер текста на странице — 163×120 мм. На внутренней стороне обложки есть карандашная надпись: *Hikayat Raja Pasei — Raffles № 67*. Она была сделана голландским филологом Х.Н. ван дер Тюком в период его работы над каталогом малайских рукописей из собрания лондонского Королевского Азиатского общества (Tuuk, 1866, p. 453).

Вскоре после того, как рукопись (тогда единственная) памятника заняла свое место в этом хранилище (1830), лондонскими коллекциями заинтересовался известный французский востоковед, основатель кафедры малайского языка в парижской Школе восточных языков — Эдуар Дюлорье. В 30–40-х годах XIX в. исследователь неоднократно приезжал в Великобританию, где собственноручно сделал копии с ряда малайских манускриптов из различных собраний. Копия со списка «Повести» из коллекции Раффлза была выполнена им в 1838 г. Видимо, ему (или же ван дер Тюку) принадлежат несколько исправлений карандашом, сделанные на полях оригинальной рукописи.

В 1849 г. Дюлорье опубликовал ее текст в арабской графике в ряду других изученных им малайских сочинений с небольшими правками в тексте: так, в заключительной части он именует это сочинение *Hikayat raja-raja Pasai* (с удвоением слова *raja*) в отличие от значащегося в оригинале *Hikayat raja Pasai* (Dulaurier, 1849). Эта копия хранится ныне в собрании Национальной библиотеки Франции под шифром Mal-pol.50, но, по мнению Расселла Джонса, почти ничего не дает в плане сверки с исходным списком и не может пролить свет на историю памятника (Sabaton, 1912, p. 224). Переписанная Дюлорье рукопись, в свою очередь, легла в основу первого перевода памятника на европейский язык, выполненного позднее другим видным французским востоковедом — Аристидом Марром (Marre, 2004).

Рукопись В. В 1986 г. в Лондоне была обнаружена и приобретена Британской библиотекой у известного лондонского книготорговца Дэвида Ломэна еще одна рукопись «Повести» (шифр MS Or. 14350). Рукописи **В** посвятил подробную аналитическую статью Э.У. Кратц (Kratz, 2004, p. 130–144). Существенным подспорьем для исследователей стала недавняя публикация ее факсимиле в Интернете, осуществленная при непосредственном участии Аннабел Гэллоп — руководителя Отделения исследований по Юго-Восточной Азии Британской библиотеки².

Объем рукописи 83 страницы, примерно по 17 строк на странице. Рукопись написана на голландской бумаге 19,5×15 см, размер текста на странице — 150×110 мм. Чернила черные, с коричневатым оттенком. Обложка и первые страницы обтрепаны на углах, недостает ряда страниц в середине и конце. Весь текст рукописи выполнен по-малайски (письмом *джави*), на обложке различимы нечитаемые строки бугийско-макасарским письмом.

² http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=or_14350_fs001r#.

Рукопись написана одной рукой и содержит два текста. Первый из них — это «Повесть о радже Хандаке (иногда пишется как *Хандик*. — Л.Г.)³, воевавшем против Пророка» (*Hikayat Raja Handik Berperang dengan Nabi Allah*). Второй из содержащихся в рукописи текстов представляет собой версию «Повести о раджах Пасея» и следует сразу за колофоном первого текста. «Повестью о раджах Пасея» заняты 75 страниц.

Сравнение рукописей **А** и **В** показывает, что текст «Повести о раджах Пасея», представленный в **В**, неполон: утрачено 17½ страниц, т.е. около 20% объема памятника. Прежде всего, это фрагмент, соответствующий с. 107–110 рукописи **А** (от слов *tiada kumakan* до слов *dicucuknya dengan rotan*) или целому листу (*recto* и *verso*) этого формата, между 79-м и 80-м листами позднейшей карандашной пагинации. Рукопись **В** обрывается на словах *maka tuan puteri pun minta doalah*, находящихся в рукописи **А** на с. 121. По мнению Э.У. Кратца, недостающая финальная часть текста может составлять примерно 7–8 страниц (Kratz, 2004, p. 138).

В связи с отсутствием последних страниц «Повести о раджах Пасея» и относящегося к «Повести» колофона, единственной, хотя и косвенной, информацией об обстоятельствах написания рукописи **В** мог служить колофон первого текста — «Повесть о радже Хандаке». Сведения, содержащиеся во вступлении к первому тексту и в колофоне к нему, весьма важны для определения как личности копииста, так и круга читателей «Повести о радже Хандаке». Вступление звучит так:

«Слава Аллаху, Царю вселенной! Вот правдивый рассказ, написанный на бумаге о том, как пророк наш Мухаммад Мустафа и саййидин Али уничтожили всех неверных при Хунейне⁴. О благочестивые господа и госпожи, особенно малайцы и макасарцы, а также [местные] китайцы, садитесь за чтение этой книги с чисто вымытыми руками, перелистывайте так, чтобы не запачкать, а когда прочтете — бережно обращайтесь с ней, чтобы еще долго люди могли читать ее и она дарила уладу сердцам скорбящих. Ибо писать — дело не простое, но весьма сложное. Те же, кто взял книгу и прочел ее от начала до конца, пусть да возвратит ее владельцу. Во имя Аллаха...» (Or.14350, f.1r & v.).

По наблюдению Э.У. Кратца, вступление ясно указывает, что текстами исламской направленности наряду с малайцами и макасарцами интересовались и читатели-китайцы. Что касается личности писца, то информация о нем приводится в колофоне, завершающем первый из содержащихся в нем текстов, где говорится следующее:

«Пером нищего, многогрешного, с покаянием, грехом и немощью надеющегося на прощение⁵ Энче Усмана написано сие в Семаранге. Он — сын малайского писца из Макасара. О вы, читающие „Повесть о радже Хандаке“, обращайтесь к чтению ее со всей истовостью и соблюдением чистоты. Если что-то в ней написано нескладно или пропущено — добавьте сами, а если что-то сказано лишнее — сокращайте, ибо писавший сие неумел и бестолков, способностями своими он ниже всех сотворенных Аллахом в мире сем. Владелец этой книги — Энче Усеп или Кари Телоло, пребывающий в Макасаре в деревне Беликанг. Списана она была с рукописи малайского капитана из Семаранга по имени Абдуллах. У Аллаха надо искать помощника в том, что вы расписываете⁶. Переписано в малайском кампунге [квартале. — Л.Г.] Сема-

³ Здесь и далее мы будем придерживаться написания «Хандак».

⁴ Как будет показано ниже, малайский автор превратил место битвы, известной как «битва при Хандаке» (т.е. битва у рва), в вымышленного персонажа повести, причем местом действия выступает поле Хунейн, упоминаемое в Коране (9:25).

⁵ В тексте по-арабски.

⁶ Коран 12:18 (пер. И.Ю. Крачковского).

ранга в доме Энче Джохара 8 ша'бана года Алиф 1211 по хиджре Пророка, да благословит его Аллах и да приветствует!» (Or.14350, f. 45v).

Как отмечает исследователь, колофон указывает на наличие тесных контактов между малайскими общинами вне исконно малайских территорий, на их интерес к малайской письменной словесности и на простоту, с которой рукописи переписывались и доставлялись из одного региона в другой. Что касается упомянутого капитана Абдуллаха, то он, возможно, также был обладателем списка «Повести о раджах Пасея», переписанного следом за «Повестью о радже Хандаке», хотя не исключено и обратное. Дата переписывания «Повести о раджах Пасея» неизвестна, но очевидно, что работа над ней не могла начаться ранее завершения работы над предыдущим текстом (Kratz, 2004, p. 136–138).

«Повесть о радже Хандаке» представляет собой своего рода свободную вариацию на темы ранних войн ислама, причудливую смесь мифов, легенд и историй, опирающуюся в значительной мере на исконно малайские эпические мотивы⁷. О ее популярности у читателей косвенно свидетельствует и обилие списков памятника: рукописи «Повести» представлены в собраниях Великобритании, Нидерландов, Франции, Германии, не говоря уже об 11 списках, хранящихся в Национальной библиотеке Республики Индонезия; существуют также и ее переводы на другие языки Индонезии — макасарский и сунданский (Liaw Yock Fang, 1975, p. 168–169). «Повесть о радже Хандаке» воспринималась как текст беллетристический по преимуществу — об этом свидетельствует предложение читателям редактировать рукопись, вносить добавления или сокращения по собственному произволу. Со своей стороны, «Повесть о раджах Пасея», хотя и более «историчная» по содержанию, содержит тем не менее множество мотивов и сюжетов, роднящих ее с произведениями волшебного-авантюрного жанра (*хикайат*). Поэтому соединение в рамках одной рукописи двух этих сочинений выглядит вполне органично.

Дефекты первых листов рукописи **В** весьма значительны, однако последние страницы не испорчены и прекрасно читаются. Общими для двух текстов списка **В** являются и особенности их орфографии (h в конце таких оканчивающихся на гласный слов, как *segerah*, *bagindah*, q в конце слова *pula* — *pulaq*, написание слова *bawa* как *baut* и т.д.).

Удивительно, что ни Э.У. Кратц, ни Р. Джонс не подвергали сомнению данные о писце рукописи **В** — они отождествляли его с лицом, упомянутым в «промежуточном» колофоне. Неизвестно, однако, завершал ли текст «Повести о раджах Пасея» колофон, подобный тому, который следует сразу за «Повестью о радже Хандаке», и какую информацию он содержал. Оба текста рукописи **В** писаны одной рукой, и второй из них начинается следом за первым, на оборотной стороне того же листа (f. 45). Это позволяет предположить, что копиист воспроизвел этот «промежуточный» колофон вместе с «Повестью о радже Хандаке», списав его с какого-то не дошедшего до нас протографа (где данный колофон находился в конце рукописи), а затем, не прекращая работы, принялся переписывать следом «Повесть о раджах Пасея».

В арабской письменной традиции «промежуточные» колофоны — явление достаточно распространенное, зачастую маркирующее конец одного произведения перед началом следующего⁸. Иногда писец, делавший копию с некоего оригинала, воспроизво-

⁷ Примечательно, что в малайской традиции существует и более близкая к реальности версия битвы при Хандаке, подробно изложенная в главе 2 шестой книги «Сада царей» Нуруддина ар-Ранири (Wormser, 2012, p. 71).

⁸ См., напр., (Déroche, 2005, p. 318–319).

дил в своей рукописи не только текст исходного списка, но и его колофон: о подобных случаях в персидской традиции упоминает, например, О.Ф. Акимушкин (Акимушкин, 1984, с. 8–56).

Согласно данным каталога малайских рукописей, хранящихся в библиотеке Лейденского университета, таковое было не редкостью и в малайском мире, причем случалось, что писец последнего по времени списка указывал в колофоне две даты — написания «оригинала» и даты завершения собственной работы (Wieringa, 2007, р. 22, 26, 79, 83 et al.). Если колофон в середине рукописи **В** был сочинен писцом предшествующей рукописи — протографа — и содержащиеся в нем данные относятся не к **В**, а именно к нему, ставятся под вопрос и дата завершения работы над рукописью **В**, и личность самого писца. О подобных ситуациях пишет в своей посвященной колофонам статье и известный текстолог-малаист А. Шамбер-Луар (Chambert-Loir, 2006, р. 364).

Как уже было сказано, оба списка, **А** и **В**, территориально связаны с Центральной Явой. В «промежуточном» колофоне рукописи **В** имеется указание, что содержащаяся в ней «Повесть о радже Хандаке» была написана (т.е. переписана, скопирована) в Семаранге. Не более чем семнадцатью годами позже с неизвестного протографа переписывается для Раффлза рукопись **А**, полученная от бупати Демака (а впоследствии — бупати Семаранга) — Кьяи Сурадимангала. Как известно, в указанный период Семаранг был одним из центров малайской книжности, куда могли приезжать писцы из других областей малайского мира, переписывать и увозить с собой наиболее интересные тексты (возможно, именно таковой была история возникновения макасарского перевода «Повести о радже Хандаке»).

Из колофона явствует, что исходный список «Повести о радже Хандаке», принадлежавший капитану Абдуллаху, был скопирован в Семаранге макасарцем Энче Усманом, который намеревался увезти эту копию с собой на Сулавеси. Однако об обстоятельствах появления самой рукописи **В**, и в особенности ее второй части, сведения отсутствуют. Возможны две версии ее создания: либо сам Энче Усман продолжил начатую работу и присовокупил к первому тексту («Повести о радже Хандаке») второй («Повесть о раджах Пасея»), либо неизвестный переписчик сделал копию с «макасарской» рукописи и добавление к первому тексту «Повести о раджах Пасея» — дело его рук.

Едва ли возможно определить и место, где была переписана рукопись **В**. Она могла быть создана в Макасаре после того, как Энче Усман благополучно доставил заказчику переписанную им «Повесть о радже Хандаке», и новый, неизвестный нам переписчик создал с нее свою копию, добавив встык к первому тексту еще один — «Повесть о раджах Пасея». Равным же образом рукопись **В** могла быть создана в Семаранге, незадолго до того, как Энче Усман увез ее протограф на Сулавеси. Как бы то ни было, сведения о судьбе **В** (вплоть до 1986 г.) отсутствуют, поэтому можно лишь гадать о времени и месте ее создания.

Рукопись **А** отличается от **В** одна важная особенность. Заказанная Раффлзом копия, написанная «начисто», четко и разборчиво, содержит ряд небольших пропусков в тексте, очевидных даже для не очень искушенного читателя. Создается впечатление, что копиист **А** выполнял свою работу в спешке. В своем последнем издании транслитерации «Повести о раджах Пасея» (1999 г.) Р. Джонс специально помечал в тексте подобные пропуски, которые ему удалось реконструировать на основе рукописи **В**. Вот несколько примеров:

A	B
/5/ Maka sabda baginda [...] laki isteri pun bermohonlah kepada adinda laki isteri lalu kembali.	/46r/ Maka sabda baginda: <i>Berbahagialah adinda beroleh anak, akan kakanda juga belum lagi boleh anak. Maka baginda</i> laki isteri pun bermohonlah kepada adinda laki isteri lalu kembali.
/10/ Maka terlalulah [...] amat baik parasnya.	/47v/ Maka <i>terlalu amat sukacita raja Ahmad dengan tuan puteri sebab melihat rupa kanak-kanak itu</i> terlalu amat baik parasnya.
/25/ Setelah [...] maka berapa lamanya berlayar maka sampailah ia ke negeri Ma'abri itu.	/52v–53r/ Setelah sudah <i>maka Syaikh Ismail pun naiklah ia ke kapal maka lalu ia berlayar. Hatta</i> maka berapa lamanya berlayar, maka sampailah ia ke negeri Ma'abri itu.
/20/ Maka disuruh oleh Megat Sekandar pada segala rakyat membawa beras seorang sekampit dan [...] seorang seekor akan membawa pekerjaan itu.	/51r/ Maka disuruh oleh Megat Sekandar pada segala rakyat membawa beras seorang sekampit dan <i>hayam</i> seekor seorang akan membawa pekerjaan itu.
/49/ ...karena firman Allah Taala dalam Quran demikian [...] ertinya: Barangsiapa...	/60v/ ...karena firman Allah Taala dalam Quran demikian bunyinya: <i>Wa man lam yahkumu bi ma anzala'llahu fa-ula'ika humu'l khasiruna</i> , ertinya: Barangsiapa...

Первые три примера свидетельствуют о распространенной ошибке, присущей и переписчику рукописи **A**: пропуску слова (группы слов) в соседних строках, если такое же слово находится строкой ниже (в данном случае — *baginda, terlalu amat, setelah... maka*)⁹. Четвертый пример — случайный пропуск слова, восстановить которое помогла рукопись **B**. Пятый из приведенных примеров — особый случай: здесь копиист, как иногда бывает, опустил иноязычный (в данном случае арабский) текст и сразу перешел к его переводу на малайский («...ибо повелел Аллах в Коране следующее [*пропуск*], что означает...»), избежав тем самым возможных ошибок в правописании.

По мнению Р. Джонса, рукопись **B** и рукопись **A**, при всех различиях в правописании некоторых слов (см. выше), очень близки друг к другу и, возможно, восходят к общему оригиналу (Hikayat Raja Pasai, 1999, p. XV). Это обстоятельство позволило исследователю при подготовке последнего издания «Повести» по рукописи **A** не снабжать его критическим аппаратом, но лишь пометить слова, пропущенные в **A** и восстановленные по рукописи **B**: таких случаев насчитывается менее двух десятков.

Близость двух этих рукописей и их связь с Семарангом (или, шире, севером Центральной Явы) наглядно видна, как ясно и то, что в генеалогической цепочке списков

⁹ Такого рода ошибки были, видимо, нередки у копиистов, работавших в скриптории Раффлза и копировавших рукописи, ставшие затем частью его коллекции (Памятники малайской книжности, 2011, с. 331, сн. 5–7).

«Повести» обе они восходят к не очень отдаленному «предку». Дополнительный свет на историю текста позволяют пролить заключительные эпизоды «Повести», где в центре внимания находится уже не Пасей, а Маджапахит. По мнению А.Х. Хилла, подобный конец явствует, что автор у «Повести» был не один (Hill, 1960, p. 39). Для сравнения, в устной версии пасейских хроник — так называемой «Легенде о Самудре» (Cowan, 1973, p. 235–286) — повествование завершается упадком Пасея, связанным не с агрессией извне, а с внутренними причинами, и «маджапахитская» часть сюжета в ней просто не представлена.

Хроника повествует, что после победы над Пасеем владыка Маджапахита решает распространить свою власть на другие территории архипелага. Главным помощником государя здесь выступает реальное историческое лицо — первый министр и фактический правитель Маджапахита Гаджах Мада (ум. в 1364 г.). Рассказ о его экспедиции в «Повести» звучит панегириком яванцам, легко и успешно установившим свое господство во всем регионе, на благо и процветание и центра, и окраинных земель.

В хронике сжато перечисляются территории, подпавшие под власть яванской империи и ставшие ее данниками: от побережья Малаккского полуострова до Калимантана, восточных областей Нусантары и Малых Зондских островов. Этот фрагмент обнаруживает прямые соответствия с аналогичным перечнем подвластных Маджапахиту земель, содержащимся в песнях 13–15 главы IV яванской эпической поэмы «Негаракертагама» поэта Прапанчи, созданной им по горячим следам описываемых событий (1365) и носящей в целом, по признанию исследователей, не вымышленный, а документальный характер (Парникель, 1980, с. 59–60). В числе вассалов Маджапахита в «Негаракертагаме» упоминается и Самудра. Списки данников Маджапахита в двух этих памятниках идентичны не полностью — в яванской поэме перечень более подробный и достигает едва ли не сотни названий территорий, — однако сама география завоеваний Маджапахита в обоих памятниках очерчена одинаково.

Вместе с тем финальный эпизод «Повести» резко контрастирует с предыдущим рассказом. В нем говорится о неудачной попытке Маджапахита завоевать Пулау Перча (одно из названий Суматры, в данном случае относящееся к Падангскому нагорью и прилегающим областям острова — месту проживания народности минангкабау). В эпизоде изложен вариант легенды о единоборстве буйволов, которое должно было решить судьбу Пулау Перча — быть ли этой области независимой или перейти под власть Маджапахита.

Предложенное в «Повести» толкование этнонима «минангкабау» — *menang kerbau* (побеждающий буйвол) — не что иное, как «народная этимология»: в действительности этот термин восходит к выражению *pinang kabu* — «родная земля» (Погадаев, 2012, с. 407). Примечательно, что Гаджах Мада на предложение государя Маджапахита послать экспедицию в Пулау Перча отвечает по-явански (эти слова приведены в тексте без перевода). История экспедиции представляет собой пересказ легендарных «Родословий раджей Пулау Перча», где изложена и сцена единоборства буйволов, и сцена расправы местных жителей с маджапахитским войском.

Как уже отмечалось выше, Г. Древес не исключал версии о палембангском происхождении протографа рукописи А. Известно, что рукопись «Родословий раджей Пулау Перча» принадлежала перу султана Индрапуры — некогда крупного суматранского княжества, утратившего свое значение в регионе к концу XVIII в. (Marsden, 1811, p. 353sq.). Подобно многим малайским генеалогиям, «Родословия» возводят династию правителей Пулау Перча к легендарному Искандару Двурогому. Элементы общемалайского мифа обогащаются в них исламскими мотивами, о чем наглядно

свидетельствуют имена правителей (Мансур Шах, Алауддин Шах, Тахир Джохан Шах и др.). «Родословия» рассказывают, в частности, о династических связях правителей региона с их единоверцами в султанате Аче — преемнике Пасея на Северной Суматре.

Очевидно, что доступ к рукописи «Родословий», сюжет из которой завершает «Повесть», мог иметь именно суматранец, который и добавил к тексту пасейской хроники эпизод, позаимствованный им из местного источника. Со стороны копииста-мусульманина подобный поступок понятен: историю о возникновении, расцвете и крахе первого мусульманского княжества Суматры — Пасея, павшего под ударами индуистского Маджапахита, логично было завершить сюжетом о победе суматранцев над этим грозным соседом.

Едва ли возможно на основании имеющихся у нас данных определить, каким образом список «Повести», включающий в себя и «пасейскую», и «маджапахитскую» части, перекочевал на Яву. Если, как предполагал Древес, в этом были повинны участники британской военной экспедиции в Палембанг в 1812 г., то этот не дошедший до нас список с определенной степенью уверенности можно считать протографом рукописи **А**, принадлежавшим Кыяи Сурадиманггала. Иные варианты проблематичны — именно в силу краткости временного промежутка между самой экспедицией и написанием рукописи **А**. Впрочем, вряд ли стоит отметить и версию, согласно которой не дошедший до нас протограф рукописи **А** мог, независимо от англичан и в неизвестный нам момент, но не позднее 1815 г., оказаться на Центральной Яве, став частью коллекции Кыяи Сурадиманггала. В этом случае рукопись **В** могла быть переписана с протографа рукописи **А**, но не ранее 1797 г.

Таким образом, в истории текста дошедших до нас рукописей «Повести о раджах Пасея» можно условно выделить три этапа:

- Пасейский: начальная версия хроники, сюжетно никак не связанная с Маджапахитом (устная «Легенда о Самудре», параллельно с которой, возможно, существовала и письменная).
- Южносуматранский: версия, соединившая «пасейский» сюжет с «маджапахитским», взятый из «Родословий раджей Пулау Перча».
- Яванский: суматранская версия, перекочевавшая на север Центральной Явы и представленная рукописями **А** и **В**.

Разумеется, предложенные выводы могут быть актуальны лишь на нынешнем этапе исследования памятника. Обнаружение новых рукописей и иных прямых или косвенных данных, касающихся «Повести», помогут пролить дальнейший свет на историю ее текста, а также на историю и географию распространения малайской письменной культуры в новое и новейшее время, как в исконно малайской, так и в иноязычной среде.

Список литературы

- Акимушкин О.Ф. Заметки о персидской рукописной книге и ее создателях // Очерки истории культуры Средневекового Ирана / Ред. О.Ф. Акимушкин. М.: Наука, 1984. С. 8–56.
- Памятники малайской книжности XV–XVII вв. / Пер. с малайского, исследование, комментарии, приложения, указатели Л.В. Горяевой. М.: Восточная литература, 2011.
- Парникель Б.Б. Введение в литературную историю Нусантары IX–XIX вв. М., 1980.
- Погадаев В.А. Малайский мир (Бруней, Индонезия, Малайзия, Сингапур). Лингвострановедческий словарь. М., 2012.
- Cabaton A. Catalogue sommaire des manuscrits Indiens, Indo-Chinois et Malayo-Polynésiens de la Bibliothèque Nationale. P., 1912.

- Chambert-Loir H.* Malay Colophons // *Indonesia and the Malay World*. 2006. Vol. 34, № 100, November.
- Cowan H.K.J.* La légende de Samudra // *Archipel. Etudes interdisciplinaires sur le monde insulindien*. 1973. Vol. 5. P. 253–286.
- Déroche F.* et al. *Islamic Codicology: An Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script*. L.: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2005.
- Drewes G.W.J.* Directions for Travellers on the Mystic Path // *Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-, en Volkenkunde*. 1977, 81.
- Dulaurier Ed.* (ed.). *Collection des Principales Chroniques Malaises*. Premier fascicule. La chronique du Royaume de Pasey. P., 1849.
- Hikayat Raja Pasai. Dikaji dan diperkenalkan oleh Russell Jones. Kuala Lumpur, 1999.
- Hill A.H.* Hikayat Raja-raja Pasai, a Revised Romanized Version with an English Translation, an Introduction and Notes // *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*. 1960. Vol. 33. Part 2.
- Kratz E.U.* Hikayat Raja Pasai: A Second Manuscript // *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*. 1989, 62(1). P. 1–10.
- Kratz E.U.* Manuskrip kedua Hikayat Raja Pasai // *Kratz E.U.* Segi-segi karangan Melayu tradisional. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2004. S. 130–144.
- Marre A.* Histoire des Rois de Pasey (Hikayat Raja Pasai), traduction d'Aristide Marre de 1874, présentation et notes par Monique Zaini-Lajoubert). Toulouse: Anacharsis Éditions, 2004.
- Liaw Yock Fang.* Sejarah Kesusasteraan Melayu Klassik. Singapura, 1975.
- Marsden W.* The History of Sumatra, Containing an Account of the Government, Laws, Customs and Manners of Its Native Inhabitants. L., 1811.
- Raffles T.St.* (tr.). Genealogy of the Rajahs of Pulau Percha // *Malayan Miscellanies*. 1822. 2. № 12 (Bencoolen). P. 341–356.
- Ricklefs M.C., Voorhoeve P.* Indonesian Manuscripts in Great Britain: Addenda et corrigenda // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. June, 1982. Vol. 45. Issue 45.
- Teeuw A.* Hikayat Raja-Raja Pasai and Sejarah Melayu // *Bastin J. and Roolvink R.* (eds). *Malayan and Indonesian Studies*. Oxf., 1964. P. 222–234.
- Tuuk H.N. van der.* Kort verslag der Maleische handschriften toebehoorende aan de Royal Asiatic Society te Londen // *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*. 1866. Vol. 13.
- Wieringa E.P.* Catalogue of Malay and Minangkabau Manuscripts in the Library of Leiden University and Other Collections in the Netherlands. Leiden, 2007. Vol. 2. Pt 1.
- Wormser P.* Le Bustan al-Salatīn de Nuruddin ar-Ranīrī. Réflexion sur le rôle culturel d'un étranger dans le monde malais au XVIIe siècle // *Cahier d'Archipel*. P., 2012.

Summary

L.V. Gorjaeva

Two Manuscripts of *The Kings of the Pasai Chronicle* (Notes on the Text's History)

The Kings of the Pasai Chronicle (the 15th century) is the earliest Malayan chronicle and perhaps the earliest of the compositions written in Malay which narrates the history of the Samudra-Pasai kingdom (North Sumatra) and covers the events from the mid-13th to the mid-14th century. There are only two manuscripts which contain the text of the chronicle housed at the British Library and the Royal Asiatic Society collections (London). The paper proposes an analysis of the existing versions of the text's history with a number of additions and amendments to them.

И.С. Гуревич

О двух буддийских текстах как источниках китайского разговорного языка III–IX вв.¹

Грамматическая структура китайского языка III–V вв. представлена в статье текстом перевода на китайский язык «Сутры о царевиче Судане», репрезентативность которого для языка указанного периода выявляется при сопоставлении с текстами оригинальных китайских сочинений «Записки о поисках духов» Гань Бао и «Новая книга рассказов о современниках» Лю И-цина. Значимость «Сутры Шестого Патриарха» (ее дуньхуанской версии) определяется тем, что это самый ранний текст жанра *юйлу*, который зафиксировал переход грамматической структуры языка III–V вв. к явно выраженным грамматическим явлениям языка IX–X вв., полностью проявившимся в текстах *юйлу* эпохи Тан.

Ключевые слова: переводы буддийских сочинений, Сутра о царевиче Судане, Сутра Шестого Патриарха, оригинальные китайские тексты, разговорный язык III–IX вв., репрезентативный текст, грамматическая структура языка.

В статье для прошлых Розенберговских чтений я попыталась охарактеризовать значимость буддийских текстов в их совокупности для исследования исторической грамматики китайского разговорного языка за период его перехода от древнекитайского к «настоящему» среднекитайскому; теперь же я сочла уместным сосредоточиться на двух конкретных буддийских текстах, двух сутрах — «Сутре о царевиче Судане» и «Сутре Шестого Патриарха» (СШП) и их отдельной роли для изучения китайского разговорного языка соответствующего периода.

Первый текст, «Сутра о царевиче Судане» (太子須達拏經) — памятник буддийской литературы, входящий в свод буддийских сочинений на китайском языке, или китайскую Трипитаку (Трипитака, 1924–1929), в раздел «Первопричины» (*benyuan* 本緣, от санскр. «джатака» *jātaka*). Последние представляли собой рассказы о легендарных событиях из прошлых рождений Будды. В основе джатак лежат представления буддизма о бесконечной цепи связанных между собой причинно-следственной зависимостью существований, через которые проходят все живые существа: каждое последующее существование определяется добрыми или злыми деяниями предшествующего существования, т.е. кармой.

Композиция джатак строится по принципу «рамочной конструкции»: короткое сообщение о настоящем является поводом для изложения Буддой одного из эпизодов из его прошлых рождений, повествование о котором занимает основной объем текста; через этот эпизод Будда на примере одного из своих существований может наставлять слушателей вести себя нравственно, быть щедрыми к просящим, быть терпимыми, не причинять вреда живым существам и внушать всякие прочие добродетели. Связующим моментом между основным повествованием и коротким рассказом в начале

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ (грант № 12-04-00007).

сутры является отождествление действующих лиц, которым и завершается сутра: так, Буддой в прошлых перерождениях объявляется герой–носитель высоких моральных качеств; тот же принцип выдерживается при отождествлении с другими буддийскими мудрецами–«святыми» и остальных героев повествования Будды².

Известный историк китайского буддизма Чэнь К.С. назвал «Сутру о царевиче Судане» одной из наиболее широко известных джатак (Чэнь, 1964, с. 176–177).

Существовало несколько переводов «Сутры о царевиче Судане» с санскрита на китайский язык: наиболее известным и традиционно предпочтительным является перевод, выполненный в эпоху Западная Цинь (385–431) шраманом Шэн Цзянем. Сведения о переводчике весьма скудны: известно лишь, что он выходец из Западных земель, долго жил в Лянчжоу (совр. провинция Ганьсу)³, кроме указанного текста перевел еще девять сочинений.

Обращаясь к грамматической структуре памятника⁴, находим в нем богатейший материал, позволяющий судить о развитии грамматической системы разговорного языка в период III–V вв.

Утверждение о репрезентативности того или иного памятника может быть убедительным, если давать его в сопоставлении с другими памятниками того же времени. В нашем случае, когда речь идет об отражении разговорного языка эпохи, то «Сутру о царевиче Судане» уместно сопоставлять с оригинальными китайскими сочинениями, которые так или иначе, в той или иной степени должны были зафиксировать грамматические явления, свойственные языку времени, когда они создавались.

Материалом для сравнения послужили состоящее из 20 цзюаней сочинение Гань Бао⁵ «Записки о поисках духов» (搜神記 *Соу шэнь цзи*), «Новая книга рассказов о современниках» (世說新語 *Шишо синь юй*) Лю И-цина⁶, отчасти использовался материал несколько более позднего произведения Ян Сюань-чжи⁷ — «Записки о лоянских монастырях» (洛陽伽藍記 *Лоян цзялань цзи*).

Сравнивая грамматическую структуру заявленного источника с таковой оригинальных китайских сочинений, при этом принимая во внимание всего лишь несколько грамматических явлений, достаточно беглого взгляда, чтобы заметить, что в «Сутре о царевиче Судане» новые грамматические показатели преобладают над древнекитайскими, тогда как в оригинальных китайских текстах картина обратная.

Для подтверждения высказанного положения приведу конкретные данные, в том числе и статистические. Так, некоторые служебные слова образуют очень удобные для сопоставления пары, в которых одно слово из пары, как правило, характерно для классического древнекитайского языка, другое же — для языка более позднего времени. Такие пары образуют местоимения 1-го л. 吾 *wu* 'я', 我 *wo* 'я', 然 *ran* 'так', 'по-

² Подробная характеристика особенностей джатак как жанра буддийской литературы дана в Предисловии О.Ф. Волковой в кн.: Арья Шура, 1962.

³ Там же, в Лянчжоу (涼州), между прочим, родился и жил другой известный переводчик цзиньского периода — Чжу Фо-нянь (竺佛念), которому принадлежит перевод «Сутры явленного сияния» (出曜經).

⁴ Материал «Сутры о царевиче Судане» послужил одним из основных источников при написании мною «Очерков грамматики китайского языка III–V вв.» (Гуревич, 1974).

⁵ Гань Бао жил в начале Восточной Цзинь в уезде Синьцай. Точные даты жизни неизвестны. При императоре Юань-ди (317–323) Гань Бао был назначен официальным историографом.

⁶ Лю И-цин жил в 403–444 гг. Его сочинение, написанное в подражание несохранившемуся памятнику эпохи Хань, относится к жанру «сяошо-записи» (筆記小說). В книге собраны повествования о мелких событиях, относящихся ко времени от Восточной Хань до Восточной Цзинь.

⁷ Ян Сюань-чжи жил во времена династии Северная Вэй (396–535) в области Бэйпин (北平), точные даты жизни неизвестны. В 547 г. он посетил Лоян и увидел вместо прежних храмов и пагод развалины городских стен, руины дворцов, холмы и курганы. Тогда он и решил взяться за составление описания лоянских монастырей.

ступать таким образом' и 爾 *er* с теми же значениями; для показателя будущего времени перед глаголом — 將 *jiang* и 當 *dang*; для показателя побудительной конструкции — 使 *shi* и 令 *ling* и т.д.

Местоимения 我 *wo* и 吾 *wu*. В классическом древнекитайском языке в функции подлежащего чаще употреблялось местоимение 吾 *wu*, а в функции послеглагольного дополнения — местоимение 我 *wo*. Впоследствии местоимение 我 вытеснило местоимение 吾 *wu*, и последнее исчезло из живой речи. Обратимся к текстам: в тексте «Сутры о царевице Судане» 我 встретилось более 100 раз, местоимение 吾 всего 2 раза, и притом оба раза в одном и том же сочетании, смысл которого не очень ясен. В «Записках о поисках духов» 我 встретилось 20 раз, а 吾 — 15 раз; в «Новой книге рассказов о современниках» 我 встретилось 12 раз, а 吾 — 3 раза. Из этого следует, что в анализируемом буддийском тексте употребляется почти исключительно местоимение 我, тогда как в оригинальных китайских сочинениях местоимение 吾 продолжает употребляться наряду с 我.

Заместители предикатива 爾 *er* 然 *ran*. В классическом древнекитайском языке в функции заместителя предикатива употреблялось 然, в языке III–V вв. появилось слово 爾. В тексте «Сутры о царевице Судане» 爾 встретилось 5 раз, а 然 не встретилось ни разу. В «Записках о поисках духов» 爾 отмечено 2 раза, 然 — 5 раз; в «Новой книге рассказов о современниках» 爾 встретилось 6 раз, 然 — 8 раз.

Показатели будущего времени 當 *dang* и 將 *jiang*. В классическом древнекитайском в качестве показателя будущего времени употреблялось слово 將, но уже с эпохи Хань в этой функции начало употребляться слово 當. В тексте «Сутры о царевице Судане» 當 встретилось 40 раз, 將 — 2 раза. В «Записках о поисках духов» 當 встретилось 18 раз, 當 — 15 раз. В «Новой книге рассказов...» 當 встретилось 16 раз, 將 — 10 раз.

Показатели побудительной конструкции 令 *ling* и 使 *shi*. В классическом древнекитайском языке показателем побудительной конструкции выступало слово 使; начиная с текстов эпохи Хань, в этой функции встречается слово 令. В тексте «Сутры о царевице Судане» 24 раза отмечено 令 и 12 раз 使. В «Записках о поисках духов» 15 раз употреблено 令 и 20 раз 使; в «Новой книге рассказов...» 令 употреблено 3 раза, 使 — 11 раз.

Цифры, полученные в результате сравнения нескольких пар служебных слов, свидетельствуют о том, что, как правило, более новое слово из пары в тексте «Сутры о царевице Судане» встречается чаще, чем в текстах оригинальных китайских сочинений. Старое же слово в тексте «Сутры...» либо вовсе не встречается, либо отмечается крайне редко.

Не для всех служебных слов можно подобрать столь «удобные» для сравнения пары. Отдельные служебные слова — правда, таких немного — в языке III–V вв. не имеют соответствия в китайском языке, поскольку в нем не было той грамматической категории, которую они выражают. Это касается, например, связки 是 *shi*. В древнекитайском языке не было настоящей именной связки, которая стояла бы между подлежащим и сказуемым, и именное предложение образовывалось путем непосредственного примыкания сказуемого к подлежащему. Кроме непосредственного примыкания именное предложение в древнекитайском могло образовываться с помощью морфем: 為 *wei*, 乃 *nai*, 即 *ji* и, наконец, с помощью 者 *zhe* (после подлежащего) и 也 *ye* (после сказуемого). Ни одна из приведенных выше морфем не является такой связкой, которую можно было бы сопоставить со связкой 是.

В языке III–V вв. появились и стали широко употребляться именные предложения со связкой 是. Однако еще нельзя сказать, что употребление связки в языке этого

периода стало абсолютно регулярным, еще часто в текстах этого времени встречаются именные предложения, образованные путем непосредственного примыкания сказуемого к подлежащему и с помощью морфем 為 *wei*, 乃 *nai*, 即 *ji*, а также 者 *zhe* и 也 *ye*. Сопоставим употребление связочных именных предложений и именных предложений без связки и с морфемами 為 *wei*, 乃 *nai*, 即 *ji*, а также 者 *zhe* и 也 *ye* в текстах. В тексте «О царевице Судане» 11 раз отмечено именное предложение со связкой 是, 5 раз с морфемой 為 и 1 раз — образованное простым примыканием. В «Записках о поисках духов» именное предложение со связкой 是 встретилось 10 раз, с морфемой 為 — 25 раз, с морфемами 者 и 也 — 24 раза, с морфемой 乃 — 2 раза и с морфемой 即 — один раз. В «Новой книге рассказов...» 11 раз отмечены именные предложения, содержащие связку 是, 11 раз — образованные с морфемой 為, 2 раза — с морфемой 即 и один раз — с морфемой 乃, 2 раза отмечено именное предложение, образованное путем простого примыкания.

Приведенные данные свидетельствуют о том, что в буддийском источнике предложения со связкой 是 встречаются гораздо чаще, чем бессвязочные предложения и именные предложения, образованные с помощью морфем 為, 乃, 即, 者 и 也; в текстах же оригинальных китайских сочинений, наоборот, гораздо больше случаев приходится на именные предложения, образованные путем непосредственного примыкания сказуемого к подлежащему.

Некоторые служебные слова в языке интересующего нас периода III–V вв. приобрели новые функции и значения, которых у них не было в классическом древнекитайском и которые — и это весьма интересно — сохранились у этих слов в современном китайском языке: это относится к местоимению 他 *ta* и наречию 都 *du*.

В классическом древнекитайском языке 他 было указательным местоимением; оно могло выступать в функции определения к другому существительному и тогда имело значение «другой»; кроме того, оно могло употребляться самостоятельно, в этом случае 他 заменяло название абстрактного понятия и значило «нечто другое».

В языке III–V вв. местоимение 他 приобрело новые свойства — оно стало указывать на лицо, хотя еще неопределенное. В функции дополнения 他 значило «другой человек», «кто-то», а в функции определения оно получает притяжательное значение. Такое 他 мы предлагаем называть «неопределенно-личным». Однако в отдельных, хотя еще очень редких случаях в языке этого времени местоимение 他 представляет собой настоящее личное местоимение. Наряду с этим в языке этого периода 他 употребляется и в своем старом значении. При этом примеры на 他 «неопределенно-личное» и те единичные случаи, когда 他 выступало как настоящее личное местоимение, встречаются исключительно в буддийских текстах, в частности в «Сутре о царевице Судане». Употребление же местоимения 他 в указательном значении в рассматриваемом тексте «О царевице Судане» ограничено, во-первых, только функцией определения перед существительным и, во-вторых, небольшим числом самих существительных (人 *ren* ‘человек’, 國 *guo* ‘государство’ и т.д.), при которых 他 могло выступать в функции определения. Что же касается текстов оригинальных китайских сочинений, то 他 в них употребляется исключительно как указательное местоимение.

О наречии 都. Наиболее обычным значением для этого наречия является «вовсе», «совсем», «абсолютно». Однако в языке этого времени у 都 появляется и другое значение — наречие 都 ставится перед глаголом, когда требуется подчеркнуть, что действие, выраженное сказуемым, распространяется на весь объем подлежащего или дополнения. Это значение сохраняется у 都 и в современном китайском языке. В этом последнем значении 都 отмечено только в «Сутре о царевице Судане» как буддийском тексте. В текстах же «Новой книги рассказов...» и в «Записках о поисках духов»

обсуждаемое наречие используется исключительно в значении «совсем», «абсолютно».

Итак, изложенное выше свидетельствует о том, что в рамках рассматриваемого нами круга источников *отдельные* новые грамматические явления китайского языка III–V вв. зарегистрированы только в тексте «Сутры о царевице Судане» и практически вовсе не отмечены в других памятниках этого периода. Вместе с тем в тексте «Сутры...» совсем не встречаются некоторые грамматические явления, характерные для классического древнекитайского языка, которые в изобилии используются в текстах оригинальных китайских сочинений. Так, в «Новой книге рассказов...» очень часто встречается показатель прошедшего времени 嘗 *chang* перед глаголом. В тексте «Сутры...» отдельное 嘗 вовсе не отмечено, и только иногда его можно встретить в составе отрицания 未嘗 *weichang*. В текстах оригинальных китайских сочинений 見 *jian* перед глаголом иногда еще сохраняет значение показателя страдательного залога; в тексте «Сутры...» оно уже окончательно утратило залоговое значение и превратилось в местоименное дополнение, которое стоит перед глаголом и указывает, что действие направлено на первое лицо.

Список подобного рода примеров можно было бы продолжать.

Второй из рассматриваемых текстов — дуньхуанская версия (ДХ-версия) «Сутры Шестого Патриарха» (南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經大祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經. Учение о внезапном просветлении южной школы маха-пруджня-парамита-сутра высшей махаяны: сутра помоста Великого Наставника, Шестого Патриарха Хуэй-нэна, проповедовавшего дхарму в монастыре Дафаньсы в Шачжоу).

Как собрание высказываний и поучений знаменитого чаньского наставника Хуэй-нэна 惠能, (633–713), СШП является фундаментальным текстом чань-буддизма в Китае. Для лингвистов памятник представляет особый интерес в языковом плане, будучи наиболее ранним текстом в жанре *юйлу*, единственным произведением этого жанра, созданным ранее IX в. СШП как текст по праву должен быть признан уникальным источником для изучения разговорного языка VII–VIII вв. Однако, для того чтобы использовать памятник как материал-источник, нужна полная уверенность в его аутентичности. Ведь именно из-за сомнений в аутентичности материал СШП в свое время не учитывали при описании грамматических явлений в текстах *юйлу* такие общепризнанные мэтры синологии, как Масперо (Масперо, 1914, с. 1–36) и Гао Мин-кай (Гао Мин-кай, 1948), хотя и характеризовали памятник как наиболее ранний текст в жанре *юйлу*.

Я сочла недопустимым пренебречь мнением столь высоких авторитетов, и поэтому возникла необходимость обратиться к весьма непростой, довольно запутанной истории бытования обсуждаемого текста.

В буддийском каноне — токийской Трипитаке, в ее 48-м томе под № 2007 и 2008 — помещены два текста СШП, названия которых⁸ существенно отличаются по количеству знаков: первый составлен танским Фа Хаем (法海), второй — юаньским Цзун Бао (宗寶); по объему второй текст превосходит первый в 2,5 раза. Уяснить подобные различия невозможно без понимания сложных поворотов в истории существования текста. Очень подробно историю бытования памятника проследил в своей книге (Ямпольский, 1967).

⁸ 南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經大祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經 (Учение о внезапном просветлении южной школы маха-пруджня-парамита-сутра высшей махаяны: сутра помоста Великого Наставника, Шестого Патриарха Хуэй-нэна, проповедовавшего дхарму в монастыре Дафаньсы в Шачжоу) (2007) и 六祖大師法寶壇經 (Сутра помоста сокровища дхармы Великого Наставника Шестого Патриарха) (2008).

Наиболее ранняя из сохранившихся до настоящего времени версий СШП — это рукопись, обнаруженная в Дуньхуане: по каллиграфическим признакам проф. Акира Фудзиеда датирует ее примерно 830–860 гг. (Ямпольский, 1967, с. 90). Сильно поврежденная, изобилующая ошибками, описками, лакунами, она производила впечатление выполненной в спешке копии с весьма несовершенного оригинала, относящегося приблизительно к 780 г., более никаких сведений о последнем нет. Вынужденно опускаю многие подробные детали и вслед за большинством исследователей склонна исходить из того, что текст памятника был составлен в 714 г., год спустя после смерти Хуэй-нэна, которому и принадлежат собранные в ней беседы и поучения. Возможно, позднее к изначальному варианту были сделаны какие-то дополнения приверженцами Шэнь-хуэя (神會), которые примерно к 820 г. придали тексту ту завершенность, с которой мы имеем дело сейчас (Трипитака, т. 48, с. 337–345; Ямпольский, 1967, с. 1–30). Нам неизвестно, что происходило с текстом СШП в IX в., кроме того, что было упрощено его название. О рукописной версии СШП, которая была следующей после дуньхуанской, — она не сохранилась — существуют косвенные свидетельства, и они датируют ее 967 г., а составителем называют некоего Хуэй-синя (惠昕), сведений о котором источники не дают. Известно, однако, что в предисловии к рукописи он отмечал плохое состояние текста. Хуэй-синь внес в текст некоторые исправления и разделил его на две цзюани и одиннадцать разделов. Тот же самый источник, что поведал о хуэйсиневской рукописи, сообщил, что в 1031 г. существовала еще одна рукописная копия (возможно, исправленная), принадлежавшая некоему Чao Цзюну (晁迥); на ее основе было выполнено северосунское печатное издание 1153 г. Предположительно, перепечатка с этого издания была обнаружена в Киото, в монастыре Синшэнсы. Предисловие к нему, датированное 1599 г., было написано от руки основателем этого монастыря, поскольку в принадлежавшем ему тексте Предисловия не доставало; при этом переписанное от руки Предисловие было взято из другого текста, и тут была допущена (или повторена?) ошибка — он объединил предисловия из хуэйсиневской версии (именно благодаря этому источнику и стала известна сама эта версия) и из рукописной книги Чao Цзюна.

Кроме сунского издания 1153 г. существовал еще один северосунский текст — издание из монастыря Дачэнсы (大乘寺) с предисловием настоятеля этого монастыря Цунь Чжуна (存中), датированное 1116 г. По сравнению с дуньхуанской рукописью сунские тексты выглядят значительно более «благополучными»: в них исправлены многие ошибки, да и объем их существенно увеличился: изначальные 12 тыс. знаков дуньхуанской версии превратились в сунских текстах в 14 тыс. При некоторых различиях в основном сунские тексты все же совпадают и, несомненно, восходят к дуньхуанской версии.

Известно, что во временном отрезке, отделяющем сунские издания от версии Хуэй-синя (967), имела хождение еще одна не дошедшая до нас версия, но свидетельства на сей счет сохранились. Именно эта версия, как можно предположить, явилась одним из источников для значительно расширенного (21 тыс. знаков!) юаньского издания. Собственно, юаньских изданий было два, и печатались они независимо одно от другого в 1290 и 1291 гг. Интерес для нас представляет издание 1291 г., выполненное на юге Китая, в Наньхае, уже упоминавшимся наставником Цзун Бао. Включенное в Минскую Трипитаку, это издание является наиболее распространенным и в настоящее время. Именно на него ссылаются в своих работах Масперо и Гао Мин-кай, когда говорят о позднейших переделках СШП.

Представляется, что история бытования СШП позволяет говорить о существовании двух версий текста одного и того же памятника. Для того чтобы это утверждение

не было бы просто голословной спекуляцией, подтвердить его можно лишь фактами языка.

Сопоставление грамматических характеристик языка текста СШП, зафиксированного юаньским (Ю) изданием, с таковыми дуньхуанской версии памятника может оказаться серьезным, пусть и косвенным аргументом в пользу аутентичности последней. Вот как выглядят сравнительные характеристики основных параметров ДХ- и Ю-версий СШП.

Из служебных слов при существительном. В ДХ-версии отсутствует суффикс 子 *zi* (в словах 弟子 *dizi* ‘ученик’, ‘последователь’ и 童子 *tongzi* ‘прислужник’ 子 нельзя считать суффиксом), тогда как в Ю-версии, хотя и в единичных случаях, но суффикс 子 используется: 釋子 *shizi* ‘буддийский монах’ (357a)⁹, 日子 *rizi* ‘срок’, ‘время’ (362a).

Из личных местоимений. В ДХ-версии для 3-го л. отмечено лишь старое древнекитайское 之 *zhi* в функции дополнения, но не встретились более поздние 伊 *yi*, 渠 *qu*, обычные для текстов юйлу IX в.: 世人本有之 *Shi ren ben you zhi* (§ 12)¹⁰ ‘Люди этого мира изначально обладают этим’. Местоимение 他 *ta* в ДХ-версии отмечено лишь в старом значении ‘другой’: 他佛 *ta fo* (§ 23) ‘Другой будда’. В Ю-версии 他 употребляется как настоящее личное местоимение: 他得無師之智 (358b) *Ta de wu shi-zhi zhi* ‘Он постиг мудрость без наставника’; ...從他退席... (356a) ...*cong ta tuixi*... ‘...уходи вслед за ним’. Также для 3-го л. отмечено 伊: 饒伊盡思共推 (356a) ‘[Будда] пожалеет их и все мысли разом изгонит’.

Вопросительные слова. Если в ДХ-версии отмечено лишь старое вопросительное слово 何 *he* и сочетания с ним 何人 *heren*? ‘кто?’, 何等 *hedeng*? ‘что?’, 何事 *heshi*? ‘что?’, 何物 *hewu*? ‘что?’, 何處 *hechu*?, ‘где?’, 何以 *heyi*? ‘зачем?’, ‘как?’, а новокитайское 甚麼 *shemma*? вообще не встретилось, то в Ю-версии используется весь набор новокитайских вопросительных слов: 甚麼人 *shemmaren*? ‘кто?’ — для вопроса о лице, 什麼 (甚) *shemma (shen)*? 什麼物 *shemmawu*? ‘что?’ — для не-лиц; 作甚麼 *zuoshemma*? ‘почему?’, 作麼 *zuoma*? ‘как?’. Из невопросительных местопрдикативов в Ю-версии отмечены 與麼 *yuma* и 怎麼 *remma* ‘так’.

Из указательных местоимений. В ДХ-версии встречаются только старые 此 *ci*, 彼 *bi*, тогда как в Ю-версии для ближнего указания наряду со старым 此 употребляется и новое 這 *zhe*: 這獼猴 *Zhe geliao* (348c) ‘Эти варвары’; 這沙彌 *Zhe shami* (359b) ‘Этот послушник’.

Из других слов-заместителей. В функции именного определения в ДХ-версии отмечено возвратное 自 *zi*; в той же функции в Ю-версии используется обычное для современного языка двусложное 自己 *ziji*. ...見自三身佛... ...*jian zi san shenfo*... (§ 20) ‘...увидеть своего собственного будду в трех телах...’; 我自法門... *Wo zi fa men*... (§ 17) ‘Мое собственное учение о Дхарме...’, где 自 выступает в функции приложения. 自己面目 *Ziji mianmu* (349b) ‘Собственный облик’; 自己靈光 *Ziji lingguang* (356b) ‘Свет своей души’.

В качестве показателей множественности в ДХ-версии отмечены 等 *deng* и 衆 *zhong*, где они употребляются не только с местоимениями, но и с существительными: 門人等 *Menrendeng* (§ 8) ‘Последователи’; 汝等門人... *Rudeng menren*... (§ 4) ‘Вы, последователи...’. В Ю-версии кроме указанных отмечен показатель множественности 輩 *bei*, к которому восходит современное 們 *men*: 我輩 *wobei* (348b, 355c) ‘Мы’.

Вместо старого послелога 內 *nei* в ДХ-версии, в Ю-версии отмечен новый послелог 裏 *li*: ...於堂內... ...*yu tang-nei*... (§ 7) ‘...в Зале [для проповедей]...’; 口裏 *kouli* (361b) ‘во рту’.

⁹ При ссылках указывается страница (арабская цифра) и столбец (a, b, c).

¹⁰ Цитируется с указанием § по тексту, помещенному в книге (Ямпольский, с. 1–30).

В ДХ-версии, как и в языке предшествующего периода, встречаются служебные слова 持 *chi* и 將 *jiang* (но нет обычного для более поздних «классических» юйлу IX в. и современного языка 把 *ba*): 從何處來, 持此經典? *Cong hechu lai, chi ci jingdian?* (§ 2) ‘Откуда ты явился с этим каноном?’, 客將柴去 *Ke jiang chai qu* (§ 2) ‘Гость унес дрова (досл.: с дровами ушел)’. В Ю-версии отмечено служебное 把, выносящее дополнение со значением орудия действия: ...把膀自搖 ...*ba lu zi yao* (396b) ‘...сам стал размахивать веслом’.

Единичным словоупотреблением представлены в Ю-версии и такие новые по сравнению с ДХ-версией грамматические показатели, как 沒 *mei* в значении 沒有 *meiyou* ‘не иметь’: 慧能沒伎倆 *Hui-neng mei jiliang* (358b) ‘Хуэй-нэн не обладал ловкостью’; форма невозможности совершения действия, образованная инкорпорацией отрицания 不 *bu* перед модификатором глагола: 食不飽 *shi bubao* (358b) ‘не наестся досыта’; обычная для «классических» юйлу IX в. конструкция вопроса, образованного с помощью 也未 *ye-wei* в конце предложения: 米熟也未 *Mi shu ye-wei* (349a) ‘Рис уже готов (или еще нет)?’ Этот список можно было бы продолжить.

Приведенные выше языковые факты, полученные в результате сравнительной характеристики ДХ- и Ю-версий СШП, позволяют утверждать, что мы имеем дело с двумя версиями одного памятника, созданными в разное время (ДХ-версия — в VIII в., Ю-версия — в XIII в.) и потому зафиксировавшими каждую грамматическую данность своего времени. Это, в свою очередь, дает мне основание высказать предположение, что замечания Масперо и Гао Мин-кая о переделке текста СШП были связаны с тем, что они судили о памятнике по его юаньскому изданию и еще не были знакомы с ДХ-версией.

Для того чтобы как можно точнее определить место и значение ДХ-версии как в диахроническом, так и в синхроническом пространстве, будет уместно обратиться к еще не затронутым выше грамматическим характеристикам текста.

В качестве местоимения 1-го л., как и в языке предшествующего периода, без какой-либо синтаксической распределенности выступают 我 *wo* и 吾 *wu*; для 2-го л. отмечено 汝 *ru*, также свойственное языку Лючао; новокитайское 你 *ni*, ставшее обычным для «классических» юйлу IX в., в ДХ-версии не встретилось. При местоимениях 1-го и особенно 2-го л. достаточно часто (но не регулярно!) употребляется упоминавшийся выше показатель множественности (характерный для языка Лючао) 等 *deng*.

В качестве вопросительных слов о лицах встречаются 誰 *shui?*, 阿誰 *ashui?* и 何人 *heren?*; новое 什麼 *shemma?* не отмечено вовсе. Такая картина близка к тому, что зафиксировал язык «Бяньвэнь о воздаянии за милости» (1972, с. 5). Из возвратных местоимений следует отметить единожды использованное в ДХ-версии и характерное для «классических» юйлу двусложное 自家 *zija* (§ 36). Отмечены в ДХ-версии и несколько счетных слов, или классификаторов: так, при счете стихов употребляется счетное слово 首 *shou* ‘голова’, при счете помещений — 間 *jian* ‘отсек’; и эти и другие слова подобного типа довольно часто использовались в языке предшествующего периода. В отличие от них встретившийся дважды при одном и том же слове классификатор 箇 *ge* (§ 3, 7) — явление, безусловно, новое, нехарактерное для языка Лючао, но обычное для «классических» юйлу и, как известно, сохраняющееся в современном языке. Однако в общем употребление счетных слов в ДХ-версии — фактор, скорее, случайный, и в большинстве случаев числительное сочетается с существительным непосредственно, без всякого классификатора.

Из служебных слов, относящихся к глаголу, отмечен показатель будущего времени и долженствования 當 *dang*, широко распространенный в языке Лючао: 當付汝衣

法 *Dang fu ru yi fa* (§ 7) ‘Я передам тебе облачение и Дхарму’; 當令自悟 *Dang ling zi wu* (§ 9) ‘Ты должен сделать так, чтобы [люди] сами обрели прозрение’. Встречающаяся в тексте морфема 了 *liao* (это не суффикс!) — служебный элемент, характерный и для «классических» *юйлу* IX в.: 法即付了 *Fa ji fu liao* (§ 49) ‘Дхарму я уже верил’.

Форма невозможности совершения действия, обычная для языка танской эпохи, в том числе и для «классических» *юйлу*, отмечена и в ДХ-версии: 代汝謎不得 *Dai ru mi bude* (§ 44) ‘Вместо вас [я] не могу подвергаться заблуждениям’.

Наряду с наречиями, обычными для языка предшествующего периода (повелительное 且 *qie*, 但 *dan* ‘только’, 更 *geng* ‘еще’ и др.), отмечены и некоторые другие наречия, встречающиеся и в «классических» *юйлу* IX в.: 原來 *yuanlai* ‘оказывается’, 實是 *shishi* ‘в самом деле’, 只 *zhi* и двусложное 只是 *zhishi* ‘только’.

Для выражения вопроса наряду со старыми способами (否 *fou* и другие отрицания в конце предложения) уже встречается вопрос, образованный повтором глагола-сказуемого в утвердительной и отрицательной форме, который вполне обычен в «классических» *юйлу* IX в. и сохраняется в современном языке: 吾打汝痛不痛? *Wu da ru tong bu tong?* (§ 44) ‘Когда я тебя ударю, тебе больно (или нет)?’

В связочном предложении наряду со старой связкой 非 *fei* встречается и новая форма — 不是 *bu shi* (регулярно прослеживаемая в «классических» *юйлу* IX в.): 教是先性所傳, 不是惠能自知 *Jiao shi xian xing suo-chuan, bu shu Hui-neng zi zhi* (§ 12) ‘[Мое] Учение было передано мудрецами прошлого, а [отнюдь] не (есть) мое собственное знание’.

Из других служебных слов отмечены в качестве послелогов 處 *chu* и 邊 *bian*: 汝今向吾邊 *Ru jin xiang wu-bian* (§ 3) ‘Вы сейчас направляетесь ко мне’.

Как оформитель определения встречается только старое 之 *zhi*, тогда как в «классических» *юйлу* употребляется 底 *di*, а также современная форма 的 *di*.

Если резюмировать изложенные выше факты, характеризующие язык СШП в его ДХ-версии, то следует сказать, что, с одной стороны, язык рассматриваемого памятника близок к языку предшествующего периода, который в настоящей статье представлен текстом «Сутры о царевиче Судане», т.е. к языку ранних переводов на китайский язык произведений буддийской литературы; последний же отражает разговорный (или максимально к нему приближенный) язык дотанского времени. С другой стороны, в языке СШП отмечены некоторые грамматические элементы, характерные для языка дунхуанских *бяньвэней*, а в ряде случаев — и для «классических» *юйлу* IX в.

Таким образом, если представить, что перед нами стоит задача датировать памятник при условии полного отсутствия каких бы то ни было сведений о его истории, то на основе данных грамматического анализа текста логично было бы считать, что рассматриваемый текст записан языком, близким к разговорному языку VII–VIII вв. Поэтому использование материала СШП при изучении и описании языка дает возможность наблюдать многие явления в языке в процессе их развития и становления.

Список сокращений

ДХ-версия — дунхуанская версия СШП

СШП — «Сутра Шестого Патриарха»

Ю-версия — юаньская версия СШП

Список литературы

Источники

太子須達拏經 大正新修大藏經 (*Da zheng xin xiu da zang jing*. Заново составленная Трипитака годов Тайсё). Токио, 1924–1929. Т. IV, № 171. С. 419–424.

南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經 (Учение о внезапном просветлении южной школы маха-праджня-парамита-сутра высшей махаяны: сутра помоста Великого Наставника, Шестого Патриарха Хуэй-нэна, проповедовавшего дхарму в монастыре Дафаньсы в Шачжоу) — *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. The Text of the Tun-Huang Manuscript with Translation, Introduction and Notes by Philip B. Yampolsky*. N. Y.: Columbia University Press, 1967. С. 1–30.

Литература

- Арья Шура. Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах бодхисатвы / Пер. с санскрита А.П. Баранникова и О.Ф. Волковой. Предисл. и примеч. О.Ф. Волковой. М., 1962.
- Бяньвэнь о воздаянии за милости (рукопись из Дуньхуанского фонда Института востоковедения). Ч. 2. Грамматический очерк и словарь И.Т. Зограф. М., 1972 (Памятники письменности Востока. XXXIV, 2).
- Гань Бао 干寶. 搜神記. 商務印書館. Шанхай, 1958.
- Гао Мин-кай. 高名凱. 唐代禪家語錄所見的語法成分 (*Gao Ming-kai. Tangdai chan jia yulu suo-jian-de yufa chengfen*. Гао Мин-кай. Грамматические элементы, встречающиеся в юйлу школы чань (дхьяна) эпохи Тан) // Яньцзин сюэбао. Пекин, 1948. № 34. С. 49–84.
- Гуревич И.С. Очерки грамматики китайского языка III–V вв. (по переводам на китайский язык произведений буддийской литературы). М., 1974.
- Лю И-цин 劉義慶. 諸子集成. Шанхай, 1954. Т. VIII.
- «Сутра помоста сокровища дхармы Великого Наставника Шестого Патриарха» (六祖大師法寶壇經). Трипитака. Т. 48, № 2008. С. 345–365.
- Трипитака — 大正新修大藏經 (*Da zheng xin xiu da zang jing*. Заново составленная Трипитака годов Тайсё). Токио, 1924–1929.
- Ян Сюань-чжи 楊衒之. 洛陽伽藍記, 周祖謨. Пекин, 1958.
- Ch'en K.S. Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton, 1964.
- Maspero H. Sur quelques textes anciens de chinois parlé // Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Hanoi, 1914. Vol. 14. No. 4.
- The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. The Text of the Tun-Huang Manuscript with Translation, Introduction, and Notes by Philip B. Yampolsky. N. Y.: Columbia University Press, 1967.

Summary

I.S. Gurevich

On Two Buddhist Texts as Sources to Study the Vernacular Chinese Language of the 3rd–9th Centuries

In this paper, two Buddhist texts are being examined as best examples to study the vernacular Chinese language of the time. *The Sutra of the Prince Sudana*, being compared with the original Chinese works of the time, represents the vernacular Chinese of the 3rd–5th centuries at its best. *The Sutra of the Sixth Patriarch*, as the earliest text in the *yulu* genre, recorded the grammatical structure in its transitional stage from the Liuchao period to the Tang epoch.

К.Г. Маранджян

Конфуцианский трактат Накаэ Тодзю «Беседы со старцем» как достоверный исторический источник, или Были ли неграмотными самураи в начале XVII в.?

В статье рассматривается вопрос о том, насколько сетования конфуцианского ученого Накаэ Тодзю (1608–1648) о неграмотности и невежестве самураев отражали реальную ситуацию, а не были необходимой преамбулой для изложения нового учения, когда под «неграмотностью» подразумевалась духовная слепота аудитории, которой предлагалось новое альтернативное миропонимание.

Ключевые слова: конфуцианский трактат, жанр «вопрос–ответ», Накаэ Тодзю, неграмотность и невежество самураев, достоверный исторический источник.

К числу видных конфуцианских мыслителей начала эпохи Токугава относится Накаэ Тодзю (1608–1648), известный также как «Совершенномудрый из Оми». Самым знаменитым сочинением ученого считается ставший популярным в токугавское время труд «Беседы со старцем» (翁問答 «Окина мондо», 1640 г.), написанный, в отличие от большинства конфуцианских текстов тех лет, не на китайском, а на родном языке¹.

«Беседы со старцем», которые, как понятно из названия, представляют собой диалог между вымышленными персонажами — старцем и молодым учеником, — состоят из двух тетрадей (*маки*), каждая из которых, в свою очередь, включает в себя две части. Первая часть первой тетради посвящена важности сыновней почтительности, в то время как вторая часть рассматривает соотношение двух понятий — «бун» (文 «культура») и «бу» (武 «воинственность»). В первой части второй тетради разбираются понятие «гакумон» (学問 «образованность», «учение», иногда его переводят как «наука») и его соотношение с воинской доблестью, а во второй части проводится сопоставление даосизма, буддизма и конфуцианства.

Как видно даже из краткой характеристики содержания трактата, значительное внимание в нем уделено далеко не праздному для начала эпохи Эдо вопросу о соотношении культуры и воинского начала. Совершенно очевидно, что, рассуждая на эту тему, Накаэ имеет в виду актуальный для его эпохи свод законов «Букэ сёхатто» («Законы о военных домах»), составленный в 1615 г. монахом Судэном. Первая его

¹ Этот текст до сих пор не стал предметом специального изучения, хотя существует его перевод на английский язык, выполненный австралийской исследовательницей (см.: Bieda W.A. A Study of the Life of Nakae Toju and a Comparative Analysis of His Thought with the Philosophy of the Chinese Ming Dynasty Thinker Wang Yang-ming. Translation of One of Nakae Toju's Major Writings "Okina mondo" ("Dialogue with an Old Man"). University of Queensland, 1979). К сожалению, эта работа нам недоступна.

редакция (позднее свод дополнялся новыми статьями) гласила: «Воинам надлежит изучать изящную словесность и практиковать воинские искусства, такие как стрельба из лука и верховая езда»². Эта статья содержала аллюзию на одно высказывание из «Лунь юя» (гл. 19, § 22), в котором говорилось о Пути Вэнь-вана и У-вана. В данном контексте смысл этих слов однозначно воспринимался как обозначение пути «культуры и воинственности». Конечно, начало периода Токугава было временем трансформации самураев из воинов в бюрократов, служащих за жалование и инкорпорированных в общество, которое больше не нуждалось в их воинских доблестях, а взамен требовало от них участия в деле обеспечения мира в стране невоенными способами. Впрочем, подчеркнем, что обсуждение нормативного соотношения между «воинским» и «культурным» началами было характерно для многочисленных воинских наставлений, написанных много ранее «Букэ сёхатто». Обратимся, к примеру, к тексту «Правил Като Киёмаса» («Като Киёмаса окитэгаки»), датируемых концом XVI — началом XVII в. Седьмая статья правил гласила:

«Должны старательно заниматься науками. Следует прежде всего ограничить себя чтением книг по военному искусству и совершенствованием в [добродетелях] верно-подданности и сыновней почтительности. Запрещается сочинять и писать стихи. Воины становятся слабыми, если в их сердцах поселяется любовь к изящному, и превращаются в слабовольных женщин. Поскольку родились в домах воинов, то основное предназначение — умереть в бою с большим мечом и мечом катана в руках. По этой причине если не будешь все время совершенствоваться на Пути воина, то в минуту смертельной опасности трудно будет умереть, не теряя присутствия духа, поэтому важно стараться достичь предела в военном деле (武 ぶ)» (Климов, 2010, с. 234).

Приведенный фрагмент со всей очевидностью свидетельствует о том, что проблематика соотношения «воинственности» и «культуры» для самураев входила в число приоритетных вопросов и что пути достижения некоего равновесия между «воинственностью» и «культурой» не всегда были однозначными и очевидными. Но этот фрагмент любопытен еще и тем, что в нем содержатся все основные понятия, вокруг которых строился дискурс, и в первую очередь речь идет, конечно, о базовом понятии «наука» (学問 *гакумон*), о котором мы будем подробнее говорить ниже.

Помимо общеисторической причины у Накаэ была личная заинтересованность в обсуждении этой проблемы — в молодые годы он состоял на службе в княжестве Одзу, где стал предметом насмешек из-за своего пристрастия к учености. В биографии Тодзю, составленной одним из его учеников, описан эпизод, когда, завидев приближающегося Тодзю, один из самураев, желая поиздеваться над его взглядами, сказал: «Вот соизволил прийти господин Конфуций!» (Тодзю, 1940, т. 5, с. 45). Описанная сценка вполне недвусмысленно указывает на невысокий авторитет конфуцианства в самурайской среде в первые годы эпохи Токугава. Возможно, что напряжение в отношении с окружающими его самураями стало одной из причин, по которой Тодзю довольно рано ушел со службы, самовольно покинув княжество и вернувшись на родину, в деревню Огава провинции Оми, где жила его овдовевшая мать.

Итак, какое же содержание вкладывает мыслитель в понятие «бун»? Это конфуцианское понятие обладает огромным семантическим полем — его значения варьируются от «знака» до «цивилизованности», от «текста» до «культуры». Какие же смыслы этого понятия актуализованы у Накаэ Тодзю?

Оно почти всегда используется в оппозиции с понятием «воинственность» (кит. «у»). Первый же вопрос (первая тетрадь, ч. 2) касается того, являются ли эти понятия,

² В «Букэ сёхатто» записано «文武弓馬ノ道、専ラ相嗜ムベキ事。». В «Лунь-юе» говорится о 文武之道.

связанные между собой, «словно два колеса повозки или два крыла у птицы», двумя разными сущностями (二色). В ответе говорится, что среди людей бытует неправильное понимание этих понятий. Под «культурными» обычно люди понимают «тех, кто мягок нравом и изящен, кто читает и пишет стихи или достиг мастерства на литературном поприще», а «воинственными» называют тех, кто «свиреп и грозен нравом, кто занимается воинскими искусствами, такими как стрельба из лука, верховая езда, изучает законы ведения войн и совершенствует свое воинское мастерство» (Тодзю, 1940, т. 3, с. 115). А изначально эти два понятия составляли единую добродетель и их не разделяли. Они «словно инь и ян», одно не существует без другого. Сравнение этих двух понятий с принципами инь и ян выводит эти категории в область космологии, увязывая их с процессом рождения Неба и Земли. Подобный контекст свидетельствует о том, что эти категории наделяются универсальным характером.

Приведем слова Накаэ Тодзю. «Когда устанавливается Путь воинственности при отсутствии Пути культуры, то основой Пути воинственности является культура. Когда, используя мощь Пути воинственности, превалирует Путь культуры, то в его основе — воинственность. Кроме этого в мириадах вещей нет разделения на „культуру“ и „воинственность“» (Там же, с. 116). Продолжая развивать эту мысль, Накаэ Тодзю переходит к еще одной теме: «Культура — другое название для Дао человеколюбия. Воинственность — другое название для Дао долга».

Из данных рассуждений видно, что эти понятия рассматриваются автором сразу (точнее, последовательно) в трех плоскостях — сначала на космическом уровне, потом на социальном и затем уже в пространстве этики. Иначе говоря, здесь выдержан традиционный принцип «Небо–Земля–человек», где в каждом из указанных измерений разворачивается оппозиция «культура–воинственность», в сущности являющаяся не оппозицией, а тесно взаимосвязанной парой, из которой невозможно без ущерба изъять один из ее компонентов. При этом Накаэ Тодзю выделяет еще одну пару — «бунгэй» (文芸) и «бугэй» (武芸), которую условно можно перевести как «изящные искусства» и «воинские искусства». В первое понятие входят литература, история, ритуалы, музыка, во второе — военное мастерство, стрельба из лука и пр. Однако и здесь Накаэ Тодзю не забывает четко определить соотношение этих «искусств» с более общими понятиями «культура» и «воинственность»: понятие «добродетель» (сюда относятся «культура» и «воинственность») соотносится с искусствами как «корень и вершина».

Проблема соотношения двух начал интересовала Тодзю не столько теоретически, сколько практически. Доказательством тому служит то обстоятельство, что львиная доля первой части второй тетради «Бесед со старцем» посвящена обсуждению важности и нужности образования или, точнее, образованности для самураев. И здесь на первый план выходит термин «гакумон» (学問), обозначающий одновременно и процесс обучения, и его результат (который весьма приблизительно можно описать с помощью русского термина «образованность»). Накаэ Тодзю не жалеет красноречия, чтобы показать своим читателям, что процесс обучения (который, безусловно, связан с «культурой») не может отрицательно сказаться на воинских доблестях. Он довольно откровенно порицает самураев, кичащихся своей неграмотностью, а в качестве назидательного примера приводит отважного воина Минамото Ёсицунэ и его оруженосца Бэнкэя. По его словам, они превосходили своих современников образованностью, но ни разу не потерпели поражения в схватке с противником, став символами безудержной воинской храбрости. Аппелляция к этим уже мифологизированным персонажам была рассчитана на широкую аудиторию, однако в первую очередь была предназначена для самураев, которые, по-видимому, составляли большинство в шко-

ле Наказ Тодзю. Ученый, которого шокировало отсутствие интереса к книжной учености и конфуцианским идеям у служивших вместе с ним в княжестве Одзу самураев, не жалел сил для того, чтобы досконально и с разных сторон обсудить эту тему.

Однако чтение «Бесед со старцем» заставляет читателя задуматься: неужели весь пафос и пространные аргументы в пользу необходимости «образования» для самураев имеют своей целью только переориентацию самураев с чисто военной деятельности на гражданскую (или, точнее, бюрократическую)? Неужели речь идет только о том, что самураи должны овладеть грамотой и книжной ученостью? Ведь гуманитарные и военные дисциплины, которые должны освоить самураи (и не только они), являются всего лишь «изящными» и «воинскими» искусствами, т.е. своего рода вторичными проявлениями «культуры» и «воинственности». Конечно, необходимость пересмотра места и роли самураев в структуре общества диктовала важность их «переобучения». Но это была сугубо прагматическая задача, и вряд ли именно она была той сверхзадачей, которую преследовал автор в своем конфуцианском трактате. К чему тогда Тодзю нужны были доказательства универсальности принципов «культура» и «воинственность»?

Ответ на все эти вопросы может дать рассмотрение понятия «гакумон». Что это такое? «Образование» в современном смысле слова? Откуда должен черпать знание человек? Из книг? Если нет, то каков же источник того знания, которым должен овладеть человек в результате «учения»? Все эти вопросы разбираются в первой части второй тетради сочинения.

Попытаемся только вкратце перечислить некоторые положения. Во-первых, даже неграмотные люди могут быть «образованными» (в терминологии Тодзю, 学問する гакумон-суру). Повторим еще раз: русский термин «образованность» только очень приблизительно передает смысл понятия «гакумон», которое значительно шире его по смыслу и внутреннему наполнению. Оно, скорее, ближе по смыслу к понятию «знание». Однако в нашем контексте мы предпочитаем использовать термин «образованность», потому что оно может обозначать и процесс (образование), и результат (образованность).

Образованность необязательно черпать из книг. Эту мысль Тодзю иллюстрирует примером Конфуция, который, «не читая „Лунь юя“, знал его». Кажущийся парадокс этого утверждения снимается следующей сентенцией ученого: «В далекой старине, когда еще не было письменности, изначально не было книг для чтения, учились, взяв за образец слова и деяния совершенных мудрецов» (Тодзю, 1940, т. 3, с. 159). И только позднее, продолжает мысль Тодзю, дабы не утратить нить учения, были записаны книги. Эта риторика по поводу «чтения книг», безусловно, подразумевала более широкий и понятный его современникам контекст — в первую очередь точку зрения Чжу Си (1130–1200). Китайский философ считал, что постижение конфуцианских истин и в конечном счете Дао возможно только в результате чтения книг. Естественно, не любых книг, а только тех, что были выделены Чжу Си в качестве обязательных канонических текстов. Эта мысль была предельно ясно сформулирована Чжу Си, который писал, что путь обучения «находится не внутри человека, а в книгах» (Классическое конфуцианство, 2000, с. 216).

При этом сам процесс «чтения» принципиально отличался от того, что обыкновенный человек вкладывает в это понятие. По Чжу Си, от читателя требовалось не только уважительное отношение к тексту, но и определенная последовательность в чтении текстов, «вчувствование» в текст. И все же главным был не подробно разработанный Чжу Си *метод* чтения, а его *результат* — «умение посредством чтения обнаружить и понять „принципы“, лежащие в основе мироздания». В конечном счете

чение было не просто интеллектуальным упражнением, а скорее интеллектуальным средством достижения моральных и духовных целей (Gardner, 1989, p. 151).

Наказ Тодзю, конечно, не отрицает необходимости чтения, правда, в отличие от Чжу Си, он отдает предпочтение Пятикнижию, а не Четверокнижию, выделенному в канон Чжу Си. Однако ни начитанность, ни широкая эрудиция не являются, по его мнению, целью, к которой должен стремиться вставший на путь учения.

«В учении главное — очистить замутненное сердце и сделать лучше поведение человека» (Тодзю, 1940, т. 3, с. 159) — такова в сжатом виде программа Тодзю. По его словам, источником подлинного знания является человеческое сердце — иначе говоря, этот источник находится не вне человека, а внутри его. И основная цель обучения — помочь человеку очистить его сердце (сознание). Здесь сказывается, по моему, не только влияние школы Ван Янмина, в которой постулировалась идея врожденного знания добра («благомыслия», по определению А.И. Кобзева), к которой явно тяготел Тодзю, но и его юношеские занятия дзэн-буддизмом. Таким образом, «образованность» обозначает прежде всего моральное и этическое знание, коренящееся в глубинах сердца самого человека. А это означает, что самураи должны не книжки читать, а, занимаясь интроспекцией, находить в себе моральные и этические смыслы бытия. Выражаясь современным языком, Тодзю предлагал довольно утопическую программу по изменению человека, чтобы сделать его по-настоящему моральным существом.

Как ни удивительно, но образцом «культурного самурая», на воспитание которого Наказ Тодзю потратил столько усилий и красноречия, стал сам мыслитель. Он остался в истории как «совершенномудрый из Оми» и даже удостоился чести выступать в качестве образцового представителя японского народа в книге христианского мыслителя и проповедника Утимура Кандзо (1861–1930). И что знаменательно, память и славу ему принесли не его сочинения и даже не его ученики, а сама его личность, его поведение, ставшие образцом высокой морали для последующих поколений.

Однако здесь возникает вопрос: насколько сетования Наказ Тодзю на некультурность и необразованность самураев были фактом исторической реальности и отражали ситуацию тех лет? Можем ли мы считать текст Наказ Тодзю историческим источником, вызывающим полное доверие, и строить на его основе наше представление об уровне самураев той эпохи? Собственно, сомнения в абсолютной достоверности тех явлений, что описывает японский ученый, появились после сравнения «Бесед со старцем» со знаменитым буддийским текстом «Бэндова» (弁道話 «Рассуждения о различении Пути», 1231)³, принадлежащим основателю дзэнской школы Сото Эйхэй Догэну (1200–1253). Сочинения этого наставника, написанные преимущественно на японском языке, долгое время были преданы забвению и только в середине XVII в. получили распространение. Именно тогда трактат «Бэндова» был включен в качестве вводного сочинения в свод «Сёбогэндзо» («Сокровищница знания истинного учения»).

Конечно, речь не идет о том, что Наказ Тодзю читал этот трактат и испытал его влияние, хотя и вероятность его знакомства с текстом допустима. Возможность сопоставлять эти два текста, написанные в разные эпохи, представляется оправданной, поскольку и тот и другой тексты были созданы людьми, выдвигавшими принципиально новые формы мысли. Догэн стал основателем японской дзэн-буддийской школы Сото (школа Созерцания), а Наказ Тодзю был одним из первых конфуцианских ученых XVII в. Оба сочинения были своего рода манифестами их учений, при этом тексты написаны по-японски. Сближает их и то, что по структуре оба сочинения были

³ И.Е. Гарри предлагает другой перевод названия — «Беседы о постижении Пути» (см.: Гарри, 2003).

написаны в диалогической форме, наиболее удобной для обучения и усвоения новой информации. И здесь следует подчеркнуть, что столь популярный в токугавскую эпоху формат конфуцианских сочинений, составленный в виде вопросов и ответов, восходит к буддийской традиции. Как сообщает толковый словарь «Великий источник слов» (大辞泉 «Дайдзисэн»), термин «мондо» (問答) помимо буквального значения является еще и специальным буддийским термином, обозначающим короткий диалог между учеником, испытывающим сомнение по поводу учения, и его дзэнским наставником. Энциклопедия «Философия буддизма» дает более радикальное определение: «В китайской буддийской школе *чань* парадоксальный диалог, в процессе которого происходит обмен энigmatическими высказываниями, репликами и восклицаниями, имеющими особый, „эзотерический“ смысл, вопросами-загадками и парадоксальными задачами, решение которых требует отказа от дискурсивно-логического мышления и пробуждения интуитивной мудрости; жанр соответствующей литературы» (Философия буддизма, 2011, с. 233). Как нам кажется, в нашем случае актуально именно последнее соображение — оба текста написаны в одном жанре.

Однако жанр текста еще недостаточное основание для сопоставления произведений, написанных в разные эпохи и принадлежащих двум разным традициям. Помимо формального сходства необходимо выявить на содержательном уровне то общее, что позволяет нам сравнивать эти два текста.

Как пишет А.М. Кабанов, в «Рассуждениях о различении Пути», написанных Догэном вскоре после возвращения из Китая в Японию, «достаточно отчетливо излагаются основные положения школы Сото. Основное внимание уделяется краеугольному камню всего учения: состоянию „пробуждения“» (*сатори*) легче и быстрее всего можно достичь с помощью практики сидячей медитации (*дзадзэн*). Полемизируя с представителями других буддийских школ (в том числе и родственных дзэнских школ Риндзай и Дарумасю), Догэн утверждал, что все прочие виды религиозной практики, равно как и изучение буддийских текстов, могут быть только второстепенными, вспомогательными средствами, а единственная, унаследованная от самого Будды Шакьямуни истина открывается только перед теми, кто следует его наставлениям о важности сидячей медитации» (Кабанов, 2002, с. 42). И.Е. Гарри более пространно определяет основные постулаты этого текста, но в целом также согласен с тем, что в нем обсуждается одна из важнейших практик дзэнского буддизма, а потому это сочинение относится к категории установочных базовых текстов. Подчеркнем еще раз, что Догэн одним из первых начал писать по-японски, рассчитывая на широкую аудиторию. Итак, трактат «Рассуждения о различении Пути», без сомнения, относится к числу тех сочинений, в которых обществу (в данном случае буддийским адептам) предлагается какая-то новая идея или модель поведения. В этом смысле структурированный в виде вопросов-ответов текст является своего рода учебным. Вообще жанр текстов, выстроенных в форме вопросов и ответов, был известен в разных культурных традициях помимо буддийской. Прочитаем, к примеру, что пишет о нем исследователь русской литературы и истории славянских переводов Библии:

«Античная филология обогатила христианскую экзегетику более лаконичными и подвижными формами комментариев вроде схолий, глоссариев, катехизисов, нередко построенных в форме вопросов и ответов. По своей сути это был учебный проповеднический жанр, дающий возможность в легкой и доступной форме познакомить читателя или слушателя с основами вероучения и с его частными деталями. В византийской письменности произведения такого рода назывались *ἐρωτήσεις* „вопрошания“, *πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις* „вопросы и ответы“, *ἀτορία καὶ λύσεις* „недоумения и

разрешения“, ζητήσεις „разыскания“, προβλήματα „задачи“, в латинской — questiones „вопросы“. Название „эртапокритический“ употребляемое для характеристики этих произведений, образовано от греческих слов ἐρώτησις и ἀπόκρισις и значит „вопросо-ответный“» (Алексеев, 1999, с. 26).

Пожалуй, и текст Догэна подпадает под категорию пропедевтического учебного жанра, тем более что «Рассуждения о различении Пути» являются своеобразным введением к его труду «Сёбогэндзо». Конечно, сочинение Накаэ Тодзю ни по масштабу, ни по уровню, ни по интеллектуальному наполнению не может сравниться с произведениями Догэна. Тем не менее их сближает ряд чисто формальных признаков. Оба сочинения: 1) излагают новые идеи и призваны убедить своих читателей в их нормативности, иными словами, они призваны открыть перед аудиторией «новые истины» (буддийские или конфуцианские); 2) формально принадлежат к одному учебно-пропедевтическому жанру «вопрос–ответ»; 3) написаны на родном японском языке, а не на языке классических текстов (т.е. на китайском) в расчете на привлечение как можно более широкой аудитории.

Если отвлечься от того, что оба текста относятся к разным традициям, и сконцентрировать все внимание на их структуре и композиции, то станет очевидным, что жанр, а стало быть, и форма подачи материала располагают одним инструментарием. Иными словами, оба текста перед изложением новых идей и учений должны продемонстрировать читателям их невежество и духовную слепоту и только после этой преамбулы переходить к сути излагаемого ими учения, предлагая новый или альтернативный путь к просветлению и достижению самосовершенствования.

Сравним фрагменты текстов Догэна и Накаэ Тодзю.

Догэн пишет: *«Вопрос: И в Индии, и в Китае люди первоначально были прямодушными. Распространение же учености способствовало тому, что люди, услышав проповедь буддийской Дхармы, тотчас же вступали на Путь. Но в нашей стране с древних времен у людей было мало человеколюбия и мудрости, почему и трудно посеять в них правильные семена [Учения]. И разве не обидно, что такими мы являемся из-за невежества! Даже наши монахи уступают мирянам в тех странах. Отношение к жизни у них легкомысленное, а мышление узкое и примитивное. Они стремятся только к материальным благам и к получению видимых почестей* (курсив мой. — К.М.). Разве могут подобные люди с помощью только сидячей медитации достичь просветления и познать Учение Будды?

Ответ: Я согласен, что еще не все люди в нашей стране в должной мере обладают человеколюбием и мудростью и потому и следуют неверному пути. Поэтому, если даже объяснять им истинный Закон, сладостный нектар может показаться им ядом. Их легко привлечь славой и почестями, но трудно отучить от ложных привязанностей. Но для того чтобы отплыть из этого мира, вовсе не обязательно использовать в качестве лодки мудрость людей или небожителей...» (Кабанов, 2002, с. 55).

Или: *«...И пусть даже наша страна не вполне человеколюбивая и мудрая, а умственные способности живущих в ней людей слабые, я не считаю, что им не под силу постичь буддийскую Дхарму. Кроме того, все люди изначально обладают истинными семенами праджни, хотя только немногие способны правильно усваивать наставления, чтобы с их помощью достичь просветления»* (Там же, с. 56).

Теперь обратимся к рассуждениям Накаэ Тодзю.

«В Китае среди воинов из ста человек редко когда один был неграмотным и бескультурным. Поэтому высшие генералы, совершавшие большие подвиги, были сильны и в воинских искусствах, и в изящных. В Японии среди самураев множество невежественных и неграмотных. Поэтому большинство самураев, обладающих велико-

лепным воинским мастерством, не владеют изящными искусствами» (Тодзю, 1940, т. 3, с. 162).

Или еще пример: «Те же, кто повторяет, что занимающиеся учением нерешительны и не подходят для военного дела, не только заблуждаются, не уяснив сущности учения, они, будучи невежественными, завидуют образованности других и идут на всякие уловки, чтобы скрыть, как они стыдятся своей неграмотности. На самом деле это примитивная ошибка! К примеру, если у человека нет желания учиться и он просто так тратит время на литературу, это вовсе не станет помехой его воинской доблести. Так, Минамото Ёсицунэ и Бэнкэй, оба, и господин и слуга, превосходили своих современников образованностью, ни разу не потерпели поражения, и до скончания времен даже малые дети в качестве образцов беспримерной храбрости будут приводить их имена. А если самураи, что кичатся своим невежеством, хоть в малейшей степени — хоть на кончик мизинца — будут действовать, подражая Ёсицунэ и Бэнкэю, одно это будет делать им честь. Трудно назвать хорошим воином того, кто бахвалится своей безграмотностью! Если бы все неграмотные отличались в воинском мастерстве, то самыми искусными были бы деревенщины, косящие траву да возделывающие поля, бедняки, что собирают хворост в горах, да нищие, что бродяжничают, — они же первые по своему невежеству. Но разве они искусны в воинских умениях?» (Там же, с. 168).

Казалось бы, в случае Накаэ Тодзю речь идет о «неграмотности» самураев, понимаемой в прямом смысле слова. Какими же терминами Накаэ Тодзю обозначает понятие «неграмотность»? Таких терминов два. Первый — 文盲 (*монмо*)⁴, в японских толковых словарях его объясняют как «неумение читать и писать, безграмотность». Второй термин — 一文不通 (*итимонфуцу*) дословно переводится «не знать ни единого знака» и на первый взгляд означает также «неграмотность». Однако, если мы заглянем в авторитетнейший «Большой китайско-японский словарь», то обнаружим, что там приведена цитата из буддийского сочинения XIII в. «Собрание песка и камней» (沙石集 «Сясэкисю») Мудзю Итиэна (1279–1283): «Отдавал предпочтение только пути воинской доблести, оставаясь неграмотным или, точнее, бескультурным» (Дайканва дзитэн, 1960, т. 1, с. 56). Эта фраза встречается в «Истории об одном монахе-грабителе, почувствовавшем стремление к истинному пути» (Сясэкисю, 10, А, 6, с. 414)⁵. И хотя в современных комментариях к выражению «итимонфуцу» дается пояснение, что оно означает «не мог прочесть ни единого знака», смысл рассказа все же диктует иное понимание: поскольку герой рассказа в какой-то момент жизни понимает, что все люди смертны и что лично он не накопил за жизнь благих деяний и, скорее всего, должен попасть в ад, то он решает встать на правильный путь. Дерзнем предположить, что в этом рассказе характеристика монаха как предпочитающего воинские искусства и не владеющего искусством письма все же предполагает более широкий контекст противопоставления двух начал — «бу» и «бун», т.е. воинского мастерства и культурной образованности, которая в первую очередь означает не просто владение искусством чтения и письма, а скорее освоение буддийского учения. Ведь именно о духовном прозрении монаха и повествует эта назидательная история. Так что термин «итимонфуцу» выступает здесь как бы в двух значениях: неграмотный и бескультурный (в широком смысле слова). Мне кажется такая трактовка этого термина весьма убедительной еще и потому, что, как метко заметил Л. Мялль, «дхарму можно рассматривать не только как элемент текста, но скорее как текст, который может иметь любую протяженность, начиная с одной буквы, например „А“...

⁴ 唐土の諸士には、無芸文盲なるもの百人に一人もまれなり。日本の諸士には無芸文盲なるものおほし。

⁵ См. английский сокращенный перевод: Sand and Pebbles, 1985, p. 248–249.

или даже с паузы, и кончая такими объемистыми сутрами, как „Аватамсака“, „Шата-сахасрика Праджняпарамита“, или даже всей совокупностью буддийской литературы» (Лепехов, 2008, с. 170). Иными словами, выражение «не знающий ни единой буквы/знака» в пространстве буддийской культуры может означать человека, не сведущего в буддийском учении.

Это значение совпадает по смыслу с тем, что Накаэ Тодзю вкладывает в термин «итимонфуцу». Вполне возможно, что он читал и неплохо знал сборник «Собрание песка и камней», который, по определению Н.Н. Трубниковой, «относится к „легкому“ философскому жанру» (Трубникова, 2013, с. 106), а потому было хорошо известно в Японии. Достаточно сказать, что только в период Токугава было сделано одиннадцать печатных переизданий книги (Sand and Pebbles, 1985, p. 66). Итак, термин «итимонфуцу» Накаэ Тодзю, возможно, использовал, имея в виду «Собрание песка и камней» и тем самым включая свое повествование в широкий буддийский контекст. И это очень значимо, поскольку весь пафос риторики Накаэ Тодзю о «невежестве» и «неграмотности» самураев подразумевает в первую очередь духовное невежество, незнание основ морали и культуры, а не неумение читать и писать. Ведь речь идет о своеобразном противопоставлении «воинских искусств и умений» «владению изящными искусствами» или, говоря шире, культурной образованности.

И здесь мы вновь возвращаемся к вопросу о том, насколько достоверным историческим источником можно считать конфуцианский трактат Накаэ Тодзю. Действительно ли речь в его тексте идет об элементарной неграмотности и невежестве самураев? Можно ли, опираясь на его слова, утверждать, что провинциальное самурайство в начале эпохи Эдо (представители которого составляли большинство учеников Накаэ Тодзю) и впрямь не владело искусством письма и чтения? Не совершаем ли мы ошибку, не принимая в расчет жанр сочинения, диктующий определенные правила изложения материала? Надеемся, что сопоставление текстов Накаэ Тодзю и Догэна показало, что установочные (хотя и для разных традиций) тексты строятся по одним и тем же формальным законам и все упования на невежество и неграмотность необходимы лишь для того, чтобы подвести слушателя или читателя к мысли о его духовной слепоте, непонимании истины. Как нам кажется, сам ход мысли Накаэ Тодзю, его интерпретация понятия «гакумон» и формулировка конечной цели, к которой должны стремиться самураи, подтверждают правоту нашего взгляда на этот текст.

Этот пример еще раз напоминает историкам о том, как важно критически относиться к изучаемому тексту, не ограничиваясь только первым слоем смыслов, лежащих на поверхности.

Означает ли это, что токугавские самураи были высокообразованными людьми? Конечно, нет. Наверняка, среди них было немало неграмотных и малосведущих в культуре людей. Но задача Накаэ Тодзю заключалась не в критике низкого образовательного уровня самураев, а в необходимости убедить их в том, что им предлагаются новые по сравнению с буддизмом, альтернативные пути самосовершенствования, открывающие перед ними новые возможности для миропонимания и самореализации.

Список литературы

- Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999.
 Гарри И.Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй Догэна. М., 2003.
 Кабанов А.М. Вступление, перевод с японского и комментарии. Догэн. Рассуждения о различении Пути. [Бэндова] // Догэн. Избранные произведения. М., 2002.
 Классическое конфуцианство. Конфуций. Лунь юй. СПб.–М., 2000.

- Климов В.Ю. Правила Като Киёмаса // Кюнеровский сборник. Материалы восточноазиатских и юго-восточноазиатских исследований. Этнография, фольклор, искусство, история, археология, музееведение, 2008–2010. Вып. 6. СПб., 2010.
- Лепехов С. К проблеме генезиса понятий «праджня», «татхата», «татхагатагарбха» // Humanistic Base Texts and the Mahayana Sutras / Ed. by Tarmo Kulmar. Tartu, 2008 (Studia Orientalia Tartuensia. Series Nova. Vol. III).
- Трубникова Н.Н. Наследие индийской и китайской мысли в «Собрании песка и камней» // Вопросы философии. 2013. № 12.
- Философия буддизма: энциклопедия / Под ред. М.Т. Степанянц. М., 2011.
- Gardner D.K. Transmitting the Way: Chu His and His Program of Learning // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1989. Vol. 49. No. 1.
- Sand and Pebbles (Shasekishu). The Tales of Muju Ichien. A Voice for Pluralism in Kamakura Buddhism / Transl. and comment. R.E. Morrell. State University of New York Press, 1985.
- Дайканва дзитэн (Большой китайско-японский словарь). Токио, 1960.
- Сяэкисю (Собрание песка и камней) // Нихон сисо тайкэй (Японская мысль). Т. 85. Токио, 1966.
- Тодзю сэнсэй дзэнсю (Собрание сочинений Накаэ Тодзю). Т. 3. Токио, 1940.
- Тодзю сэнсэй дзэнсю (Собрание сочинений Накаэ Тодзю). Т. 5. Токио, 1940.

Summary

K.G. Marandjian

Confucian Treatise of Nakae Toju

“Dialogue with an Old Man” as a Reliable Historical Source, or Were the Warriors Illiterate at the Beginning of the 17 Century?

The article centers on the question whether lamentations of Nakae Toju about ignorance and illiteracy among warriors reflected the real situation or were just a necessary preamble to the unfolding of the new teaching when the term “ignorance” meant the spiritual blindness of the people who were offered a new alternative worldview.

З.А. Юсупова

К истории изучения лурских диалектов

Статья содержит краткий обзор источников и литературы (на русском, западноевропейских и курдском языках) по лурам и лурским диалектам. В ней излагаются выявленные автором мнения (нередко взаимоисключающие) по вопросу о месте лурских диалектов среди других иранских языков.

Ключевые слова: диалектология, лурские диалекты, территория распространения, классификация, определение места в семье иранских языков.

Лурские диалекты, охватывающие обширные языковые массивы современного западного Ирана и отчасти Ирака, являются одной из наименее изученных областей иранского языкознания.

На сегодняшний день в специальной литературе существуют разные точки зрения о составе этих диалектов и их месте среди остальных иранских языков, а также нет единого мнения относительно этнической принадлежности лурских племен с их многочисленными союзами и подразделениями, населяющими значительную территорию юго-западного Ирана, известную как область Луристан. Луристан всегда делился на две основные части, населяемые лурами и бахтиарами, — северо-западную, или Малый Лур, и юго-восточную, или Большой Лур. Лурские племена, населяющие Малый Лур, делятся на две основные группы: луры Поштекуха (часть Луристана, лежащая на юго-западных обращенных к Ираку склонах Загроса) и луры Пишкуха (часть Луристана, расположенная на северо-восточных обращенных к Ирану склонах Загроса). Большой Лур населен бахтиарскими племенами, которые делятся на два племенных объединения — хафтленг (в области Исфахана) и чахарленг (в области Боруджерда) (Бартольд, 1903, с. 121; Оранский, 1988, с. 315).

Как свидетельствуют источники, первые сведения о лурах и Луристане приводятся в сочинениях арабских средневековых географов, которые объединяют лурские и бахтиарские племена под общим названием «акрад» («курды»). Говоря о Луристане, они пишут, что это «богатая страна, где живут курды». Источники также отмечают, что «ал-лур», «курдское племя», обитает в горах Исфахана и Хузистана и что эти области по названию племени называются «Билад ал-Лур» — «Страна луров или Луристан» (Поладян, 1987, с. 83).

Известный курдский историограф Шараф-хан Бидлиси в своем сочинении по истории Ирана и сопредельных стран XVI в. делит курдов на четыре этнические группы: курманджи, лур, калхор и горан (Шараф-хан Бидлиси, 1967, с. 82). Касаясь группы луров, Шараф-хан приводит сведения о территории их обитания, именуемой велайетом Луристан и состоящей из двух частей — Лура Большого и Лура Малого, а также о лурских племенах и их взаимоотношениях с другими курдскими племенами (Васильева, 1967).

В середине XIX в. автор первого фундаментального труда по курдам П. Лерх приводит следующие извлеченные из разных источников сведения о лурах: «Луристан, — пишет он, — страна, обитаемая курдами, разделяется на Лури-бузург (Лур великий, великий Луристан, восточный) и Лури кучук (Лур малый, малый Луристан, западный)». Далее дается подробное описание географии этих частей Луристана, перечисляются названия населявших их многочисленных племен и их подразделений. Здесь привлекает внимание указание автора на то, что «Малый Лур обитает весьма многочисленным племенем под общим названием Фейли» (Лерх, 1856, с. 101), о котором позже В. Бартольд писал, что именно «соседние луры фейли в большей мере сохранили первобытные черты своего племени» (Бартольд, 1903, с. 122).

Большой Лур, согласно П. Лерху, обитает племенами «бахтиари, кугилу и мемасани» с множеством колен и подразделений. Согласно В. Бартольду, бахтиары, составляющие население Большого Лура, «по образу и языку близко подходят к лурам», хотя вопрос о происхождении и тех и других остается спорным (Там же).

В научных изысканиях петербургского ориенталиста В. Диттеля приводятся следующие данные, полученные им во время его трехгодичного путешествия по Курдистану, куда в 1844 г. он был направлен Императорской Академией наук для сбора языкового и этнографического материала по курдам. «В Персии, — писал он, — многочисленные племена курдов называют себя *леки* и говорят на языке, который отличается от другого наречия *лури*, сюда включается и огромное племя бахтиарцев, которые имеют свою литературу так точно, как первые» (Диттель, 1847, с. 19).

В одной из публикаций В. Минорского, посвященной племенам Западного Ирана, выделяются (по географическому признаку) четыре «луроязычные группы населения — это мамасани, кухгелу, бахтиары и население Малого Лура — Пиш-Куха и Пушти-Куха» (Minorsky, 1945, p. 77).

В трудах современного историка-курдоведа М.С. Лазарева луры и бахтиары также сближаются с курдами. Так, анализируя в одной из своих работ курдское движение в Иране 1918–1920 гг., автор пишет, что в те годы «в Иране проживали этнически близкие к курдам луры (в курдской исторической традиции вообще отождествляемые с курдами)» и что «в Луристане и Фарсе их тогда насчитывалось до 600 тыс. (4 племенные группы Пошт-е Куха и Пиш-е Куха в Луристане и мамасани и кухгилуе в Фарсе)». И далее: «Несильно отличались от луров и соседние бахтиары (200–350 тыс.), которых курдская традиция также относил к курдам» (Лазарев, 1989, с. 92).

Некоторые сведения о лурах приводятся в справочнике «Современного Ирана», где, к примеру, говорится о том, что луры, упоминаемые в составе группы ираноязычных народов (около 590 тыс. человек), населяют горные районы юго-западной части страны. Являясь в большинстве кочевниками-скотоводами, они совершают со своими стадами дальние перекочевки, проводя лето в высокогорных районах Загроса, а на зиму спускаются в Хузистанскую равнину. Часть лурских племен в период правления Реза-шаха была переселена в центральные районы. Бахтиары же (около 400 тыс. человек), населяющие территорию, ограниченную с севера областью Чахармахал, на востоке — горами Кухе-Гелуйе, на юге — районом Бехбахан и Мамасани, на западе — Хузистаном, ведут полуседлый-полукочевой образ жизни (Современный Иран, 1957, с. 27).

В отношении лурских диалектов (далее — лури), место которых в семье иранских языков, как было замечено выше, окончательно не определено, существуют разные точки зрения, что, безусловно, связано с недостаточной изученностью этих диалектов и отсутствием специальных исследований.

Первые данные об отдельных лурских диалектах мы находим в публикациях столетней давности, одни авторы которых относят эти диалекты к числу курдских, другие — к диалектам персидского языка, третьи выделяют их в самостоятельные иранские диалекты.

Среди этих публикаций особое место занимают «Лингвистические этюды» французского ориенталиста Ж. де Моргана, в которых наряду с общим описанием южно-курдских диалектов «Персидского Курдистана» (аврамани, мукри, гарруси, йазиди, сеннеи, керманшахи, джафи, раджаби, сулеймани) автор приводит сведения о лурском диалекте *леки*, выявляя общие для этих диалектов черты в фонетике, морфологии и лексике (Morgan, 1904).

Другой значительный по тем временам труд по лурским диалектам, выделяемым в самостоятельную диалектную группу, принадлежит немецкому ученому О. Манну (Mann, 1910). Он содержит ценный текстовый материал на диалектах мамасани (Там же, с. 1–59), кухгалуи (Там же, с. 63–66), бахтиари (Там же, с. 69–108), файли (Там же, с. 111–176), сопровождаемый транскрипцией и немецким переводом и глоссарием. Наряду с языковым материалом автор приводит обширный перечень племен и племенных союзов, говорящих на этих диалектах.

Некоторые сведения о бахтиарских диалектах и образцы текстов содержатся в трудах В.А. Жуковского (Жуковский, 1922) и Д.Л.Р. Лоримера (Lorimer, 1954–1963), относящих эти диалекты к персидским наречиям.

В современной литературе сведения о лурских диалектах содержатся преимущественно в работах курдских авторов, которые относят их к диалектам курдского языка. В классификациях этих исследователей место лурских диалектов определено порозному (Юсупова, 1985, с. 10–11).

Так, согласно классификации крупнейшего курдского ученого Т. Вахби, который делит курдские диалекты на четыре основные группы (курманджи, лури, горани, заза), к группе лури отнесены диалекты: мамасани, калхури, файли, лаки и бахтиари (Wahby, 1951). По классификации М. Хала, автора трехтомного диалектного словаря, который также делит курдские диалекты на четыре группы, в лурскую группу включены диалекты бахтиари, лаки и файли (Xalī, 1956, с. 26).

Согласно одной из последних классификаций автора десяти томного толкового словаря (опубликованы только первые два тома) А. Забихи, диалекты лури и лаки, наряду с диалектами керманшахи, калхури, кулиани и пираванди, отнесены к южной группе курдских диалектов. Характеризуя лури как один из самых южных диалектов, автор приводит и другие существующие точки зрения относительно статуса лури (и его разновидностей) и приходит к выводу о необходимости всестороннего исследования всех лурских диалектов и в особенности бахтиари. Вместе с тем он склоняется к тому, что лури в большей мере смыкается с курдским языком, нежели с персидским, и в особенности, по его мнению, это относится к диалекту файли (Малый Луристан), носители которого «считают себя курдами и говорят на курдском языке, но при этом остальные курды называют их „джаф“ или „лаки“» (Zebîhî, 1977).

В связи с вышеизложенным весьма актуальным явился выход в свет в Багдаде «Словаря лаки и лури» с переложением слов на курдский диалект сорани и на персидский (Êzedpenah, 1978). Публикация осуществлена Махмудом Замдаром (при содействии Курдской академии наук). Словарь предваряется обращением его издателя к читателям, в котором он от имени ученых Ирана, занимающихся составлением ираноязычных словарей, говорит о настоятельной необходимости собирания и изучения диалектологического материала, который буквально растворяется в персидском языке. «На современной территории Ирана, — пишет Замдар, — весьма интен-

сивно происходит процесс вытеснения местных иранских говоров и диалектов...» В деревнях, вдали от центра, бытует огромное количество диалектов, которые под влиянием и тяжелым прессом официального персидского языка постепенно исчезают (Там же, с. 6–7).

Как следует из предисловия, помимо лексики лури и лаки автором словаря собран материал и по другим лурским диалектам, включая и такой малоизвестный диалект, как карадж (курд. *qegec*)¹, а также сведения об этнографии луров, их нравах и обычаях, о фольклоре и территории расселения многочисленных курдских племен. Все эти данные, по мнению М. Замдара, свидетельствуют о принадлежности луров к этническим курдам, «хотя некоторые авторы отрывают их от последних» (Там же, с. 10). Что касается языка луров, по данным автора, в Луристане бытуют два основных диалекта — лури и лаки, между которыми существуют незначительные различия, отмеченные в предлагаемом им словаре. Помимо этих диалектов называется еще диалект кевали-кавли (*kêwelî-kawilî*), на котором говорят чавуши — исполнители религиозных песен.

Далее М. Замдар приводит данные о современных луроязычных племенах, которые подразделяются им на четыре основные группы, первые три из которых населяют территорию Большого Лура и последняя — земли Малого Лура. Это: 1) *mamesênî*² (с родовыми ответвлениями: *rostem*, *begîş*, *cawî*, *dujmin zîarî*); 2) *kêwegêlu* (с ответвлениями: *behmî*, *behrehmedî*, *tîbî*, *biwêr*, *nûî*, *gurum*, *bawî*, *şêr'elî*, *yusifî*, *şaruyî*, *ehmedî*, *tîlekoûî*, *ewşar* и др.); 3) *bextîarî* (с ответвлениями: *çarling* и *heftling*); 4) коренные луры (файли) (с ответвлениями: *dilvan*, *amîle*, *sîle-sîle*, *balagîrîwe*, каждое из которых, в свою очередь, подразделяется соответственно на: а) *kaîewend*, *tîwetend*, *mumne*, *tîşewend*, *baxbewend*, *çuarî*; б) *kuşkî*, *zîwdar*, *qatîrçî*, *umerabî*, *mîraxuî*; в) *hesewend*, *qulîwend*, *yuswend*; г) *papî*, *teşnû*, *sakî*, *derdewend*). Кроме этих племен, как замечает автор, среди файли рассеяны и другие курдские племена, такие, как *me-hkî*, *hêlan* и *şwan*.

Помимо перечисленных выше племен и их объединений упоминаются также племена *lek*, проживающие на севере Луристана в области *lekistan*, к которым отнесены ответвления — *zemd*, *mafi*, *bacelan*, *tezhan*, *selsele*, *delwend*, *zendegêlî*, язык которых, по мнению автора, значительно ближе к стандартному курдскому, нежели лури.

В заключение М. Замдар приводит ценные сведения о духовном наследии луров. Называются имена многих поэтов и писателей, создававших свои произведения на разных лурских диалектах: *Mela Perêşan*, *Babe Tayerî Hemedanî*, *Husên Qulî-xan*, *Necme Mamesênî*, *Defterî*, *Feîzî*, *Êzdî*, *'Elî Esxerî Nehawend*, *Şêx Xelî Ekber*, *Ûlam Reza*, *Mîr Newtîoz*, *Xanemensûr*, *Şake*, *Mela Şefî*, *Mela Newşad Nwêrekulênî*, *Xeleke*, *Bale* и др.³

Следует сказать, что в работах курдских литературоведов лури ассоциируется прежде всего с творчеством поэта-суфия Баба Тахира (XI в.), стихи которого весьма популярны в Курдистане. Однако в современной иранистике этого поэта, писавшего стихи на разных иранских диалектах, с некоторым сомнением принято относить к числу курдских (Руденко, 2014, с. 75). По предположению В. Минорского, Баба Тахир имитировал различные диалекты, чтобы сделать стихи доступными суфиям-

¹ Карадж — название одного из кочевых лурских племен, которые занимались изготовлением сит. — *Примеч. издателя.*

² Названия племен и их разновидностей мы приводим в латинской транскрипции, во избежание их искажения при транслитерации.

³ Имена некоторых лурских поэтов упоминаются в одной из касыд курдского поэта XVIII в. Ранджури, писавшего на диалекте горани, — это *Feqê 'Elî lek*, *'Ezîzu'lla luî*, *Huseyn-xan luî* и др. (*Rencûrî*, 1983, с. 71).

носителям этих диалектов (Minorsky, 1934, p. 612). С другой стороны, по мнению ираниста З.Н. Ворожейкиной, «широкая популярность стихов Баба Тахира определила их интенсивное обрастание „странствующими“ четверостишиями, что не позволяет до сих пор решить вопрос как о характере этого поэта, так и о самой принадлежности этих популярных стихов перу поэта-дервиша XI в.» (Ворожейкина, 1964, с. 152). В связи с этим следует также заметить, что «Диван» Баба Тахира в своем первоначальном виде утерян и дошел до нас только в поздних и не слишком распространенных рукописях (Там же).

Иного мнения по этому вопросу придерживается В. Никитин, по словам которого лирические стихи Баба Тахира пользуются большой популярностью у широких слоев населения юго-восточного Курдистана. «Поэзия Баба Тахира, — пишет он, — не слилась с общим потоком современного персидского языка, она сохраняет черты местного колорита и диалектальные особенности, сближающие его с курдским разговорным языком» (Никитин, 1964, с. 390). Таково мнение и курдского поэта Дылзара, опубликовавшего 77 четверостиший Баба Тахира в переложении на литературный сорани (Dilzar, 1960).

Из работ курдских ученых последних лет заслуживает внимания серия статей иракского филолога А. Гармиани (Germiānī, 2001–2004), посвященная истории курдов-файли и их диалекту, на котором, по данным автора, говорят файли, проживающие на сегодняшний день в пределах Ирана (Эйван, Элам, Керманшах, Луристан) и Ирака (Ханекин, Мандали, Бадра, Джасан, Зарбатиа, Багдад). В своих публикациях автор на сопоставительном языковом материале диалектов файли и сорани обосновывает принадлежность файли к группе южных диалектов курдского языка⁴. Помимо чисто грамматических и лексических доказательств близости этих диалектов автор приводит факты, свидетельствующие о разносторонних историко-культурных связях файли с курдским этносом⁵.

В трудах современных российских иранистов лурские и бахтиярские диалекты выделяются в самостоятельную диалектную группу, близкую к персидскому языку (Оранский, 1960, 1988). Впервые попытка обосновать эту точку зрения была предпринята московским иранистом А.А. Керимовой, опубликовавшей в очередном томе «Основ иранского языкознания» раздел «Лурские и бахтиярские диалекты» (Керимова, 1982). В этой публикации автор, базируясь на текстах О. Манна, В.А. Жуковского и Д.Л.Р. Лоримера, сопоставляет названные диалекты с персидским языком, определяя общие для них черты в области лексики и грамматики. Как, однако, свидетельствует приведенный материал, выявленные черты, общие, по мнению автора, для лурских диалектов и персидского языка, во многом присущи курдским диалектам. Так, значительная часть сравниваемой лексики, включающей преимущественно общеиранские слова, входит в словарный фонд курдского языка, такие слова, как например: *dî* «сердце», *däst* «фука», *där* «дверь», *baḫ* «сад», *baḫäl* «объятие», *bärf* «снег», *gul* «цветок», *bäxt* «счастье», *ga* «корова», *säd* «сто», *säg* «собака», *sär* «голова», *suvar* «всадник», *tän* «тело», *qäşeng* «красивый», *čänd* «сколько», *či* «что», «что за», *här* «каждый», *sīnā* «грудь», *šau/šev* «ночь», *räng* «цвет», *kird* «делать», *kār* «дело», *māl* «дом», *rīg* «старый», *zīn* «седло»⁶ и т.д. Что касается общих грамматических и лексико-грамматических форм, то многие из них, как свидетельствуют тексты, также свойственны курдским диалектам, например:

⁴ Использованные тексты на файли записаны самим автором от курдов-файли разных районов.

⁵ А. Гармиани подготовлена диссертация на тему «Курдский диалект файли», в которой диалекты файли и сорани сравниваются по лексическим, морфологическим и синтаксическим характеристикам.

⁶ Примеры даны в использованной автором транскрипции.

- 1) показатели множественного числа — -ā/-yā, -gāl (с. 293);
- 2) показатели вокатива — -ā, -o (с. 295);
- 3) показатели определенности — -ā, -ākā (с. 295);
- 4) личные местоимения — 1 л. ед.ч. mī «я», 2 л. ед.ч. tu «ты», (с. 294), 1 л. мн.ч. êmä «мы» (с. 298);
- 5) указательные местоимения — ī «этот», han «тот» (с. 299);
- 6) возвратные местоимения — xom, xot (с. 299);
- 7) вопросительные местоимения — kī «кто», čī «что», čānd «сколько», čīga «зачем», «почему» (с. 300);
- 8) числительные — yāk «один», du «два», se «три», čag «четыре», penc «пять», šāš «шесть», häft «семь», deh «десять» и др. (с. 296–297);
- 9) глагольные основы прошедшего времени — на -a: da «давать», «отдавать», nā «класть» (с. 147), на -d: kārđ «делать», на -t: got/go «говорить», hāt «приходить» (с. 381); на -ī: bī «быть», dī «видеть» (с. 301–302); личные глагольные окончания — 1 л. ед.ч. -im/m, 2 л. ед.ч. -ī, 3 л. ед.ч. -ā, 1 л. мн.ч. -īm, 3 л. мн.ч. -in/n (с. 307–309);
- 10) предлоги bā, bi, vā, ā, dār, ver, ta, bā, bē, tēi (с. 307–309);
- 11) союзы — u «и», hām «также», «тоже» (с. 311); yā «или» (с. 311); ägār, gār «если» (с. 310).

Таким образом, используемый автором метод сравнения лурских диалектов с персидским языком свидетельствует, даже при поверхностном обзоре приведенного автором материала, о близости лурских диалектов с персидским языком, с одной стороны, и с курдским — с другой.

Следует также заметить, что в текстах О. Манна встречается немало слов, составляющих специфику курдского языка, например: dā, dāk «мать» (с. 185), bava «отец» (с. 183), kuṭṭ «сын, мальчик», la «сторона» (с. 188), kālāš «милый», «красивый» (с. 187), čām «источник», gund «деревня» (с. 186), firā «много» (с. 185), māmāk «грудь (женская)», «сосок» (с. 99); gār «щека изнутри полости рта» (с. 186), hau «сон» (с. 99), xāsh «приятный» (с. 36), kal «светлый» (с. 187), kilik «палец» (с. 189) и др.

Итак, изложенное выше свидетельствует об отсутствии единого мнения по вопросу о месте лурских диалектов (за исключением файли и лаки) среди иранских языков. Одни ученые относят эти диалекты к северо-западной группе иранских языков, объединяя их с курдским, другие — к юго-западной иранской группе, сближая их с персидским языком.

Сложившиеся противоречивые точки зрения по названной проблеме прежде всего объясняются недостаточной изученностью этих диалектов, что во многом связано с недоступностью территории их бытования, с одной стороны, а также, как нам представляется, с происходившими в Луристане сложными демографическими процессами, препятствовавшими естественному развитию языка, — с другой⁷.

Решение проблемы в языковом плане осложнено и тем, что на сегодняшний день еще окончательно не установлена сама классификация иранских языков, поскольку, по справедливому замечанию И.М. Оранского «все еще не существует система лингвистических критериев, по которым можно было бы отделять самостоятельный язык от диалекта» (Оранский, 1979, с. 81–82).

⁷ Как, например, известно, в годы правления Реза Шаха Пехлеви (1925–1941) иранским правительством «были приняты меры к разоружению лурских и бахтиярских племен и насильственному переводу их на оседлость. С этой целью в центре Луристана были построены два новых городских центра — Шахабад и Эйлам...» (Оранский, 1960, с. 321–323). Известно также, что в 1975 и 1980 гг. курды-файли были выселены Садамом Хусейном в Иран.

Сокращения

JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L.
BSOAS — Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies

Литература

- Бартольд В.* Историко-географический обзор Ирана. СПб., 1903.
Шараф-хан Шамсаддин Бидлиси. Шараф-наме. Т. 1 / Пер., предисл., примеч. и прилож. Е.И. Васильевой. М., 1967.
Ворожейкина З.Н. О литературном наследии Баба Кухи и Баба Тахира // Труды научной конференции по иранской филологии (24–27 января 1962 г.). Л.: Изд-во ЛГУ, 1964.
Диттель В. Обзор трехгодичного путешествия по Востоку // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1847. Ч. LVI. Отд. IV. С. 19.
Жуковский В.А. Материалы для изучения персидских наречий. Ч. 3. Наречие Бахтиаров чехарланг и хефтланг. Вып. 1. 1. Тексты; 2. Словарь. Пг., 1922.
Керимова А.А. Лурские и бахтиярские диалекты // Основы иранского языкознания. Новоиранские языки. М., 1982.
Лазарев М.С. Империализм и курдский вопрос. М., 1989.
Лерх П. Исследования об иранских курдах и их предках северных халдеях. Кн. 1. СПб., 1856.
Маккензи Д.Н. Курманджи, курди и гурани // Народы Азии и Африки. 1963. № 1.
Никитин В. Курды. М., 1964.
Оранский И.М. Введение в иранскую филологию. М., 1988.
Оранский И.М. Введение // Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М., 1979.
Поладян А. Курды в VII–X веках по арабским источникам. Ереван, 1987.
Руденко М.Б. Очерки средневековой курдской литературы. СПб., 2014.
Современный Иран. М., 1957.
Юсупова З.А. Сулейманийский диалект курдского языка. М., 1985.
Юсупова З.А. Гармиани. К изучению лурских диалектов курдского языка // *Hrdá mánasā*. Сборник статей к 70-летию со дня рождения профессора Леонарда Георгиевича Герценберга / Отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2005. С. 470–475.
Lorimer D.L.R. A. Bakhtiari Prose Text // JRAS. 1930. Pt. 2.
Lorimer D.L.R. The Popular Verse of the Bakhtiāri of S.W. Persia. Pt. I // BSOAS. 1954. Vol. XVI.
Lorimer D.L.R. Specimens of Bakhtiāri Verse. Pt. II // BSOAS. 1955. Vol. XVII.
Mann O. Kurdische-Persische Forschungen. Die Mundarten der Lur-Stämme (Mamassānî und Kühgālûî, Bakhtiāri, Feili). Abt. 2. B., 1910.
Minorsky V. Baba Tahir // EI. 1934. Vol. 4.
Minorsky V. The Tribes of Western Iran // JRAI. 1945. Vol. LXXV.
Morgan J. de. “Études linguistiques. Dialectes kurdes. Langues et dialectes du Nord de la Perse”. Mission scientifique en Perse. T. V. P., 1904.
Rich Cl.S. Narrative of Residence in Koordistan. L., 1837.
Wahby T. Rock Sculptures in Gunduk Cave. Baghdad, 1957.

На курдском языке

- Dilzar.* Gencîne beşêke le çarînekanî Baba Tahîrî Hemedanî. Koye, 1957.
Dîwanî Rencûrî. Lêkolînewey Muhemed ‘Elî Qeredaxî. Beşda, 1983.
Êzedpenah H. Ferhengî lek u luî. Beşda, 1978.
Germianî A. Из истории курдов-файли (на курдском яз.) // Lêkolînewey Kurdistanî. Uppsala, 2001. № 6. С. 7–30.
Germianî A. О происхождении названия «файли» (на курдском яз.) // Lêkolînewey Kurdistanî. Uppsala, 2002. No. 8. С. 12–27.

- Germianî A.* География расселения курдов-файли (на курдском яз.) // *Lêkolînewey Kurdistanî*. 2003. № 10. С. 12–34.
- Germianî A.* Влияние арабского и персидского языков на диалект файли (на курдском яз.) // *Kurdistanî nwê. Silêmanî*, 2004. № 6634.
- Germianî A.* Сходные и отличительные черты курдских диалектов сорани и файли (на курдском яз.) // *Kurdistanî nwê. Silêmanî*, 2004. № 7169.
- Xaî M.* Ferhengî Xaî. Bergî 1. *Silêmanî*, 1956.
- Zebîhî A.* Qamusî zimanî kurdî. Bergî 1. Beşda, 1977.

Summary

Z.A. Yusupova

A Look into the History of Studies in the Luri Dialects

The present article is a brief review of sources and literature (in Russian, Kurdish and Western languages) on the Lurs and Luri dialects. It considers different viewpoints on the position of the Luri dialects within Iranian languages reflected in various sources studied by the author.

М.М. Юнусов

Из истории дешифровки западносемитского письма: события и люди.

III. Пальмирские тексты в Европе:

С. Пети и Н.-К. де Пейреск¹

Это третья статья из серии очерков, посвященных основным этапам становления в Европе западносемитской эпиграфики. В первой трети XVII в. греческо-пальмирская билингва, высеченная на мраморном барельефе и опубликованная в сборнике Ю. Липсия и М. Сметия «*Inscriptionum antiquarum*» в 1588 г. (Pl. XXXII), привлекла внимание С. Пети. Он пытался сделать перевод пальмирского текста билингвы. Эта попытка не увенчалась успехом. Об этом известно из сообщения Я. Спона (1679), который приводит отрывок из личного письма С. Пети Н.-К. де Пейреску (1632) с переводом пальмирского текста надписи. Этот перевод вырван из контекста рассуждений автора, поэтому оценивать его как перевод в полном смысле слова представляется неправомерным. Скорее это реконструкция устного заклинания, сопровождавшего жертвоприношение перед барельефом.

Ключевые слова: Пети, Пейреск, Спон, Roma I, Roma II, Гелиодор, Грутер, Липсий, Сметий, Галлан, Бартелеми, Гартман.

«Женевский профессор Самюэль Пети (1594–1643) дважды представил свой перевод, который, однако, больше оказал честь его фантазии, чем учености. Я. Спон (1647–1685) представил эту дешифровку Пети и сопровождал ее меткими суждениями Антуана Галлана (1646–1715), а также опубликовал найденную там же латинско-пальмирскую билингву, но снова в плохой прорисовке, и поэтому изучение пальмирской письменности несколько не продвинулось вперед»².

Это выдержка из главы III: «*Geschichte der nordsemitischen Epigraphik*» (История северосемитской эпиграфики) в книге М. Лидзбарски: «*Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*» (Учебник северосемитской эпиграфики), где речь идет о первых попытках перевода греческо-пальмирской билингвы (*Roma I*), выбитой на мраморном барельефе с изображением пальмирских богов Солнца и Луны, хранившейся в коллек-

¹ I — Юнусов, 2013, с. 100–125; II — Юнусов, 2014, с. 125–152.

² «Der genfer Professor Samuel Petit (1594–1643) lieferte zwar eine Übersetzung, doch machte diese mehr seiner Phantasie als seiner Gelehrsamkeit Ehre. Jac. Spon (1647–1685), der diese Entzifferung Petit's und zugleich ein treffendes Urteil des Orientalisten Antoine Galland (1646–1715) über sie mitteilte, veröffentlichte noch eine andere an demselben Orte gefundene lateinisch-palmyrenische Bilinguis, aber wiederum in schlechter Abbildung, so dass die palmyrenischen Studien dadurch nichts gewonnen haben» (Lidzbarski, 1898, S. 89–90). На самом деле С. Пети только учился в Женеве, а профессором стал в г. Ним, где сначала преподавал в местной протестантской академии, а затем длительное время возглавлял городской колледж. Ним (фр. *Nîmes*) — город на юге Франции, в 35 километрах к северу от средиземноморского побережья, административный центр департамента Гар (регион Лангедок-Руссийон). В XVI в. там произошла так называемая нимская резня, когда граждане Нима, принявшие протестантство, устроили избиение католиков.

ции кардинала ди Карпи в Риме в середине XVI в. Эта билингва была опубликована в сборниках Ю. Липсия/М. Сметия³ «Inscriptionum antiquarum quae passim per Europam, liber» (Pl. XXXII/14) в 1588 г. и Я. Грутера⁴ «Inscriptiones antiquae Totius orbis Romani» (Pl. LXXXVI/8) в 1602 г. Также в сборнике Я. Спона дана прорисовка жертвенного алтаря с латинско-пальмирской билингвой (*Roma II*) из дворца Маттеи в Риме⁵.

В настоящее время тексты этих билингв еще вызывают некоторые сложности для перевода и интерпретации, а с момента их первых публикаций в конце XVI в. до убедительной дешифровки пальмирского письма в середине XVIII в. европейская семиотология прошла долгий и трудный путь, насыщенный активными поисками, самоотверженной работой ученых, жаркими спорами и даже курьезами. Именно об одном из таких курьезных случаев кратко пишет М. Лидзбарски, имея в виду перевод с пальмирского языка, сделанный С. Пети. Однако нам представляется, что «фантазии» С. Пети — это следствие какого-то недоразумения либо неточности со стороны Я. Спона, который вырвал данный «перевод» из контекста значительных по объему рассуждений автора, обосновывавших такую интерпретацию пальмирского текста (рис. 1). Попробуем поискать подтверждение такому предположению, но сначала посмотрим на жизненный и научный путь, который прошел герой публикации Я. Спона, а также вспомним личность Н.-К. де Пейреска, чье имя стоит в «Geschichte der nordsemitischen Epigraphik» рядом с именем С. Пети без указания на их очень доверительные и просто дружеские отношения. Между прочим, отметим, что этот «перевод» совсем не был предназначен для публикации и представлял собой, скорее всего, черновой набросок будущей работы нимского профессора, адресованный доброжелательному покровителю и другу.

Самюэль Пети (*Samuel Petit*) — французский историк, филолог и религиозный деятель, родился 25 декабря 1594 г. в протестантской семье⁶. В 1610–1614 гг. изучал

³ Юст Липсий (голл. *Joest Lips*, лат. *Justus Lipsius*, 1547–1606) — выдающийся филолог и историк, профессор истории и права Лейденского университета (1579–1590). Ему принадлежат критические издания книг Тацита, Валерия Максима, Веллея Патеркула, Сенеки и Плиния Младшего. Мартин Сметий (лат. *Martinus Smetius*, голл. *Maartan de Smedt*, 1525–1578) — фламандский филолог. С 1545 по 1551 г. он находился в Италии, тщательно срисовывал все попадавшиеся на пути латинские и греческие надписи, а также систематически описывал коллекции видных коллекционеров того времени. По возвращению во Фландрию М. Сметий принялся за составление сводного каталога античных эпиграфических памятников в Италии. Почти законченная работа сгорела в 1558 г. в пожаре, и автору-составителю пришлось вновь проделывать всю работу сначала, используя чудом уцелевшую вторую неполную рукопись работы (51 лист). Известно, что примерно в 1578 г. он попал в руки испанских солдат в окрестностях Брюсселя, которые после пыток его повесили (по одной из версий, он подвергся линчеванию солдатами за свои протестантские взгляды). При других обстоятельствах рукопись М. Сметия попала в руки английских солдат и через некоторое время оказалась в Лондоне, где в 1585 г. была выставлена на продажу. Покупателями выступили кураторы молодого Лейденского университета, которые и вернули рукопись на родину. Таким образом главный труд М. Сметия попал в руки Ю. Липсию.

⁴ Ян Грутер (фр. *Jean Gruter/Gruytère*, лат. *Janus Gruterus*, 1560–1627) — немецкий филолог и историк. Учился в университетах Кембриджа и Лейдена, был профессором истории в Росток, Виттенберге и Гейдельберге. Известен как публикатор произведений Сенеки и Цицерона, составитель ряда энциклопедических компендиев.

⁵ Spon, 1679, p. 3. Этот же памятник встречается и в сборнике Я. Грутера, но там приведена только латинская часть текста: Gruter, 1602. Pl. XXXVI/1. См.: Юнусов, 2013 (рельеф и билингва *Roma I* — рис. 7, 11, 12).

⁶ Первоначально семейство Пети проживало в Париже, но после Варфоломеевской ночи перебралось в Женеву. Через несколько лет после этого отец С. Пети был приглашен во Францию для работы в церкви г. Сент-Амбруа, куда и переехал со всей семьей. Там же родился С. Пети. См. список основной биографической литературы о С. Пети: Tulot, 2011, p. 1. Также отметим работы: Nicolas, 1854, vol. I, p. 311–326; Boyer, 1871.



Рис. 1.
Якоб Спон (1647–1685)

филологию и теологию в университете Женевы у Дж. Диодати⁷. Во время учебы особый интерес С. Пети проявлял к изучению греческого и древнееврейского языков. По завершении учебы решением синода нижнего Лангедока он был назначен в г. Ним настоятелем местной протестантской общины (*ministre de Nîmes*), а годом позднее преподавателем восточных языков в академии этого города. В 1627 г. С. Пети возглавил нимский колледж (*Collège des Arts*), приняв на себя достаточно нелегкие обязанности (рис. 2)⁸. Согласно принятому там порядку, он должен был еженедельно читать лекции по метафизике, политике или этике Аристотеля либо «других очень хороших авторов, которых он сочтет полезными и необходимыми для обучения и воспитания учащихся». На него возлагалась вся ответственность за организацию учебного процесса. В случае отсутствия по каким-либо причинам преподавателя на занятиях он был обязан найти ему замену либо провести занятия сам, не рассчитывая при этом на дополнительное материальное вознаграждение. Кроме того, он был ответственным за морально-психологический климат в учебном заведении. При этих сложных условиях работы и весьма небольшом жалованье С. Пети вел скромный, размеренный образ жизни, уделяя время равно научной работе, преподаванию в колледже и семье. С другой стороны, судьба провинциального преподавателя явно не соответствовала уровню его научных познаний и масштабам личности. В 1629 г. случай свел его с Н.-К. де Пейреском, который помог С. Пети ярко заявить о себе в научном мире и получить дополнительный импульс к продолжению исследовательской работы⁹.

⁷ Джованни Диодати (*Giovanni Diodati*, 1576–1649) — филолог и протестантский теолог. Итальянец по происхождению Д. Диодати преподавал древнееврейский язык в Женеве. Он первым перевел древнееврейский и греческий тексты Библии на итальянский язык (1603 г.). Кроме того, ему принадлежит перевод Библии на французский язык (1644 г.).

⁸ Портрета С. Пети не сохранилось. Некоторое представление об обстановке в провинциальной протестантской школе дает изображение Абрахама Босса (1604–1676), современника С. Пети, автора множества гравюр и офортов с изображениями торжественных церемоний и бытовыми сценами из жизни горожан.

⁹ Lacroix, 1887, p. 9–17.



Рис. 2.

«Преподаватель школы» (Musée des Beaux Arts de Tours, France).

Абрахам Босс (1604–1676)

Никола-Клод Фабри де Пейреск (*Nicolas-Claude Fabri de Peiresc*, 1580–1637) — французский эрудит, астроном, филолог, историк, поддерживавший обширную переписку с крупнейшими учеными своего времени (рис. 3). Он проводил наблюдения за спутниками Юпитера, занимался картографией лунной поверхности. Его исторические исследования были посвящены римским, византийским и древнеегипетским древностям. Им был описан ряд растений и животных, включая вымерших к настоящему времени. 14 июля 1629 г. Н.-К. де Пейреск, будучи депутатом парламента г. Экс-ан-Прованс, принимал участие в церемонии встречи Людовика XIII и кардинала Ришелье, которые находились проездом в г. Ним. Именно в эти дни Н.-К. де Пейреск познакомился с С. Пети и стал его преданным другом и неизменным проводником в мире влиятельных столичных сановников, деятелей науки и книгоиздателей. О силе впечатления, которое профессор академии произвел на гостя из Экс-ан-Прованс, можно судить по содержанию письма, которое Н.-К. де Пейреск написал ровно через неделю после возвращения из Нима. Из этого письма, адресованного братьям Дюпои¹⁰, мы знаем, что к тому времени С. Пети закончил несколько книг

¹⁰ Братья Дюпои, Пьер (*Pierre Dupuy*, 1582–1651) и Жак (*Jacques Dupuy*, 1591–1656), — выходцы из семьи высокопоставленного государственного чиновника, известны как библиотекари, эрудиты, юристы. Поддерживали постоянную переписку со многими образованными людьми Европы. Во Франции братья прославились как гостеприимные хозяева своей редкой по составу библиотекой рукописей и книг, где они регулярно устраивали встречи с французскими и зарубежными историками, филологами, естествоиспытателями.



Рис. 3.

Никола-Клод Фабри де Пейреск (1580–1637)

и испытывал сложности с их публикацией и что Н.-К. де Пейреск проявил деятельное участие, чтобы представить своим знакомым, в том числе достаточно влиятельным особам при дворе, провинциального ученого и помочь ему напечатать свои работы. Главное, письмо дает практически полное представление о круге научных интересов С. Пети в тот период и о последующих планах его научной работы.

«Мсье, наконец мы вернулись целыми и невредимыми из поездки Двора, который мы сопровождали как представители Юзеса¹¹ и Нима, по поручению наших товарищей, которые хотели, чтобы я среди прочих депутатов приветствовал Короля и господ министров...

В Ниме я встретил господина Самюэля Пети, профессора так называемой теологии, сына одного парижанина, родственника М. Перро, Вашего сторонника, и был чрезвычайно удовлетворен деликатностью его общения и редкой эрудицией. Он мне показал небольшую работу по поводу самаритянской хронологии Скалигера, в которой была видна его сила даже на фоне такого великого человека. Также он сказал, что написал какую-то серьезную книгу по хронологии. Я ему показал

телями, книгоиздателями. Эти встречи назывались «Академия братьев Дюпюи», позднее «Кабинет братьев Дюпюи». Их отец Клод Дюпюи (*Claude Dupuy*, лат. *Claudius Puteanus*, 1545–1594) — юрист и гуманист, был одной из главных фигур в кружке французских гуманистов, знаменитым правоведом, представителем так называемой филологической школы изучения римского права. Известен как библиофил, владелец ценнейшей библиотеки рукописей и первопечатных книг, которая перешла по наследству к его сыновьям. В 1657 г. семейное собрание книг Дюпюи было передано Королевской библиотеке, образовав *fond Dupuy*.

¹¹ Юзэс (фр. *Uzès*) — город на юге Франции, в департаменте Гар, в 24 км к северу от Нима.

*Marmora Arundelliana*¹², которая была у меня с собой. Она ему очень понравилась. Он мне показал три книги с очень любопытными наблюдениями над произведениями Афиней, теми самыми рукописями, которыми пользовался Казобон¹³, проделавший с ними такую же работу, как Салмазий¹⁴ со Светонием. Он хочет отдать эти книги в печать в сентябре, дай Бог, и поехать для этого в Париж, в чем я вынудил его дать мне слово. У него есть хорошая статья о Марциале. Но самой полезной и необходимой работой стало его исследование Плавта¹⁵, где он продвинулся так далеко, что перевел весь пунический текст в его произведении лучше всех в мире¹⁶. Там он нашел соответствующие латинские параллели, которые относятся к именам собственным, встречающимся в тексте, и вполне ясно объяснил их связь с правилами восточных языков, с которыми они связаны и которые очень часто варьируются своим составом гласных звуков. Он сумел даже очень удачно объяснить несколько географических названий в Священном писании на основе фрагментов пунического языка, чего не смог сделать никто из древних Отцов церкви.

И вообще это самый скромный, самый простой и самый мягкий человек из всех, кого я встречал. Я рассказал о нем монсеньору Хранителю печатей¹⁷ и г-ну Суперинтенданту¹⁸, который поведал о нем монсеньору кардиналу Ришелье, с целью

¹² Паросский мрамор — мраморная плита с острова Парос середины III в. до н.э., содержащая важные хронологические данные по греческой истории. После ее обнаружения в г. Смирна в 1627 г. она оказалась в собственности английского графа Т. Говарда, носившего титул «21-й граф Арундел». В 1628 г. Джон Селден (*John Selden*) перевел надпись на плите с древнегреческого языка и опубликовал ее в Лондоне под названием «*Marmora Arundelliana; Siue Saxa Græca incisa*». Очевидно, что Н.-К. де Пейреск в июле 1529 г. показал С. Пети именно эту книгу, которую получил в руки незадолго до этого, потому что в письме к братьям Дюпюи от 3 февраля 1629 г. он пишет: «Когда эта книга *Marmora Arundelliana* дойдет сюда через Голландию или Германию, я хотел бы получить один экземпляр, потому что я так ее жажду, что вы меня бесконечно обяжете своим содействием, насколько это возможно скорее... (*j'en suis si affamé, que vous m'obligerez infiniment de m'en faire avoir un, le plus tôt qu'il se pourra*)» (Larroque, 1887, tome II, p. 12.) Любопытно заметить, что, по сведениям П. Гассенди (*Pierre Gassendi*, 1592–1655) — французского философа, математика, астронома, биографа Н.-К. де Пейреска, последний еще ранее прилагал усилия, чтобы перевезти этот памятник в Европу, и даже оплатил покупку таблички и ее транспортировку во Францию, но в силу обстоятельств она оказалась в Англии (Gassendi, 1691, p. 226).

¹³ Имеются в виду книга Афиней «Пир мудрецов», вышедшая под редакцией и с обширными комментариями И. Казобона в 1597 и 1600 гг., и книга Светония «Жизнь двенадцати цезарей», вышедшая в 1605 г.: «C. Svetoni Tranquilli De XII. Caesaribus libri VIII». Исаак Казобон (*Isaac Casaubon*, 1559–1614) — филолог, издатель и комментатор античных авторов, кальвинист по убеждениям, близкий друг Ж.Ж. Скалигера. В разные годы он преподавал греческий язык в Женеве, Монпелье, Париже. По приглашению Якова I И. Казобон переехал в Англию, где и оставался до конца своих дней.

¹⁴ Клаудий Салмазий/Клод Сомез (лат. *Claudius Salmasius*, фр. *Claude Saumaise*, 1588–1653) — французский историк, филолог, юрист, протестантский религиозный деятель. Автор ряда полемических трудов, в том числе по вопросам политики и экономики. Учился у И. Казобона, но также считал себя учеником Ж.Ж. Скалигера. В 1635 г. он напишет о С. Пети, рекомендуя его на пост профессора теологии университета Франекера: «Его фамилия Маленький, но он Большой по эрудиции».

¹⁵ Н.-К. де Пейреск имеет в виду комедию Плавта «Пуниец», в которой сохранились диалоги на пуническом (финикийском) языке, воспроизведенные латинскими буквами.

¹⁶ Примечание издателя писем: «Добрый Н.-К. де Пейреск рассуждает здесь о попытке Самюэля Пети чересчур благосклонно. На самом деле этот филолог потерпел неудачу в интерпретации текста, подобно тем, кто делал это до него, и тем, кто занимался этим после него» (Larroque, 1887, tome 2, p. 134, note 2).

¹⁷ Мишель де Марьяк (*Michel de Marillac*, 1563–1632) — французский юрист, политический деятель, советник Людовика XIII. Был министром финансов и Суперинтендантом финансов страны (1624–1626). Являлся политическим советником кардинала Ришелье. Имел большое влияние на Марию Медичи. С 1626 г. — Хранитель печатей («советник без титула»). Умер в заключении в замке Шатодён (*château de Châteaudun*).

¹⁸ Антуан Куаффье де Рюзэ, маркиз д'Эффиа (*фр. Antoine Coiffier de Ruzé d'Effiat*, 1581–1632) — политический деятель, маршал Франции. Пользовался расположением кардинала Ришелье как искусный администратор. С 1626 г. — Суперинтендант финансов страны. Автор экономических реформ, направленных

вытащить его оттуда и устроить в Париже. Я был бы очень рад этому. Если нам удастся это сделать, то я думаю, что он отличится в работе над изданием самаритянского Пятикнижия. Я рассказал о нем также г-ну Ле Гранду, статс-секретарю (рекетмейстеру), чтобы тот обратил на него внимание во время своего предстоящего визита в г. Ним. Он (С. Пети) показал мне большую книгу Гомера в двух томах в издании Бюдэ¹⁹, всю испещренную записями самого издателя и цветными символами, нарисованными рукой Бюдэ. Он очень хочет быть Вам полезным, высоко ставя Вашу добродетельность. Я считаю, что Вы будете очень довольны им. У него есть очень хорошая и любопытная библиотека, которую он собирал 12 лет, находясь в этом бедном городке. Его память бесподобна. Надо ему помочь выбраться оттуда...

Мсье, Ваш смиренный и покорный слуга, де Пейреск.

Экс-ан-Прованс, суббота 21 июля 1629 г.»²⁰.

Очевидно, что очарование Н.-К. де Пейреска профессором академии, который был на пятнадцать лет моложе его, было вызвано не только научными достижениями С. Пети, часть из которых уже тогда рассматривалась как весьма спорная, но и личным обаянием, особенностью характера и неизменной готовностью провинциального

на упорядочивание сбора налогов. Умер во время военного похода на Трир. Его сын Анри был фаворитом Людовика XIII и близким другом кардинала Ришелье, который взял его под опеку после смерти отца. В 1642 г. Анри де Рюзэ был обезглавлен по приказу этого же кардинала.

¹⁹ Имеется в виду издание произведений Гомера под редакцией Г. Бюдэ. «Чудо Франции» (*Prodige de la France*), по выражению Эразма Роттердамского, Гийом Бюдэ (фр. *Guillaume Budé*, лат. *Guilielmus Budaeus*, 1467–1540) — французский филолог-классик, крупнейший знаток древнегреческого языка в эпоху Ренессанса. Оказал большое влияние на развитие классической филологии в Европе.

²⁰ «Monsieur, nous voicy enfin de retour sains et sauves du petit voyage de la Cour que nous sommes allez faire du costé d'Uzez et de Nîmes où Messieurs de nostre compagnie voulurent que je me trouvasse entre leurs députez pour salüer le Roy et Messieurs les Ministres...

J'ay veu à Nîmes le Sieur Samuel Petit, professeur en théologie prétendue, filz d'un Parisien proche parent de M^r Perrot, vostre allié, et demeuray grandement satisfait de la douceur de sa conversation et de sa rare erudition. Il me monstra un petit travail qu'il a faict sur le compute des Samaritains aprez Scaliger, où il montre combien peult son esprit aprez celui de ce grand personnage, et me dict avoir faict quelque travail d'importance sur la chronologie. Je luy montray les *Marmora Arundelliana* que j'avois dans ma male, où il print un extrême plaisir. Il me fit voir trois livres d'observations trez curieuses sur Athenée, sur les mesmes m[anu]s[crits] que Casaubon avoit maniez, où il faict comme M^r Saulmaise sur le Suetone. Il les veult mettre soubz la presse à ce moy de septembre Dieu aydant qu'il espere d'aller faire un voyage à Paris pour cet effect, dont j'ay extorqué parole de luy. Il a faict de bonnes notes sur le Martial. Mais il en a de bien plus utiles et nécessaires sur tout le Plaute où il est allé si avant qu'il a interprété tout le Punique qui y estoit le plus heureusement du monde, et y a trouvé un sens relatif du latin du devant et du derrière, qui lie trez bien les noms propres qui y sont entremeslez dont il rend les raisons trez apparantes, par le rapport des regles de cez langues orientales qui sont dérivées les unes des autres, et lesquelles diversifioient si frequemment les voyelles. Il est arrivé jusques à ce point que d'interpreter le plus heureusement qu'on eust sceu imaginer, quelques noms propres de lieux inserés en la Sainte Escripiture par ces fragments de la langue Punique, ce que pas un des anciens Pères n'avoit encores sceu faire.

Au reste c'est un homme le plus humble, le plus modeste et la plus douce humeur que j'ay veu. Je parlay de luy à Monseigneur le Garde des Sceaux et à M^r le Surintendant lequel en parla à Monseigneur le Cardinal de Richelieu pour le faire tirer de là et l'appointer à Paris. En quoy je trouvay tout plein de bonne disposition. Si nous en venons à bout, je pense qu'il feroit des merveilles à l'édition de ce Pentateuque Samaritain. J'en parleray aussy à M^r Le Grand, maistre des requestes, pour le gouverner un peu durant le sesjour qu'il a à faire à Nîmes. Il me monstra un grand Homere de l'édition de Budee in folio en deux volumes, tout apostillé de la main propre du dict Budee et enluminé en divers endroits des armoiries et devises du dict Budee. Il a une grande passion de vous offrir son service, tenant vostre vertu en singuliere veneration. J'estime que vous y aures bien du contentement. Il a une belle et curieuse bibliotheque, où il a bien bouquiné ses livres durant 12 années qu'il s'est tenu dans cette misérable ville, et a une mémoire non pareille. Il le faut ayder à s'en tirer...

Monsieur, vostre trez humble, trez obligé serviteur de Peiresc.

A Aix, ce samedi 21 juillet 1699» (Larroque, 1887, tome 2, p. 130, 133–134).

преподавателя признавать за старшим товарищем безусловный авторитет в любом научном вопросе. Открытое покровительство и наставничество первого над вторым возымело почти мгновенное действие: уже в начале 1630 г. прошла цензура²¹ и вышла в свет в Париже объемистая (550 стр.) книга «Samvelis Petiti Miscellaneorvm Libri Novem»²², куда вошло в качестве отдельной книги/главы исследование о пуническом языке в комедии Плавта «Пуниец»²³. В том же, 1630 г. была напечатана «Samuelis Petiti obseruationum libri III» (переиздана в 1633 г.)²⁴. В следующем, 1631 г. там же была опубликована его книга по всемирной хронологии «Samuelis Petiti ecologiae chronologicae» (переиздана в 1632 г.)²⁵. В 1633 г. была опубликована очередная книга С. Пети: «Variarum lectionum libri IIII»²⁶, а в 1635 г. книга «Leges Atticae», посвященная афинскому законодательству²⁷. Все эти книги были напечатаны в типографии Карла Морелли: «Parisiis, Apud Carolum Morellum, viâ Iacobâ, ad insigne Fontis».

Именно в эти годы, безусловно вдохновленный своими первыми значительными публикациями и готовностью издательств взять в печать следующие труды, а также положительными отзывами Н.-К. де Пейреска и других коллег²⁸, С. Пети продолжил работу над сочинениями античных авторов, а также переводом пальмирской надписи, который, как отмечалось выше, дошел до нас в изложении Я. Спона²⁹ и к которому мы сейчас и обращаемся.

²¹ «Svmma privilegii. Lutetiae Parisiorum 4. Februarij 1630».

²² «Samuelis Petiti Miscellaneorum libri novem: in quibus varia veterum scriptorum loca, quae philologiam, historiam, philosophiam, chronologiam spectant, emendantur, illustrantur, explicantur». Эта книга посвящена различным вопросам филологии и философии, в том числе теме аутентичности и составу «Метафизики» Аристотеля.

²³ Ф.К. Моверс весьма высоко оценил эту работу, отметив, что С. Пети первым комплексно изучил финикийские фрагменты комедии и сделал наблюдения, которые по своей ценности превышают все прошлые и последующие исследования на эту тему вместе взятые (Movers, 1845, S. 8–9).

²⁴ «Samuelis Petiti obseruationum libri III: in quibus varia veterum scriptorum loca, quae ad philologiam, iurisprudentiam, & vtriusque ecclesiae Iudaicae atque Christianae historiam pertinent, illustrantur, aut emendantur». Это сборник статей о творчестве античных авторов, проблемах алфавита в различных языках, христианской и иудейской догматике и экзегетике, Августине Блаженном и различных обрядах у евреев.

²⁵ «Samuelis Petiti ecologiae chronologicae: in quibus de variis annorum Iudaeorum, Samaritarum, Graecorum, Macedonum, Syromacedonum, Romanorum typis, cyclisque veterum Christianorum paschalibus disputatur». Книга, посвященная Н.-К. де Пейреску, исследует различные системы летоисчисления у евреев, христиан, самаритян, македонцев, сирийцев, а также вопрос о времени Пасхи.

²⁶ «Samuelis Petiti Variarum lectionum libri IIII: in quibus ecclesiae utriusque foederis ritus moresque antiqui, sacri item eiusdem atque ecclesiastici Scriptores illustrantur, explicantur, emendantur». Сборник, посвященный К. Жюстелю (см. прим. 28), содержит рассуждения автора по различным вопросам христианской и иудейской догматики, библейской текстологии, античной философии.

²⁷ «Leges atticae. Sam. Petitus collegit, digessit, et libro commentario illustravit. Opus juris, literarum, et rei antiquariae studiosis utilissimum, VIII. libris distinctum, in quo varii scriptorum veterum graecorum & latinorum loci explicantur et emendantur». Это подробное исследование законов Афин, выведенных из разнообразных по жанру произведений античных авторов.

²⁸ Приведем в качестве примера один отзыв из работы С. Пети, содержащийся в письме К. Жюстеля к А. Риве от 24 сентября 1631 г.: «У меня есть для Вас книга М. Пети, профессора теологии из Нима, “Ecologiae chronologicae”. Как только смогу, я Вам ее отправлю. В печати находятся еще две его книги: “Sacrorum lectionum” о произведениях Веллея (Патеркула). Это человек больших познаний, отличного владения древнееврейским и греческим языками и весьма любезный в общении. Если Вам понадобится найти где-нибудь здесь профессора теологии, то он отлично подошел бы на эту должность. Он окажет Вам честь, и если его привлекут к работе в академической среде, он сможет без труда, как мне сказали, растормошить ее (Il vous honore grandement, & у ayant plus de fiance d’être exercé pour les académies il seroit aisé, comme on m’a dit, de l’esbranler). Я его представляю очень бегло, но Вы сможете навести о нем справки у других» (Tulot, 2011, p. 6). Кристоф Жюстель (Christophe Justel, 1580–1649) — французский ученый, протестантский священник, автор ряда работ по церковной истории и каноническому праву. Андре Риве (André Rivet, 1572–1651) — французский теолог, кальвинист. Ярый противник римской католической церкви. Автор множества работ по религиозной догматике, экзегетике.

²⁹ Яков Спон (Jacob Spon, 1647–1685) — французский врач, филолог, археолог. Вел переписку с крупнейшими учеными и теологами своего времени. Много путешествовал по Греции и Востоку. Из своих

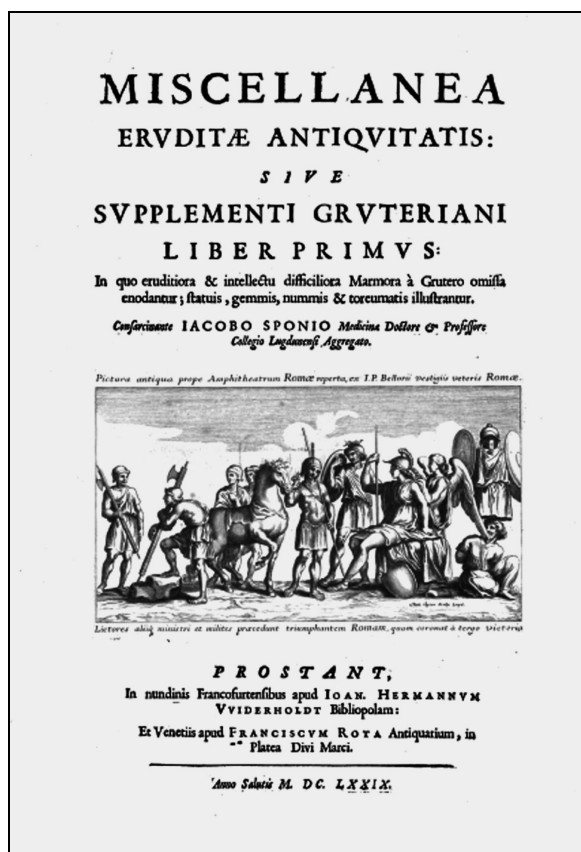


Рис. 4.

«Miscellanea Eruditae Antiquitatis». Spon, 1679

В 1679 г. во Франкфурте вышла в свет его книга «Miscellanea Eruditae Antiquitatis: in quibus Marmora, Statuae, Musiva, Toreumata, Gemmae, Numismata» (рис. 4). Эта книга, сборник научных публикаций, включала в себя 31 «диссертацию»-очерк автора на самые различные темы, касающиеся истории, литературы и культуры античного мира. В 1683 г. в Лионе была опубликована другая работа Я. Спона: «Recherches curieuses d'Antiquité, contenues en plusieurs dissertations sur Médailles, Bas-reliefs, Statues, Mosaïques et Inscriptions antiques; enrichies d'un grand nombre de Figures en Taille douce», представлявшая собой сборник по темам предыдущей книги и по материалам сборников античных надписей Я. Грутера, Ж.-Ж. Буссарда и др. (рис. 5). Некоторые материалы второй книги были переводом с латинского языка на французский статей из «Miscellanea Eruditae Antiquitatis». В обоих изданиях³⁰ Я. Спон проводит анализ

поездок привозил много рукописей, монет, рельефов. В своих работах он дал одно из первых определений «археологии» как науки о древности.

³⁰ Вероятно, тираж первой книги был небольшой и поэтому она осталась малодоступной читателям. Во всяком случае, все ссылки на эту книгу, которые нам удалось просмотреть, указывают на лионское переиздание в 1685 г., а не на первое франкфуртское. Добавим, что лионское издание 1683 г. (французское) неточно указано у М. Лидзбарски в библиографии как первая публикация перевода С. Пети (Lidzbarski, 1898, S. 5). Ей предшествует франкфуртское издание 1679 г.

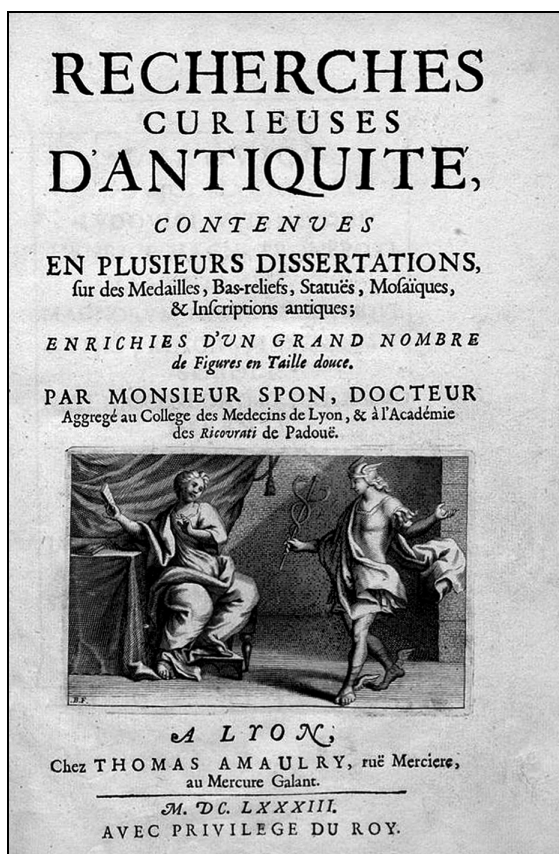


Рис. 5.

«Recherches curieuses d'Antiquité». Spon, 1683

греческой версии билингвы из коллекции кардинала ди Карпи (*Roma I*), опираясь на публикацию Я. Грутера. Там же автор приводит отрывок из личного письма С. Пети Н.-К. де Пейреску от 1632 г. Во французской версии этот отрывок выглядит так³¹:

«Pour ce qui est des deux dernières lignes de cette inscription, qui sont en langue & lettres Palmyreniennes, voicy ce que M. Samuël Petit de Nismes, qui possedoit parfaitement les Langues Orientales, en dit dans une Lettre qu'il a ecrite à M. de Peireck. *Cette inscription*, dit-il, *est conceüe en lettres Pheniciennes des Syriens, qui sont les mesmes dont les Palmyrenies se servoient, & voicy en quels termes s'explique Heliodore en cette inscription Syrienne. Ma vieillesse a tremblé, la plante de mes pieds a bronché, ton serviteur accablé de tristesse est tombé dans les mains du demon de la lumiere: il a esté lié & maltraité, sa maison a esté dans un grand danger; le comble de tes misericordes a abondé & arrosé les lieux pierreux & solitaires, comme est le chemin qui conduit à Memphis (ce qui marque, reprend M. Petit, la situation & la desolation de Palmyre du temps de Zenobie) tout ce que mon extreme misere souhaitoit m'a esté donné avec profu-*

³¹ Spon, 1583, p. 66–69 (Troisième Dissertation. Sur un Marbre Ancien representant deux Divinitez Syriennes).

sion, ton ombre est souverainement misericordieuse: c'est pourquoy ta portion eternelle sera une mesure de vin, ou de quelqu'autre liqueur, que je t'offriray tous les ans pour l'usage des Sacrifices».

«Что касается двух последних строк этой надписи, пальмирским письмом и на пальмирском языке, то вот то, что г-н Самюэль Пети из Нима, блестяще владевший восточными языками, написал в одном письме г-ну де Пейреску. Он пишет: „Эта надпись, выбитая финикийским письмом сирийцев, которое такое же, какое использовали пальмирцы. Именно его использовал Гелиодор в этой сирийской надписи. Моя старость затрепетала, мои ноги споткнулись. Твой слуга, подавленный печалью, попал в руки демона света: его связали и с ним плохо обращались. Его дом был в большой опасности. Мера твоего милосердия перешла через край и залила заброшенные каменные алтари — как дорога, которая ведет в Мемфис (то, что, продолжает г-н Пети, отражало общую ситуацию в Пальмире и ее опустошенность во времена Зенобии). То, что моя крайняя нужда желала, мне было с щедростью дано. Твоя тень безмерно милосердна. Поэтому тебе вечно будет мера вина или другого напитка, которую я буду преподносить тебе все годы в качестве Жертвоприношения“».

Далее Я. Спон приводит письмо А. Галлана³² с его отзывом на перевод С. Пети (рис. 6):

«Voicy enfin ce que M. Antoine Galland Interprète des Langues Orientales m'a écrit sur l'explication précédente. Pour vous dire ingenuement ce que je pense de l'explication que M. Petit donne à l'inscription Palmyrenienne d'Heliodore, je ne puis me persuader, n'en déplaît à un si grand Homme, qu'il ait bien expliqué cette Enigme: car quel sens je vous prie peut-on tirer de tout cela? Que veut dire ce demon de la lumiere? & qu'y a-t'il de commun entre Memphis & Palmyre? Nous sçavons que les Phéniciens n'ont que vingt-deux lettres dans leur Alphabet. & cependant il y a plus de vingt-huit caractères differens dans cette Inscription, soit de la maniere don't vous l'avez copiée, soit de la façon qu'elle est gravée dans Gruter, qui sont différentes en quelque chose, & l'on ne peut aisément se persuader que toutes les lettres de l'Alphabet soient comprises dans ces deux lignes. Je voudrois bien sçavoir de quels Livres & de quel Dictionnaire M. Petit s'est servi pour connoître ces lettres, qui ne sont ny Hebraïques ny Syriaques, si l'on s'en rapporte à la figure qu'on donne à present à ces deux caractères. Pour moy l'aurois cru que ces deux lignes ne signifient autre chose que ce qui compris dans les lettres Grecques qui sont au dessus, de mesme qu'en plusieurs autres Inscriptions Grecques & Latines, ce qui est exprimé en une Langue n'est point différent de ce qui est contenu dans l'autre».

«А вот то, что г-н Антуан Галлан, переводчик с восточных языков, написал мне по поводу предыдущего текста: „По-простому говоря, что я думаю о переводе г-на Пети пальмирской надписи Гелиодора, я не могу себя убедить, да не в обиду будет сказано такому большому Человеку, что он правильно объяснил эту Загадку: ну какой смысл, скажите на милость, можно извлечь из всего этого? Что хочет сказать этот демон света? И что общего между Мемфисом и Пальмирой? Мы знаем, что у финикийцев в алфавите было 22 буквы, а в этой надписи более 28 раз-

³² Антуан Галлан (Antoine Galland, 1646–1715) — французский востоковед и археолог. Автор первого перевода на европейский язык сказок «Тысячи и одной ночи». Его перевод выходил в 20 томах с 1704 по 1717 г. и оказал большое влияние на последующую европейскую литературу.



Рис. 6.
Антуан Галлан (1646–1715)

ных букв, как в Вашей прорисовке, так и у Грутера, хотя они слегка отличаются.

Трудно представить, что в этих двух строчках используются все буквы алфавита. Я хотел бы знать, какие книги и словари использовал М. Пети для распознавания этих букв, которые не являются ни еврейскими, ни сирийскими, если судить по известным сейчас их формам написания. Я бы скорее подумал, что эти две строчки означают не что иное, как то, что написано греческими буквами в строках выше, как это встречается в многочисленных греческо-латинских надписях, где текст на одном языке нисколько не отличается от текста на другом языке“».

Кроме того, обратим внимание на небольшой комментарий Я. Спона, следующий за приведенной рецензией А. Галлана:

«Voilà ce que j’ay pô tirer d’instructions sur ces deux lignes. Cependant M. Graverol célèbre Avocat de Nîmes m’écrit que M. Galland n’a peut-estre pas tant sujet, comme il le pourroit bien croire, de critiquer la traduction de M. Petit: parce que cela se peut soutenir avec le secours d’un petit Livre manuscrit que ce denier³³ Auteur a laissé à ses heritiers. Je laisse aux Sçavans à juger ce different, & leur presente cependant le dessein d’un autre Marbre qui est encore à Rome, don’t Gruter n’a point aussi donné la figure, & dont les inscriptions sont en Latin & en Palmyrenien».

«Вот то, что я (Я. Спон) смог извлечь из эти двух строк. Кстати, г-н Гравероль, известный адвокат в Ниме, написал мне, что г-н Галлан едва ли может в полной

³³ *Denier* — так в тексте. Очевидно, имелось в виду *dernier* — «последний, крайний».

мере, как он об этом думает, критиковать перевод г-на Пети. Дело в том, что он (перевод) может обосновываться одной небольшой рукописной книжечкой, которую последний передал наследникам. Я оставляю специалистам право судить об этом и, в свою очередь, представляю рисунок одного мраморного памятника, который находится сейчас в Риме и картинка которого отсутствует в книге Грутера. На памятнике надписи на латинском и пальмирском языках».

Как видим, Я. Спон представляет читателю алтарь с латинско-пальмирской билингвой, к которой мы еще вернемся, а также упоминает о какой-то книге, которая, очевидно, служила комментарием к пальмирскому тексту и его переводу. Судьба этой книги неизвестна.

Как отмечалось выше, в изданиях 1679 и 1685 гг. текст письма С. Пети приведен на латинском языке и почти идентичен французскому, за исключением небольших комментариев самого автора письма, например вот этой небольшой цитаты из «Жизнеописания Августов», которая предваряет собственно латинский перевод и отсутствует во французском издании: «Hanc epistulam Nicomachus se transtulisse in Graecum ex lingua Syrorum dicit ab ipsa Zenobia dictatam». — «Это письмо было продиктовано Зенобией и переведено мною с сирийского языка на греческий, говорит Никомах»³⁴. Трудно сказать, что в этой цитате могло бы подтвердить использование в сирийском языке именно финикийской графики. Да и помимо этого текст оставляет ряд неясностей, которые ставили в тупик исследователей (рис. 7).

С критикой перевода пальмирского текста С. Пети выступали некоторые востоковеды прошлых веков. Ж.-Ж. Бартелеми, например, писал так: «...Жозеф Скалигер был вынужден признать, что он не знает их (буквы пальмирского письма), притом что этот человек прославился знанием такого количества языков, что смог бы добраться по суше до Китая, не прибегая к услугам переводчика. Через какое-то время после этого признания, которое, без сомнений, далось Скалигеру нелегко, Самюэль Пети дал этому памятнику свое толкование, которое далось ему еще тяжелее и результат которого был еще менее удовлетворительным. Я не осмеливаюсь перевести это толкование на французский язык»³⁵. Вот на латинском языке перевод, который он предложил в своем письме к М. де Пейреску... Ведь можно же было бы представить, что вместо нагромождения загадок, случайно собранных вместе, пальмирская надпись просто соответствует греческой, которая ее сопровождает...»³⁶.

³⁴ Spon, 1579, p. 2 (Section Prima/ Articvlvs Primvs. Explicatio inscriptionis Graeca & Palmyrene, que habetur apud Gruterum pag. LXXXVI. Sed ibi absque figuris exhibetur). Цитата из «Жизнеописания Августов», книги «Divus Aurelianus Flavi Vopisci Syracusii», посвященной правлению Аврелиана (270–275 гг. н.э.), главы XXVII/6. Автор книги — Флавий Вописк из Сиракуз (лат. *Flavius Vopiscus*, III–IV вв. н.э.).

³⁵ Неизвестно, каким изданием книги Я. Спона пользовался Ж.-Ж. Бартелеми — франкфуртским (1679) или лионским (1685), но очевидно, что он не знал о франкоязычном переводе С. Пети, опубликованном в 1683 г.

³⁶ «Joseph Scaliger fut contraint d'avouer qu'il ne les connaissait pas, lui cependant qui se glorifiait de savoir assez de langues pour pénétrer par terre jusqu'à Chine, sans le secours d'aucun interprète. Quelque temps après cet aveu, qui lui coûta sans doute à Scaliger, Samuel Petit donna de ce monument une explication qui dut lui coûter encore plus, et qui satisfait encore moins. Je ne me sens pas le courage de la traduire en français. La voici en latin telle qu'il l'a proposée lui-même dans une lettre écrite à M. de Peireck... Croira-t-on jamais qu'au lieu de ce tissu d'énigmes que le hazard semble avoir rapprochées, l'inscription palmyrénienne, en cela conforme à la grecque qui lui correspond...» (Barthélemy, 1759, p. 597–598).

Expositio Palmyrenarum litterarum à Sa-
muele Petito Nemaufensi, ex ejus
ad Peireskium

Epistola, anni 1632. cui titulum dat,
Hemina ad Libationem.

Concepta est hæc Inscriptio Phœniciis Syro-
rum litteris, quæ eadem ac Palmyrenorum:
sic enim Vopiscus in Aureliano: *Hanc*, inquit,
Epistolam Nicomachus se transtulisse in Græcum ex
lingua Syrorum dicit, ab ipsa Zenobia dictatam.
Loquitur autem de se Aurelius Heliodorus his
verbis. *Tremuit senectus, vacillavit planta pedis:*
sub volam utique Demonis lucis indigena tuus mœstus
fuit, splendere squalor ejus (id est, ad ejus splen-
dorem factum fuit) *ligatus est ipse, age, projice,*
domus in summo periculo versata est, abundavit asser
mansuetudinum irrigans petras sive solitudines,
quemadmodum quod Memphim ducit iter (Afflictam
Palmyram indigitat Zenobiæ tempore, ejusque
situm) *Datum abunde est quidquid in universum*
desiderabat angustia. Summe misericors est umbra
tua, portio aeterna Hemina ad libationem. Hoc
est, hæc lex dicta esto in perpetuum, è meis
bonis in quotidianos libationum usus, in istorum
Deorum honorem, inferendam esse heminam, seu
mensuram quandam vini, alteriusve liquoris.

Et

Рис. 7.

Перевод Самюэля Пети *Roma I* (пальмирский текст).
«Miscellanea Erudite Antiquitatis». Spon, 1679. Фрагмент с. 2

Младший современник Ж.-Ж. Бартелеми, А.Т. Гартман, в своем «Памятнике дружбы и благодарности» О.Г. Тихсену³⁷ пишет о переводе С. Пети в книге Я. Спона так: «После нескольких полезных примечаний на включенные туда же комментарии по поводу греческого текста, он (Я. Спон) сообщает о пальмирской надписи, которую Грутер перепутал с арабской, а знаменитый Жозеф Скалигер признал, что не способен ее дешифровать, и приводит полученный им текст толкования надписи Самю-

³⁷ Антон Теодор Гартман (нем. *Anton Theodor Hartmann*, 1774–1838) — немецкий богослов и гебраист. Преподавал теологию в университетах Гёттингена и Ростoka. С 1822 г. — член-корреспондент Санкт-Петербургской АН. Автор двухтомной научно-биографической книги «Олаф Герхард Тихсен, или Путешествия по разным областям библейско-азиатской литературы. Памятник дружбы и благодарности», посвященной памяти учителя и друга. Олаф Герхард Тихсен (нем. *Oluf (Olaus) Gerhard Tychsen*, 1734–1815) — немецкий востоковед, гебраист и библиотекарь. Один из основателей исламской нумизматики. Автор многочисленных научных работ по библеистике, восточной культуре и филологии. Среди его учеников в университете Ростoka был Х.Д. Фрэн (1782–1851) — немецкий и российский востоковед-арабист и нумизмат, профессор Казанского университета (1807–1815), академик Санкт-Петербургской академии наук (с 1817 г.). Х.Д. Фрэн в 1818 г. основал и до 1842 г. возглавлял Азиатский музей Академии наук.

элементом Пети, который, однако, чтобы скрыть свое невежество, изложил его смехотворным образом от начала до конца»³⁸.

Чтобы понять всю неловкость ситуации, в которой оказались данные исследователи этой билингвы, познакомимся с переводом греческой части этой билингвы и ее пальмирской (арамейской) версией:

«Ἀγλιβῶλω καὶ Μαλαχβήλω πατράοις θεοῖς καὶ τὸ σίγγον ἀργυροῦν σὺν παντὶ κόσμῳ ἀνέθηκε Ἰ. Αὐρ. Ἡλιόδωρος Ἀντιόχου Ἀδριανὸς Παλμυρηνὸς ἐκ τῶν ἰδίων ὑπὲρ σωτηρίας αὐτοῦ καὶ τ(ῆς) συμβίου καὶ τ(ῶν) τέκνων. ἔτους ξμϛ' μηνὸς Περιτίου»³⁹. — «Аглиболу и Малахбелу, отеческим богам (это сооружение) и серебряную статую со всяческими украшениями посвятил Юлий Аврелий Гелиодор Адриан, пальмирец, сын Антиоха, из собственных (средств), за спасение своей жизни, жизни жены и детей в месяц Перитий 547 года».

«L'GLBWL WMLKBL WSMYT' DY KSP' WTŠBYTH 'BD MN KYSH YRḤY BR ḤLYPY BR YRḤY BR LŠMŠ Š'DW 'L ḤYWHY WHY' BNWHY BYRḤ ŠBT ŠNT 547»⁴⁰. — «Аглиболу и Малакбелу серебрянный рельеф и его украшения(?) сделал Ярхи, сын Халипи, сын Ярхи, сын Лишамша, (сын) Шоаду на свои средства для благополучия своего и своих детей в месяц Шбат 547 г.»⁴¹.

Как видим, еще А. Галлан вполне убедительно указал на внешние признаки пальмирского текста, которые не позволяют согласиться с предложенной С. Пети версией. Трудно представить, что эти совершенно очевидные вещи прошли незамеченными для такого опытного и знающего текстолога, каковым был герой нашего рассказа. Складывается впечатление, что письмо С. Пети в изложении Я. Спона — это не перевод в полном смысле этого слова, а скорее гипотетическая реконструкция устного сакрального текста, который, по мысли автора, мог сопровождать ритуал жертвоприношения — *Hemina ad Libationem*.

Впрочем, здесь трудно что-либо утверждать, учитывая, что полный текст этого письма, насколько нам известно, не сохранился. Точная дата его не указана. Об этом мы можем судить только по ответу на это самое письмо, отправленному Н.-К. де Пейреском в адрес С. Пети и датированному 14 октября 1632 г.⁴²:

«Мсье, Я только сегодня вечером получил Ваше письмо от 8-го числа сего месяца с Вашими наблюдениями по поводу прекрасных надписей пальмирца Аврелия Гелиодора, за что покорнейше Вас благодарю. Как только у меня появится время прочитать Ваши рассуждения, я с большим удовольствием на досуге обду-

³⁸ «Nach einigen mehrere nützliche Bemerkungen für die damaligen Seiten enthaltenden Aufklärungen über die griechische Inschrift theilte er rücksichtlich der palmyrenischen Schriftzüge, die Gruter mit arabischen verwechselt und der berühmte Joseph Scaliger zu entziffern sich für unvermögend erklärt hatte, eine brieflich ihm zugesandte Erklärung des Samuel Petit mit, die dieser aber, um seine Unwissenheit zu verbergen, von Anfang bis zu Ende auf eine lächerliche Weise erlogen hatte» (Hartmann, 1820, II, S. 254–255).

³⁹ CIG. III. 6015; Lidzbarski. 1898, S. 477, 1. Taf. XLII, 9; IGUR, 119. Пользуясь случаем, выражаю свою искреннюю признательность С.Р. Тохтасьеву за ценные замечания по орфографии данного текста.

⁴⁰ Lidzbarski, 1898, S. 477, 1; CIS II 3902; PAT 0247.

⁴¹ См. подробнее также перевод, анализ текста надписи и собственных имен: Adams, 2003, p. 251–252.

⁴² Оригинал этого письма хранится в Bibliothèque Inguimbertaine de Carpentras и пока не опубликован (BI Carpentras, Ms 1875/251 r° & v°). Транскрипция письма, выполненная Ж.Л. Тюло, размещена на его сайте в Сети. Наш перевод сделан с этого ресурса (Tulot, 2013, № 17). Выражаю свою благодарность Ж.Л. Тюло за предоставленную мне возможность ознакомиться с фотографией оригинального текста письма. Копия письма, сделанная в конце XVII в., содержит много ошибок и лакун, но, выполненная умелым переписчиком, помогает лучше понять отдельные места оригинального текста, и поэтому мы ее выносим в Приложение.

маю их. Однако, так как мне сказали, что человек, который доставил мне письмо прямо на дом, по его словам, возвращается обратно уже завтра и перед этим зайдет за моим ответом, я не хотел бы упустить случая подтвердить получение Вашего послания и покорнейше поблагодарить за него, а также заверить в том, что я получил большое удовольствие, знакомясь с Вашими соображениями по поводу датировки, которая без сомнений более ранняя, чем та, что предлагает М. де Ла Скала и другие, относя ее к Селевкидам⁴³. Судя по незнакомым буквам, которые в ней присутствуют, я ничуть не сомневаюсь, что они не старосирийские, по Вашему мнению []⁴⁴ и по данным Епифания⁴⁵, который в одной из книг против ересей свидетельствует, что греки не использовали греческие буквы (для обозначения дат)⁴⁶, а другие использовали чаще всего сирийский язык, особенно (те), которые жили в окрестностях Пальмиры, применяя для этого 22 буквы (алфавита)⁴⁷. Далее он добавляет, что и персы использовали параллельно сирийские буквы⁴⁸. Также не сомневаюсь, что боги, упоминаемые в надписях, — Аглибол и Малахбел⁴⁹. Надо бы проанализировать с точки зрения этих восточных языков этимологию данных варварских имен, из которых второе, видимо, означает *Rex belus*, то есть Солнце. Кроме того, на мраморном барельефе, который сопровождает надпись, изображены две человеческие фигуры, где вторая украшена лучами подобно солнцу и полумесяцем за плечами, чтобы отличить ее от богини с двумя лунами, которую на Востоке чаще всего представляли в виде мужчины, а не женщины. Что касается второго божества слева, то возможно, что его этимология, по тому же принципу, может быть отнесена как к Сатурну, так и к Аполлону. Если полагать, что в его левой руке серп, то это мне напоминает другой античный мрамор (алтарь), который я видел в Риме. Его зарисовка есть среди моих бумаг, я поищу ее из любви к Вам. На нем изображен маленький идол Солнца — бюст, окаймленный лучами, поддерживаемый орлом, с надписью внизу: *Soli Sanctissimo Sacrum*. С другой стороны идол или бюст Сатурна с серпом, и далее, на другой стороне (алтаря), колесница, запряженная четырьмя грифонами, с фигурой, украшенной лавровым венком победителя. На четвертой стороне (алтаря) дерево. Под колесницей три строки в

⁴³ В тексте *Eleucides* — *Séleucides*.

⁴⁴ Лакуна в современной транскрипции и копии(!) — слово/слова, не поддающиеся прочтению.

⁴⁵ *Eplutan* — так в оригинале и копии письма. Очевидно, описка. Надо — фр. *Épiphane* / лат. *Epirhanus*. Епифаний Кипрский (Епифаний Саламский, греч. Επὶφάνιος Κύπριος; ум. 403) — один из ранних Отцов Церкви. Известен как ярый обличитель ересей и учения Оригена. Принимал активное участие в борьбе церкви против арианства. В его сочинении «Панарион» (греч. πανάριον — ящик, ларец) описываются и опровергаются 20 дохристианских и 80 христианских ересей.

⁴⁶ Ср. в «Исправлении хронологии» у Ж.Ж. Скалигера (де Ла Скала): «За ней следуют неизвестные буквы, которые, как и на еврейском языке, читаются справа налево. Здесь ты видишь знаки *Z.M.Φ.*, соответствующие октябрьским календам 547 года от Александра, т.е. новолунию гиперберетей (сентябрь-октябрь сиро-македонского летосчисления), которые равны февралю 236 от Р.Х., хотя гиперберетей начинался в октябрьские календы 235 года» (Scaliger, 1698, p. 427). См. об анализе Ж.Ж. Скалигером греческого текста билингвы *Roma I*: Юнусов, 2014, с. 147–148.

⁴⁷ Любопытно, что и А. Галлан насчитал в этом пальмирском тексте не 22 разные буквы, а более 28.

⁴⁸ «Гл. 13. Теперь, возлюбленные, нам нужно наконец сказать против ереси и ее суемудрия (ибо все предшествовавшее я рассказал исторически), именно с чего начал зловерный Манес учить, писать и говорить в своей книге о вере. Ибо он издал различные книги. Одна равночислена двадцати двум буквам Сирской азбуки и составлена по алфавиту: ибо весьма многие из Персов кроме персидских букв употребляют и Сирское письмо, как у нас многие употребляют Еллинские письма, хотя почти у каждого народа есть собственные письма; иные хвалятся богатым Сирским наречием, иные наречием Пальмирским — им и азбукой; а букв двадцать две. Посему и книга разделена на двадцать два отделения». *Епифаний Кипрский*. Панарион, или Против ересей. Ч. 3. Ереси 57–66. М., 1872, с. 259–260 // *Епифаний Кипрский*. Творения. В 6 ч. Пер. Московской духовной академии. М., 1863–1883.

⁴⁹ В тексте: *Aglabolus et Malharbelus*.

такой очень странной⁵⁰ графике, что я было даже подумал, возможно, это финикийская, либо староиспанская надпись, тем более что, если не ошибаюсь, этот мраморный алтарь был посвящен (богам) каким-то народом Испании. Сатурна очень почитали живущие там народы как Солнце и обоих считали первыми отцами света и всего остального, как они и представлены в надписи Гелиодора. Когда у меня будет немного свободного времени, которым я сейчас не располагаю, я напишу Вам об этом чуть подробнее. Вы мне легко можете облегчить эту задачу, поделившись Вашими соображениями на этот счет, о чем я Вас попрошу и на будущее.

Мсье, Ваш смиренный и всегда покорный слуга, де Пейреск».

Это письмо дает некоторое представление о содержании письма С. Пети, в котором был перевод пальмирского текста. Письмо датировано 8 октября 1632 г., и оно было длинным и содержательным, так как требовало времени для изучения и ответа. Его начало было посвящено полемике с датировкой Ж.Ж. Скалигера, который отнес эту надпись к 235/236 гг. н.э., опираясь на греческую датировочную формулу. С. Пети, как мы видели у Я. Спона, связывал надпись с временем правления царицы Зенобии, которая правила Пальмирой в 267–272 гг. В 269 г. ее армия подчинила себе Египет — отсюда, конечно, и «дорога, которая ведет в Мемфис» в переводе С. Пети. Далее из письма видно, что Н.-К. де Пейреск разделял сомнения немского ученого о принадлежности этой графики одному из языков Сирии, полагая, что это может быть, как и на латинско-пальмирской билингве, графика финикийского языка — либо метрополии, городов современного средиземноморского побережья Ливана, либо ее испанских колоний-поселений. С. Пети полагал, что этой графикой пользовались сирийцы и пальмирцы. Вспомним, что первые финикийские надписи были опубликованы лишь в 1735 г.⁵¹, и поэтому в первой половине XVII в. в Европе рассуждали о финикийском языке и его письменности, опираясь на иноязычные (античные, еврейские и др.) источники. Обратим еще внимание на то, что само письмо в латинском переводе озаглавлено «*Hemina ad Libationem*» (Мера для жертвенного возлияния)⁵². Об этой «мере» С. Пети размышлял достаточно долго, и его интересовало мнение об этом Н.-К. де Пейреска. Так, в письме от 23 февраля 1633 г. последний пишет в Ним: «При первой возможности я Вам напишу о том, что я думаю о „жертвенном возлиянии“, о котором говорится в пальмирской надписи»⁵³. Очевидно, не дожидаясь ответа, С. Пети захотел поделиться своими соображениями на эту тему с Н.-К. де Пейреском, который 9 марта этого же года пишет: «Одновременно я Вас благодарю от чистого сердца за хлопоты, чтобы мне доставить маленькие фрагменты ваз... и за рассуждения, которыми Вы обещали поделиться со мной по поводу пальмирской „меры“»⁵⁴. К сожалению, несколько десятков сохранившихся писем из переписки этих ученых ничуть не проясняют сути вопроса. Можно надеяться, что в будущем будут обнаружены другие письма и та таинственная рукописная книжечка, о которой писал Я. Спон. Возможно, она поможет вписать «перевод» С. Пети в общее направление его размышлений о ритуале жертвоприношения в истории народов средиземноморских стран в древности.

⁵⁰ «*bigearrés — bizarres*» (Dębowiak, 2010, p. 71).

⁵¹ Lidzbarski, 1898, S. 93.

⁵² «*Expositio Palmyrenarum litterarum à Samuele Petito Nemausensi, ex ejus ad Peireskium Epistola, anni 1632. Cui titulum dat, Hemina ad Libationem*» (Spon, 1597, p. 2).

⁵³ «*Je vous enverrai à la première occasion ce que j'ay observe touchant l'hemina dont parle l'inscription Palmyrenienne*» (Larroque, 1887, VII, p. 40).

⁵⁴ «*Cependant je vous remercie de bien bon coeur du soing que vous avez prins pour me faire avoir les petits fragmens de vases... et des observations que vous me promettez sur Hemina Palmyrenienne*» (Tulot, 2011. № 21, p. 40). Это письмо отсутствует в сборнике Larroque, 1887.



Рис. 8.

Рисунок *Roma II*. «Miscellanea Eruditaе Antiquitatis». Spon, 1679. С. 3

В ожидании новых находок обратим внимание на одно весьма интересное и отчасти символическое совпадение в этой истории. Я. Спон приводит в своей книге прорисовку латинско-пальмирской билингвы *Roma II* (рис. 8). До недавнего времени считалось, что Европа познакомилась с ее пальмирской версией, то есть с рисунком текста и иконографией, лишь после его публикаций «Miscellanea Eruditaе Antiquitatis» (р. 3) и «Recherches curieuses d'Antiquité» (р. 69). Эта билингва выбита на алтаре, хранившемся в середине XVI в. в Риме во дворце Маттеи. История алтаря, как и обстоятельства его появления в Риме неизвестны. Прорисовку латинского текста впервые сделал в середине XVI в. Стефан Пигий (*Stephanus Winandus Pighius*, 1520–1604), секретарь кардинала Марчелло Червини (папа Марцелл II, 1555) и, позднее, библиотекарь в Брюсселе кардинала Антуана Перренота де Гранвелла. Опираясь на рукопись С. Пигия, Я. Грутер воспроизвел латинский текст этой билингвы в своем сборнике «Inscriptionum Romanarum corpus» (Pl. XXXVI/1) без каких-либо указаний на существование западносемитской версии⁵⁵ (ср. прим. 5).

Однако для нас важно то, что еще в 1600 г., когда Н.-К. де Пейреск с братом находился в Риме, он перерисовал изображения на алтаре и скопировал пальмирский текст. Конечно, латинский текст в целом не мог вызвать значительных трудностей при переводе и интерпретации⁵⁶: «Soli Sanstissimo Sacrvм Ti(berius) Cladivs Felix Et

⁵⁵ Удовлетворительную прорисовку текста и рисунок всего алтаря в середине XIX в. предложит Ф. Лажар, но к тому времени пальмирское письмо было уже хорошо изучено. Тем не менее эта билингва заняла свое почетное место в поздних работах по западносемитской эпиграфике в Европе. Подробнее об истории алтаря и его иконографии: Lajard, 1854, p. 13–20. См. также комментарий CIL VI, 1, p. 126. Index actorum L, note XXXVIII. CIL VI, 710. Современные объемные снимки четырех сторон алтаря в книге: Teixidor, 1979. Pl. XV–XVI.

⁵⁶ За исключением принадлежности этой семьи посвяtitелей к клану или городскому кварталу под названием «Гальба». См. подробнее дискуссию об этом: Teixidor, 1979, p. 47; Houston, 1990, p. 190–193; Adams, 2003, p. 249–251. В XVII в. исследователи связывали *Calbienses* с жителями города, упомянутого у

Clavdia Helpis. Et Ti(berius) Claudivs Alypvs Fil(ius) Eorvm Votvm Solverunt Libens Merito Calbienses De Coh(orte) III». — «(Этот алтарь) посвящается священнейшему Солнцу. Ти(берий) Клавдий Феликс, Клавдия Элпис и их сын Ти(берий) Клавдий Алипус из третьего квартала Гальба(?) во исполнение обета с удовольствием (посвящают дар) достойному (этого Солнцу)».

Другое дело пальмирский текст, который сейчас можно перевести следующим образом: «LT' DH LMLKBL WL'LHY TDMR QRB TBRYS QLWDYS PLQSY WTDMRY' L'LHYHN ŠLM»⁵⁷. — «Этот алтарь Малакбелу и богам Тадмора. Воздвиг Тиберий Клавдий Феликс и тадморцы своим богам. Мир».

Н.-К. де Пейреску, как мы знаем с его же слов, не только не удалось дешифровать этот текст, но и просто определить его язык. Вместе с тем он непосредственно видел этот алтарь и сделал его копию, можно полагать весьма точно, и, будучи знакомым с рядом восточных языков, не мог не заметить сходство этого письма, например, с квадратным еврейским, хорошо тогда знакомым в Европе. Не вызывает сомнений, что Н.-К. де Пейреск отправил свои зарисовки билингвы в г. Ним, а С. Пети, в свою очередь, получил качественный материал для анализа пальмирского письма, чего не было ни у одного ориенталиста того времени. Следует повторить еще раз, что единственным общедоступным источником по пальмирской графике вплоть до 1679 г., до выхода в свет сборника «диссертаций» Я. Спона, был каталог надписей Ю. Липсия/М. Сметия 1588 г., где греческо-пальмирская билингва *Roma I* была приведена в неточной прорисовке последнего, который не был ориенталистом и мог не заметить даже очевидное сходство некоторых букв друг с другом. Мы видели, что исследователи насчитали в текстах М. Сметия не 22 буквы, а целых 28 и даже более, и именно поэтому ориенталистам Европы пришлось ждать больше ста лет до тех пор, пока не были получены новые тексты, на этот раз уже из Пальмиры. В копии Н.-К. де Пейреска, можно полагать, такой путаницы в прорисовке быть не могло, и С. Пети, вероятно, получил возможность сопоставить греческо-латинские тексты с реальным пальмирским письмом и имел возможность сделать хотя бы первый шаг к дешифровке. Но он этого не сделал. Не смог? Не захотел? Не успел? Пожалуй, последнее. А может, Н.-К. де Пейреск все-таки не выслал С. Пети свои римские прорисовки?

Едва ли нимский профессор мог представить, что почти через сорок лет после его смерти личное письмо другу может стать причиной насмешек со стороны коллег. Менее всего С. Пети хотел увековечить свое имя в анналах истории. Он отказался от должности личного библиотекаря влиятельного кардинала Баньи (*Gianfrancesco Guidi di Bagno*, 1578–1641), хотя тот специально приезжал к Н.-К. де Пейреску в Эксан-Прованс, чтобы познакомиться и пообщаться с нимским ученым. Да и сам папа Урбан VIII безрезультатно предлагал ему заняться инвентаризацией фондов библиотеки Ватикана. С. Пети несколько раз вежливо отклонял приглашение университета Франекер (Фрисландия) занять любую кафедру в должности профессора, а равно не соглашался на преподавательскую работу в Лейдене. Пожалуй, его главной заботой было благополучие и процветание протестантской общины. Потеряв пятерых из шести родившихся детей, С. Пети обратил все свои чувства и мысли к заботам и нуждам простых горожан и своих учеников, а также к столь любимой им литературе и филологии. После неудачной попытки объединить всех протестантов и решения короля о

Страбона рядом с одноименной горой «Κάλλη» на средиземноморском побережье Испании (География I.3, 7). Так, например, у самого Я. Спона в комментариях на эту билингву — это жители страбоновского *Calbium*, которые «были хозяевами Испании задолго до Гомера»: Spon, 1683, p. 70. К слову, Н.-К. де Пейреск также именно поэтому относил надпись *Roma II* к финикийскому языку, а не к сирийскому.

⁵⁷ CIS II, 3903; Lidzbarski, 1898, S. 477, 2. Taf. XLII, 10; PAT 0248.

разделе нимского колледжа между протестантами и иезуитами С. Пети удаляется в деревню, в родовое имение, чтобы полностью предаться занятиям наукой. Но тяжелая продолжительная болезнь не позволила ученому долго наслаждаться покоем и тишиной.

«Здоровье ухудшалось. Врачи старались скрывать от родных и друзей больного свои худшие предчувствия. Однажды после обычного осмотра они сказали Самюэлю Пети, что он проживет еще долго. Пациент протянул им руку и сказал: „Прощайте!“». Как только они покинули его дом, он попросил свояка, брата жены, Шерона, и друга Аффиниса открыть окно. Ему захотелось посмотреть в последний раз на небо перед смертью. Одновременно он попросил их сходить за пастором, но „не для того, чтобы меня наставлять, потому что к его приходу я уже умру, а для того, чтобы утешить моих родных“. Через несколько минут его не стало. Это произошло 12 декабря 1643 г. Ему было 49 лет. Согласно его пожеланию он был похоронен очень скромно, окруженный искренними чувствами сожаления и боли простых жителей Нима»⁵⁸.

Работа С. Пети над пальмирской надписью, безусловно, осталась незаконченной. Усилия по реформированию (объединению) протестантской церкви отняли большую часть времени и сил ученого из провинции в последнее десятилетие его жизни. Дружеская и одновременно не критическая оценка Н.-К. де Пейреском результатов работы над билингов *Roma I*, пожалуй, успокоила С. Пети, утвердив его в правильности своих выводов. Нетрудно представить, что если бы С. Пети не ограничился частным письмом другу, а опубликовал свой перевод (черновик перевода/реконструкцию заклипания?) и сделал бы его доступным для широкой критики со стороны своих современников, то это стало бы хорошим стимулом и определенным толчком для завершения работы, которая, без сомнений, увенчалась бы убедительной дешифровкой пальмирского письма за 100 лет до Ж.-Ж. Бартеlemi.

P.S. «Самюэль Пети не относился ни к числу тех едких и вспылчивых эрудитов, каковыми были большинство из них в шестнадцатом веке, ни к тем, кто преподавал тогда в академиях Голландии, ни к авторам, всегда готовым биться и яростно оскорблять любого, кто позволит себе малейшее несогласие с их утверждениями или покусается на их смехотворное честолюбие. Он никогда не ввязывался в полемику такого рода, столь же яростную, сколько и пустяковую, которая занимает очень большое место в жизни ученых того времени. В его работах не найти грязных ругательств, которые были столь частыми в трудах гуманистов двух предшествующих веков, и даже в произведениях Казобона и Сомеза. Чувство вкуса и благопристойность царят во всех его трудах. Он занимался литературой, потому что любил ее и хотел, чтобы ее любили и другие, а не потому, что хотел добиться успеха и потешить свое честолюбие. Такой же эрудит, как и два самых прославленных критика первой половины XVII в., Казобон и Сомез, он был выше первого своим чувством вкуса и солидностью рассуждений и выше второго своим спокойствием и умеренностью, и особенно знанием философии. Это правда, что он жил простой жизнью, но, как мы уже сказали, он отказался блистать в Риме, Лейдене или Франекере. Скромность и простота, которые его окружали в родном городе, никак не принижали его авторитета. Его работы еще изучают и иногда на них ссылаются как на авторитетное мнение, а его предположения по сложным вопросам греческой и латинской литературы обсуждаются исследователями и в наши дни»⁵⁹.

⁵⁸ Boyer, 1871, p. 32.

⁵⁹ Nicolas, 1854, p. 317–318.

Литература

- Юнусов М.М. Из истории дешифровки западносемитского письма: события и люди. I. Пальмирские тексты в Риме в XVI в.: кардиналы-меценаты и ученые-антиквары // ППВ. 2013. № 2(19). С. 100–125.
- Юнусов М.М. Из истории дешифровки западносемитского письма: события и люди. II. Пальмирские тексты в Европе: Ж.-Ж. Скалигер // ППВ. 2013. № 2(21). С. 125–152.
- Adams J.N. Bilingualism and the Latin Language. Cambridge, 2003.
- Barthélémy J.-J. Réflexions sur l'alphabet et sur la langue dont on se servoit autrefois à Palmyre // Mémoires de Littérature de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-lettres. T. 26. P., 1759. P. 597–598. Pl. I–III.
- Boyer A. L'académie protestante de Nîmes et Samuel Petit: thèse. Montauban, 1871.
- CIG — Corpus Inscriptionum Graecarum. Vol. I–IV. B., 1828–1853, 1877.
- CIL — Corpus Inscriptionum Latinarum. Vol. I–XVII. B., 1853–1986.
- CIS — Corpus Inscriptionum Semiticarum. Vol. I–V. P., 1881–1962.
- Dębowski P. Sémantique et étymologie: l'adjectif français *bizarre* et ses equivalents formels dans d'autres langues européennes // Studia Etymologica Cracoviensia. Kraków, 2010. Vol. 15. P. 67–76.
- Gassendi P. Viri Illustris Nicolai Claudii Fabricii De Peiresc, Senatoris Aquisextiensis Vita. P., 1691.
- Gruter J. Inscriptiones antiquae totius orbis romani, in corpus absolutiss. redactae. Cum indicib. XXV. ingenio ac cura Iani Gruteri: auspiciis Ios. Scaligeri ac M. Velsleri. Accedunt Notae Tyronis Ciceronis L. ac Seneca. Ex Officina Commeliniana [Heidelberg?], 1602.
- Hartmann A.T. Oluf Gerhard Tychsen oder Wanderungen durch die mannigfaltigsten Gebiete der biblisch-asiatischen Literatur. Ein Denkmal der Freundschaft und Dankbarkeit. Bremen, 1820. Bd 2, Abt. 2. S. 254–255.
- Houston H.W. The Altar from Rome with Inscriptions to Sol and Malakbel // Syria. 1990. T. 67, fascicule 1. P. 189–193.
- IGUR — Moretti L. Inscriptiones graecae urbis Romae. 4 vols in 5 parts. Rome, 1968–1990.
- Lajard F. Recherches sur le culte du cyprès pyramidal chez les peuples civilisés de l'antiquité // Académie des inscriptions et belles-lettres. Mémoires de l'Institut de France. Académie des inscriptions et belles-lettres. 1854. Vol. 20. Partie 2.
- Larroque P.T. Les correspondants de Peiresc: XIV — Samuel Petit. Lettres inédites écrites de Nîmes et de Paris à Peiresc (1630–1637). Nîmes, 1887.
- Lidzbarski M. Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften. I. Text. Weimar, 1898.
- Ménard L. Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nîmes, avec des notes et les preuves; suivie de dissertations historiques et critiques sur ses antiquités, et de diverses observations sur son histoire naturelle. Vol. I–VII. P., 1750–1758.
- Movers F.K. Die Punischen texte im Poenulus des Plautus: kritisch gewürdigt und erklärt. Breslau, 1845.
- Nicolas M. Histoire littéraire de Nîmes et des localités voisines qui forment actuellement le département du Gard. Vols. I–III. Nîmes, 1854.
- PAT — Palmyrene Aramaic texts. Hillers D.R., Cussini E. (eds). Johns Hopkins University Press, 1996.
- Scaliger J.J. De emendatione temporum. Leiden, 1598.
- Smetius M. Inscriptionum antiquarum quae passim per Europam, liber. Accessit auctarium a Iusto Lipsio. Lugdunum Batavorum, 1588.
- Spon J. Miscellanea eruditae antiquitatis; in quibus marmora, statuae, musiva, toreumata, gemmae, numismata, Grutero, Ursino, Boissardo, Reinesio, aliisque antiquorum monumentorum collectoribus ignota, & hucusque inedita referuntur ac illustrantur. Francfort, 1679. II-е издание. Lyon, 1685.
- Spon J. Recherches curieuses d'antiquité: contenues en plusieurs dissertations, sur des medailles, bas-reliefs, statuys, mosaïques, & inscriptions antiques. Lyon, 1683.
- Teixidor J. The Pantheon of Palmyra. Leiden: Brill, 1979 (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain. T. 79).

Tulot J.L. Samuel Petit: Un correspondant de Nicolas-Claude Fabri de Peiresc et d'André Rivet dans le premier... XVIIe siècle. Transcription, présentation et annotation. 2011 [http://jeanluc.tulot.pagesperso-orange.fr/Petitpeirescrivet.pdf].

Приложение⁶⁰

«14 octobre 1632 — Aix à M. Petit.

Monsieur,

Je n'ay receu qu'à ce soir tout de nuict vostre despeche (*depeschés*) du 3^e (*du 8^e*) de ce mois avec vostre observâon sur cette belle (*belles*) Inscription (*inscriptions*) de L'Aurelius Eliodorus (*le Aurelius Eliodorus Parmyrenier*) dont Je vous remercie tres humblem̄t et a paine ay ie eu un peu de temps pour lire vostre discours que Je seray infinim̄t aise de bien considerer tout a loisir cepandant (*Cependant*) par ce que l'on m'a dit que cet homme qui l'avoit apporté tantost ceans avoit dit qu'il s'en retournoit demain et qu'il viendrait prendre ma response Je n'ay pas voulu (*vouler*) manquer de vous en assurer la reception et vous en remercier comme Je fais tres humblem̄t, vous assurant que j'ay pris un grand plaisir de voir vos sentiments sur ces années qui ne sont sans doute autre chose que ce que vous dites (*disés*) de l'aage plustost que ce que M. de la Sala (*Scala*) et autres on voulu rapporter aux années des Eleucides mais pour les caracteres estrangers (*caractères estranges*) qui y sont ie ne doute nullem̄t que ce ne soit les vieux syriaques selon vostre autorité (*du*) [] et selon celle de l'Eplutan an d'autre livre contre les heresies ou il tesmogne qu'entre les grecs (*Grecs*) aucuns usoint des lettres grecques et les autres faisoient grand cas de la langue syrienne tres profonde particulierem̄t ceux (~~ceux~~) qui habitoient es environs de Palmire en retenoient les caracteres en nombre de XXII où il aiouste que les persiens (*Persiens*) usoint pareillem̄t des caracteres siriens, or d'autant que les Dieux mentionnés en lad. Inscription (*en ladite inscriptions*) soint qualifiés Aglabolus, et Malharbelus il (*.Il*) faudroit voir d'examiner par les regles de ces langues orientales, l'Etimologie (*l'étimologie*) de ces deux noms barbares dont le second semble vouloir signifier Rex belus qui est en effet le Soleil et de (*, & de*) fait le marbre au bas duquel est cette inscription represente deux figures humaines dont la seconde est couronnée de Rayons (*rayons*) comme le Soleil et a un Croissant de Lune (*croissant de lunes*) derriere les epaules pour en confondre la deïté avec ce Deus Lunus (*deux lunes*) que ces orientaux representoient tousiours en forme de figure masculine plustost que feminine et pour l'autre Deïté qui est au premier Rang possible que l'Etimologie examinée par les mesmes règles pourroient quadrer aussi bien à Saturne comme l'autre a appolon (*à Apollon*), s'il est bien constant que ce quelle (*qu'elle*) tient à la main gauche soit une faulx (☾) me resouvenant d'avoir veu un autre marbre antique à Rome (☾) dont ie devrois avoir un peu de griffonnem̄t parmi mes papiers que je fairay chercher pour l'amour de vous où se voit une petite Idole (*idole*) du Soleil avec la teste rayonnée portée par une aigle et l'Inscription par dessous *Soli Sanctissimo Sacrum &c* ayant d'un autre costé une Idole (*sicle*) ou teste de Saturne avec sa faulx auprès et de l'autre un Chariot traîné par quatres Griffons avec une figure couronnée par une victoire et un arbre au quatrième costé (☾) mais par dessus ce chariot y a trois lignes de caracteres fort bigearrés que j'avois autrefois creu pouvoir ester Phoeniciens ou de ces vieux espagnols (☾) d'autant que si ie ne me trompe il sembloit que le marbre eust esté dédié par quelque peuple d'Espagne (*d'Espagne*). Saturne ayant esté en aussi grande veneration parmi ces peuples la comme le Soleil, et tous deux tenus pour les premiers peres de lumiere et de tous les autres lieux comme ils sont qualifiés en la mesme inscription D'Heliodore, si (*.Si*) j'avois un peu plus de loisir que ie n'en ay p̄tem̄t (☾) possible vous en pourrois je dire quelque chose de plus; (.) mais vous men soulageres bien facilem̄t pour peu que vous y songies comme ie vous en prie et de me tenir tousiours,

M, pour vostre tres humble, tres obeissant serviteur de Peiresc».

⁶⁰ Bibliothèque Méjanes, France. Ms 209 (1027) p. 267–270. Title: i048 — Lettre de Peiresc (Nicolas-Claude Fabri de) écrite de Aix-en-Provence à l'attention de Petit (Samuel) à [s.l.], le 14 octobre 1632. В скобках курсивом указаны варианты в оригинале письма: см. прим. 42 [http://www.e-corpus.org/eng/notices/4675-i048.html].

Summary

M.M. Yunusov

From the History of the Decipherment of West Semitic Writing: Events and People. (III) Palmyra Texts in Europe: S. Petit and N.-C. de Peiresc

This is the third article of a series of essays on some major stages of early Europe's West Semitic epigraphy. During the first third of the 17th century, a Greek-Palmyrene bilingual carved on a marble bas-relief and published in the collection of J. Lipsius and M. Smetius *Inscriptionum antiquarum* in 1588 (PL. XXXII) attracted the attention of S. Petit. He tried to translate the Palmyrene part of the bilingual but failed. We know about it from J. Spon's information (1679) who presented an excerpt with a translation from one of S. Petit's private letter to N.-C. de Peiresc (1632). But this translation had been taken out of context of the author's arguments on the subject. So it is unfair to consider this text a translation in every sense of the word. More likely, it is a reconstruction of an oral sacred ritual during the sacrifice ceremony in front of the relief.

Ю.А. Иоаннесян

Троичная духовная природа человека в учении шейхитов

В статье освещается учение шейхитской школы в шиизме о том, из каких частей состоит духовное начало человека. Автор ставит перед собой задачу показать, как это учение предстает в первоисточниках, т.е. в трудах основателя школы — Шайха Ахмада Ахса'и и его преемника Сайида Казима Рашти. Основу исследования составили рукописные и литографские тексты этих мыслителей на арабском и персидском языках из коллекции ИВР РАН. В статье широко представлены выдержки из указанных текстов в переводе автора.

Ключевые слова: шейхизм, шиизм, шиитские школы, ислам, философия, мистика, эзотерика.

Представление о духовной реальности как о триедином или трехчастном феномене, в котором можно выделить три главные составляющие, присуще многим религиозным и философским учениям как в исламе, так и за его пределами. При этом, хотя прилагаемая к этим составляющим терминология может различаться в зависимости от школы и учения, а также, разумеется, языка¹, их можно обобщенно обозначить как «высшая душа/высшее я», «дух» и «низшая душа/низшее я». В данной статье мы рассмотрим, как понимается этот предмет в шейхизме — в шиитской богословской школе, зародившейся в конце XVIII в. и действовавшей особенно активно с конца XVIII по первую половину XIX столетия на территории современных Ирана и Ирака.

Источниками для данной работы служат труды основоположника шейхизма — Шайха Ахмада Ахса'и (далее — Ахса'и) и его ученика, преемника и популяризатора его наследия — Сайида Казима Рашти (далее — Рашти)². Шейхитские тексты, как рукописные, так и литографские, широко представлены в коллекции Института восточных рукописей РАН. В дополнение к ним мы привлекали изданный сборник трудов Ахса'и «Сочинения мудрости» (Ахса'и-2). Некоторые из использованных нами текстов имеются в двух или нескольких рукописях в указанной коллекции, а также в рукописях и упомянутом выше сборнике трудов³. Все отрывки из текстов в настоящей статье приводятся в наших переводах с арабского и персидского.

¹ У одних исламских школ они могут обозначаться посредством *рух* (روح), *джан* (جان) и *нафс* (نفس), у других — терминами *сирр* (سر), *джан* (جان) и *дил* (دل) и т.п. (Жуковский, 1926, с. 250, 355, 419; Al-Hujwiri, 1999, с. 199, 277, 309, 324). В каббалистическом учении, по терминологии Зохара, выделяются *неша-ма/нишим'та* (נשמת/נשמה), *ру'х/руха* (רוח/רוח), *нефеш/нафша* (נפש/נפשו) (см., в частности, Гонсалес-Уиплер, 2000, с. 112–116 и сл.). Аналогичное трехчастное деление духовной природы человека (при варьирующей терминологии) отмечено некоторыми исследователями в зороастризме. Так, Шерво выделяет *frawashi*, *urwan* и *daēnā* (Skjærvø, 2006, p. 21). Ср.: Panaino, 2004, p. 243.

² Ахса'и (1752–1825) — этнический араб, писал по-арабски; Рашти (ум. 1843) — иранец, оставил сочинения на арабском и персидском. Именно эти авторы заложили фундамент шейхитского учения, поэтому мы ограничиваемся рассмотрением их трудов.

³ Поэтому при цитировании сочинений мы даем иногда двойные ссылки.

Начнем с того, как определяются термины «дух» и «душа» в шейхитских трудах. Протицируем Рашти:

«Знай, что “дух” (روح) [как термин] имеет два применения. В одном случае он указывает на [низшую] душу (نفس)..., так что в этом положении “дух” и “душа” [выражают] одно (روح و نفس واحد است). Во втором применении [он указывает] на промежуточную сущность (حقیقه برزخیه) и срединное состояние (حالت متوسطه) между “разумом” (عقل) и “душой” (نفس), так как разум от мира Могущества (از عالم جبروت) исключительно... а душа — от мира Царствия/Ангельского (از عالم ملکوت).

...Итак, дух есть свет (روح نوریست) и субстанция (جوهریست)⁴, абстрагированная от чистой материи (ماده) мира Царствия, от плотности (شبیحه) и телесности (جسمیه) и от протяженности природности/естества (مدت سنجیه) и временной [протяженности].

Но если [термин “дух” (روح)] применяется по отношению к душе (نفس), то различие между этими двумя случаями и применениями [состоит] в том, что всякий раз, когда [“дух” и “душа”] упомянуты вместе, между ними существует различие... следовательно, в этом случае “дух” не то же самое, что “душа” (غير نفس) (باشد)... Однако [термин] “душа” (نفس) неупотребим по отношению к духу (روح)» (Рашти-2, л. 966–97a)⁵.

Далее этот автор говорит:

«Иногда термин “дух” (روح) употребляется по отношению к разуму (عقل), как удостоверено пространным преданием, что нашли [записанным] рукой *имам*а Хасана Аскари... В этом случае под “Святым Духом” (روح القدس) подразумевается [Перво]разум (عقل). Ибо Перворазум (عقل اول) был тем, что вкусило плод бытия (میوه) от цветника сияния и явления семейства Мухаммада... И его изречение, мир ему: “Святой дух есть творение более великое, чем Гавриил и Михаил” — целиком относится к Перворазуму (مراد در کل عقل اول باشد). И он есть независимая сущность (ذاتی است متاصلہ), первоначальная реальность (حقیقتی است مستقلہ), принявший определенное выражение свет (نوریست متعین) и субстанция, отделенная от материи [мира] духовного промежуточного и [мира] душ и подобия⁶ (جوهریست مجرد از ماده روحیه) (برزخیه و نفسیه و مثالیه)...

Отсюда ты узнал, что у [термина] “дух” (روح) есть три применения. Первое — [обозначение] Святого Духа и [Перво]разума, второе — духа от веления Бога (روح), что [представляет собой] мир первого промежутка (عالم برزخ اول), третье — души (نفس), которая есть первое придание формы (صوغ)...

На твой вопрос — где он (т.е. дух) располагается, ответом служит то, что, поскольку [термин “дух”] не относится к единой реальности, но, напротив, указывает на разные сущности, ты знай, что они (т.е. эти сущности) различны. Итак, Святой Дух — в мире Могущества (عالم جبروت), под верховенством мира Божественного (لاهووت), а мир Божественного — в мире Могущества (بلکه لاهوت در جبروت است)» (Рашти-2, л. 976–98a).

Об этом же говорил и Ахса’и:

«Что касается [термина] “дух” (الروح), то бывает, что он применяется к разуму (العقل). Сказал он, мир ему: “Первое, что сотворил Бог, — это мой дух”, иными

⁴ Т.е. разреженная световая субстанция.

⁵ Страницы этого сочинения в статье приводятся по литографии Рк 213 из коллекции ИВР РАН. Так как в ней отсутствует собственная пагинация, то в ссылках указываются порядковые номера листов.

⁶ Имеется в виду мир Царствия (Малакут).

словами, “мой разум (روحي اى عقلى)”. И бывает, что применяется он к душе (النفس). Посему говорится: “Взял [Бог] его дух (قبض روحه)”. Применяется он для [обозначения] разума по причине отсутствия [у него] (т.е. у духа) формы⁷ (لعدم الصورة). И используется для [обозначения] души по причине наличия [у него] тонкого начала (لوجود الرقيقة). Он и есть посредник между мирами (الواسطة بين العالمين) и промежуток между разными [сферами] (البرزخ بين المختلفين)» (Ахса’и-5, л. 159a)⁸.

Таким образом, «дух» (روح) — многозначный термин, более широкий, чем «душа» (نفس). Первый может выступать синонимом последнего, но не наоборот. В более узком смысле «дух» обозначает промежуточную часть духовной реальности между душой — низшей частью духовной реальности, и разумом (عقل) — высшей ее частью. «Дух» как термин может прилагаться как к индивидуальному разуму (о чем подробнее ниже), так и к Перворазуму/Всеобщему/Вселенскому Разуму. В последнем случае он выступает синонимом термина «Святой Дух». Из процитированных отрывков косвенно следует, что сами «разум», «дух» и «душа» — двоякие понятия, поскольку они применимы как к Перворазуму/Всеобщему/Вселенскому Разуму, Святому Духу и Мировой Душе⁹, так и к индивидуальным разуму, духу и душе соответственно. Следовательно, духовная реальность как на вселенском, так и индивидуальном уровне, триедина или трехчастна. Ахса’и и Рашти описывают каждую из ее трех составляющих (ср. выше). В одном из своих трудов Рашти разъясняет эти вопросы следующим образом:

«У каждой вещи бывает три ступени. Первая — ступень ее сущности и реальности (ذات و حقيقت), абстрагированной от формы телесности, подобия, [формы] душевной и мысленной (مجرد است از صورت جسميت و مثالية و نفسية و عقلية). Вторая — ступень разума, который абстрагирован от формы телесности, подобия и душевной. На этой ступени нет между вещами различия, кроме как на [уровне] смысла¹⁰. Третья — ступень индивидуальной души, которая абстрагирована от формы телесности и подобия. На этой ступени между вещами возникают отличия, творения отделяются друг от друга сообразно форме. Форма бывает двух видов. Первый — отвлеченная от телесной материи сущность, абсолютно и однозначно не нуждающаяся в телесной материи. Вторым [вид] сопряжен с материей, ибо не реализуется он вовне, иначе как в сочетании с материей. Примером того служит трехступенчатое письмо буквами. Ибо у этого письма есть сущность и реальность, абстрагированная от смысловой и внешней формы, а именно — камедь и чернильница, до того, как составлены [они вместе]¹¹. Когда же составлены [они вместе], то аналогичны разуму, так как обрели смысловую форму¹². По внешнему виду и форме они единый предмет, так как чернила, заполняющие чернильницу, не что иное, как один предмет. Имена [же] и события, [выражаемые с помощью] письма, не существуют видимым образом, но существуют на уровне смысла и [абстрактной] реальности. Лишь только растекутся они по скрижали [для] письма, как, например, имя “Зайд” отделится от имени “Амр”, а имя “Халид” — от имени “Валид”. [Это] наподобие [индивидуальной] души, ибо на ступени той те мысленные и мыслимые разумом формы (أن صور معنويه و معنيه در عقل) обособляются и отделяются друг от

⁷ Об этом см. подробнее ниже.

⁸ Листы указываются по рукописи В 4274 из коллекции ИВР РАН. Ср. тот же текст в Ахса’и-2, л. 87.

⁹ О ней см. ниже.

¹⁰ Т.е. на ступени разума некая сущность осмысливается и приобретает мысленную выраженность, т.е. смысловую форму (смысловое выражение).

¹¹ Некоторое количество камеди добавляли в чернила для придания им «большой стойкости».

¹² Иначе: «мысленную выраженность» (см. выше).

друга видимым образом. Между разумом и индивидуальной душой имеется промежуток (برزخی است), несоизмеримый с разумом по степени неопределенности и несоизмеримый с формой в [индивидуальной] различимости. Его аналогом [при написании текста] чернилами [служит] начертание буквы до ее завершения — начало формы. Сие называют духом (روح). Итак, разум есть смысл, абстрагированный от всякой формы, кроме мысленной. Дух же — тонкая субстанция, коя есть начало формы. [Индивидуальная] душа есть форма, и принадлежит [она также] к абстрактным реальностям (مجردات). Посему ты можешь сказать, что абстрактные реальности суть три мира: мир разума, мир духов и мир душ¹³. А можешь сказать, что [они] — два мира, отнеся промежуток¹⁴ к одному из [двух] видов...»¹⁵ (Рашти-1, л. 55).

А вот как определял эти понятия Ахса'и:

«...Разум — это [отвлеченные] значения, абстрагированные от материи временной и физической, от форм телесных и [форм мира] подобия и душ¹⁶ (العقل هو) (المعاني المجردة عن المادّة الزمانيّة و المادّة العنصريّة و الصّور الجسميّة و المثاليّة و النفسيّة). Это значение (т.е. значение, выражаемое понятием «разум») понимается как “белый свет” и “алиф прямостоящий”, и это по причине его (т.е. разума) крайней абстрагированности и несоставного характера относительно всего остального. Дух — это абстрагированные тонкие субстанции (الروح هو الرّقائق المجردة), [отвлеченные] от временной материи и форм телесных, [форм мира] подобия и душ. Ибо тонкие субстанции не есть формы (الرقائق ليست صوراً), поистине они — начало [становления] форм (مبادئ الصور), если не низшая из ступеней [отвлеченных] (т.е. лишенных форм) значений. Поэтому и понимаются их (т.е. тонких субстанций) значения как “желтый (бледный) свет” и “[буква] лам”. Сие по причине того, что его (т.е. духа) абстрагированность и несоставной характер суть добавления (добавочны) [к его сущности]. Душа — это формы, отвлеченные от материи временной и материи физической (النفس هي الصّور المجردة عن المادّة الزمانيّة و المادّة العنصريّة), и понимается сие как “зеленый свет” и “алиф, распростертый вширь”. И это потому, что его (т.е. явления, стоящего за понятием “душа”) абстрагированность и несоставной характер суть самые нижние ступени [из всех] троих (اسفل مراتب الثلاثة)» (Ахса'и-5, л. 1596)¹⁷.

Суммируя содержание всех этих пассажей, при детальном рассмотрении духовной реальности можно определить три составляющие ее части следующим образом.

Разум есть высшая составляющая духовной реальности, принадлежащая миру [божественного] Могуущества (Джабарут). Это — чистый смысл, абстрагированный от всякой формы, кроме мысленной. В случае с Перворазумом последний описывается как независимая сущность, первоначальная реальность, принявший определенное выражение свет и субстанция, абстрагированная от духовной материи (промежуточного мира, т.е. сферы духа) и мира душ/подобия (т.е. мира Царствия).

Дух есть промежуточная составляющая. Это — свет, тонкая субстанция, абстрагированная от чистой материи мира Царствия (Малакут), от плотности, телесности и от протяженности естества и времени. Он представляет лишь самое начало становления формы.

¹³ Этот предмет подробно разбирается Ахса'и в его Ахса'и-5, а также частично Рашти в Рашти-2, л. 189–191.

¹⁴ Т.е. Дух, см. выше.

¹⁵ Двух упомянутых видов духовной реальности, т.е. миров.

¹⁶ Имеется в виду мир Царствия (Малакут), ср. выше.

¹⁷ Ср. тот же текст в Ахса'и-2, л. 87.

Душа хотя и выступает низшей составляющей триады, она, как и первые две, принадлежит к категории абстрактных реальностей, т.е. к абстрагированным от физических материи и телесности формам. Душа относится к миру Царствия (Малакут).

Итак, разум представляет высшую степень абстрагированности от формы, так как в нем все реальности присутствуют виртуально. Форма же придает некой сущности предельную индивидуальную выраженность, ее различимость среди всего остального. Дух представляет собой нечто среднее между полной абстрагированностью разума от формы и предельной индивидуальной выраженностью посредством формы. Ахса'и следующим образом раскрывает отношение Всеобщего/Вселенского Разума (Перворазума) к индивидуальному разуму, как и структуру духовной реальности в ее многоступенчатом проявлении и нисхождении от высшего к низшему звену:

«Сказал, да хранит его Бог Всевышний в здравии: “Да пояснит он мне суть Разума, Души и Духа. У них три названия. Это разные [понятия] соответственно их названиям или нет? Если они различны, то в чем разница между ними и суть каждого из них?”

Скажу — знай, что Разум есть световая субстанция (جوهر نوری), постигающая самое сущность вещей до их раздельного/обособленного существования/индивидуализации (قبل وجوداتها المشخصة). У него есть материя (مادة) и форма (صورة). Его материя — это бытие/существо (الوجود), которое есть образ [Божьей] Воли (هيئة المشیة). Его форма — довольство, подтверждение, покорность, повиновение, которые суть религия Бога. Его образ (هیئته) есть образ прямостоящего алифа в силу его простого строения — он состоит из значений, отвлеченных от материи физической, [мира] Царствия, от материи временной (من معانی المجردة عن المادة الملكية والملکوتية و) (عن المادّة الزمانيّة) и формы [мира] подобия и [мира] душ (النفسیّة). И он (т.е. Разум) есть свет, воссиявший от извечного рассвета и воды, на которой держится жизнь всякой вещи, коя низошла на бесплодную землю. И он (т.е. Разум/Свет) есть основание, у него имеются ответвления по числу творений — тех, что созданы, и тех, что не были никогда созданы. И он есть Имя, коим воссияли небеса и земли, и упомянут он в суре “Свет”. И есть он Перо, которое пробежало по Скрижали тем, что было, и тем, что сущее до Дня воскресения. И он есть первое из духовного (الروحانيین), что сотворено справа от Престола, и он есть столп белого Престола. Слова сии служат указанием на Всеобщий/Вселенский Разум (العقل الكلّي) совокупно. Что до частного/индивидуального разума (العقل الجزئي), то он есть ответвление от Всеобщего/Вселенского Разума. И сие потому, что у индивида имеется зеркало справа от сердца (عن يمين قلبه), его несущим устройством [служит] головной мозг (مركبه الدماغ). Ибо лик/лицевая сторона его обращена вверх. Если уравновешен его (т.е. зеркала) склад, очистилось оно, то запечатлевается (فانطبع) в нем свет лика того отличительного именно для данного индивида (المختص بذلك الشخص) ответвления [Всеобщего/Вселенского Разума], по образу Всеобщего/Вселенского Разума в цепи его зеркал до головного мозга (فی مראياه المتسلسلة الى الدماغ). Ибо свет тот запечатлевается в зеркале духа (فی المرآت الروح). То зеркало и запечатленное в нем запечатлеваются в зеркале души (فی مرآت النفس), и все вместе запечатлеваются в зеркале субстанции мельчайшей пыли (فی مرآت جوهر الهباء), и вместе [запечатлеваются] в зеркале [мира] подобия (فی مرآت المثل), и вместе они [запечатлеваются] в зеркале головного мозга от сердца¹⁸, [то есть в зеркале], сопряженном с головным мозгом

¹⁸ Ср. сказанное о расположении этого зеркала несколькими строками выше.

человека. Вот таким образом и в таком смысле. Ибо, поистине, нет у него (т.е. у разума) связи с телами (ليس له ارتباط بالاجسام). Ибо, поистине, он есть внетелесная абстракция (مفارق)¹⁹, так как, подлинно, соединен он с ним (т.е. с зеркалом при головном мозге) посредством функции управления. Итак, есть он Сущность в тебе (فحقيقة فيك). Ибо Свет от Всеобщего/Вселенского Разума и его явление подобны явлению солнца через свой свет/светом своим в тебе. Свет же вещи есть ее образ (هينته), а он есть указанный выше отпечаток (الانطباع). Образ Всеобщего/Вселенского Разума — это материя частного/индивидуального разума (هيئة العقل الكلية هي مادة العقل الجزئي). И запечатление/отпечаток того образа в тех зеркалах соответствует [оригиналу] соразмерно их (т.е. зеркал) большей или меньшей величине, их чистоте, их загрязненности, их прямизне и их кривизне, их направлении, их ступени и их цвету. Так что от того запечатления (من ذلك الانطباع) тому, кто получает отпечаток (تحصل...من تلك المرأة هيئة), сходен [ли] он с запечатлеваемым [своим] образом или приближается в сходстве к нему, или разнится с ним в направлении или положении — это [и] есть форма частного/индивидуального разума (هي صورة العقل الجزئي). Этим образом, полученным от зеркала, и различаются частные/индивидуальные разумы (بهذه الهيئة الحاصلة من المرأة تختلف العقول الجزئية). [Это] подобно тому, как ты видишь отражаемое в зеркалах, разнящихся по величине и состоянию и направлению относительно света солнца, если он светит на них, при том что в солнечном свете, поистине, нет различия, и сияние его зеркалам также одинаково» (Ахса'и-5, л. 1546–1556)²⁰.

Итак, Всеобщий/Вселенский Разум (Перворазум) есть образ Божьей Воли, о чем еще будет сказано ниже. А частный/индивидуальный разум конкретного существа (души) есть ответвление Всеобщего/Вселенского Разума, представляющее собой частный образ Всеобщего/Вселенского Разума, являющийся в зеркале индивидуальных духа и души данного существа по принципу отражения. Этот световой поток духовной энергии нисходит/проходит через звенья, или уровни, — духа, души, — запечатлеваясь в них как образ в череде сквозных зеркал, вплоть до головного мозга. Отпечаток единого образа в зеркалах индивидуальных разума, духа и души в каждом случае соответствует оригиналу соразмерно особенностям зеркал — их величине, форме (прямизне или кривизне), направлению относительно света, ступени и цвету. Этими факторами объясняются особенности разума, духа и души разных индивидуумов.

В шейхитском учении выделяются четыре уровня духа — дух растительный (روح), который в растениях, дух чувственный космический (روح حساسة فلكية), который в животных, дух разумный/глаголящий священный (روح ناطقة قدسية), который в человеке, и душа небесно-божественная (نفس ملكوتية الهية)²¹. Под последней разумеются те особые душа и дух (نفس و روح خاصه), присущие исключительно *имаму* (имамам). При этом дух разумный священный (человеческий) подразделяется на семь ступеней, высшая из которых — душа совершенная (نفس كامله)²². Это душа, которая

¹⁹ См.: Словарь Моина (Mo'in).

²⁰ Ср. тот же текст в Ахса'и-2, л. 82–83.

²¹ В данном контексте термины «дух» и «душа» употребляются как синонимы (ср. пояснение к терминам в начале статьи).

²² Эти семь ступеней человеческой души следующие: 1) ступень души, повелевающей злом (مرتبة نفس اماره), которая подстрекает человека ко всему худому; 2) ступень души вдохновленной (مرتبة نفس ملهمه), которую Всевышний «вдохновил на добро и зло» (حق تعالى الهام كرده خير و شررا باو) и раскрыл ей очи на то и другое (это первый этап ее развития); 3) ступень души порицающей (مرتبة نفس لوايه), которая порицает себя за грех (ср.: Коран 75:2); 4) ступень души упокоившейся (مرتبة نفس مطمئنه), которая утвердилась в подчи-

прошла в своем развитии все предшествующие ступени человеческого духа²³. Ах-са'и объясняет:

«Суть души разумной (глаголящей) [в том], что она поистине есть подобие действия Бога Преславного, то есть [божественной] Воли (انها مثال فعل الله سبحانه اى المشيئة). А она (т.е. Воля) есть образ в самой себе (فهى الصورة فى نفسها). На это указывают слова Али, мир ему, “Он (т.е. Бог) сообщил ее (т.е. Воли) существу/самости (هويتها) Свое подобие (مثاله) и от нее явил Свои действия”. И подобие это не есть нечто иное, чем [ее]²⁴ существо, как может показаться исходя из словесного выражения, но оно есть душа [ее] существа/само [ее] существо (هو نفس الهوى). Таков смысл наших слов: “Она (т.е. Божья Воля) есть образ в самой себе/в своей душе” (فهى الصورة فى نفسها), ибо он (т.е. образ) по отношению к Воле как свет по отношению к светильнику, как образ в зеркале по отношению к смотрящему в него и как слово по отношению к говорящему. Поистине, я представил [их] тремя²⁵, [но], чтобы знал ты, что все трое объединены подобием. И ничто из искомого не скрыто от тебя в одном из них, [что нельзя отыскать] в другом, вплоть до того, что, [как] упомянули мы, “подобие есть душа [ее] существа/само [ее] существо” (المثال نفس هوىة), — на что указано словами Али, мир ему: “Просиял [Он] ей и ею²⁶ и ею сделался недоступным для нее”. И эта душа — драгоценная жемчужина (هذه النفس جوهرة), ее основа — *алиф*, распростертый вширь, и Книга написанная²⁷ — извлекла ее Воля Бога наружу из Его сокровенной Книги (ابرزتها مشيئة الله من كتابه المكنون). И явилась (فظهرت) она (т.е. душа) под Его именем (باسمه) “Зиждитель” (البديع)²⁸ от Его имени (من اسمه) “Посылающий” (الباعث), просияв соразмерно ее числу (مشرقة على قدر عددها), от *алифа* прямо стоящего на ступенях ее индивидуализаций и обособлений (فى مراتب تعيناتها و مشخصاتها)²⁹. Как извлекает огонь движение высекающего огонь при трении огнива о камень (بحك الزناد على الحجر) — так появляется огонь, который вспыхивает (букв. “сияет”) соразмерно сухости огнива, упругости кремня (على حسب ييوسة الزناد و صلابة الحجر), спаянности его частей, равномерности трения, его силе и слабости. И эта душа населяет (букв.: “поселилась”) землю жизни (هذه النفس قد سكنت ارض الحياة). На нее указано словом повелителя верующих³⁰, мир ему: “Местонахождение ее — истинные знания” (مقرها العلوم الحقيقية) и также его изречением, мир ему: “Нет у нее исходной [точки]” (انبعاث), то есть нет у нее исходной [точки] в человеке (букв.: “от

нении Господу и даже не помышляет о грехе (ср.: Коран 89:27); 5) душа удовлетворившаяся (نفس راضية), которая, после того как обрела покой в подчинении и служении Всевышнему, испытала удовлетворение от Него благодаря своим делам; 6) душа удовлетворяющая (نفس مرضية) — та, которая достигла удовлетворения в Господе и тем самым удовлетворяет Его; 7) душа совершенная (см. Рашти-2, л. 97а–б). Ср. три категории души в комментарии И.Ю. Крачковского к переводу Корана (с. 560, ком. 34). Семиступенчатая структура духовной природы человека (с использованием разной терминологии) присуща и другим мистическим учениям в исламе, например учению Симнани. Ср.: Корбен, 2009, с. 164–167.

²³ Ср.: Рашти-2, л. 97б.

²⁴ Здесь и ниже «ее» относится к Божьей Воле.

²⁵ Очевидно, Божья Воля, ее образ/подобие и душа (Мировая/Небесно-божественная Душа?), в которой она отражается, порождая образ/подобие.

²⁶ Т.е. Бог просиял Своей Воле Своей Волей.

²⁷ «Книга написанная» — одно из обозначений Мировой/Всеобщей Души в богословской традиции, см. ниже.

²⁸ Этим словом переводит арабский термин в кораническом стихе 2:111 Г.С. Саблуков; И.Ю. Крачковский передает словом «Творец».

²⁹ Из контекста следует, что речь идет о Мировой Душе (см. выше), индивидуализациями которой и обособлениями от которой выступают индивидуальные души (по аналогии со Всеобщим Разумом и индивидуальными разумами), о которых (душах) говорится далее в этом же отрывке.

³⁰ Т.е. имама Али.

человека”) как [у души] растительной, каковая исходит из печени (انبعاثها من الكبد), и как [у души] животной, каковая исходит из сердца (انبعاثها من القلب). Не в том [смысле], что не исходит она вообще, но потому, что исходит она из сердца духовного (لكن لما كان انبعاثها من الفؤاد). Люди не знают другого сердца, кроме физического, кое есть шишковидный кусочек плоти (القلب الذى هو اللحم الصنوبرى). [И] сказал он, мир ему: “Не исходит она”, и при этом сказал он, мир ему: “Местонахождение ее — истинные знания”,³¹ как о [душе] растительной — ее местонахождение есть печень, сказал он, мир ему: “Она исходит из печени”, и как о [душе] животной — ее местонахождение есть сердце физическое, сказал он: “Она исходит из сердца”. И также [о душе] разумной и священной — она исходит из местонахождения своего, однако сказал он: “Не исходит она из того, что вы знаете”, потому что, если бы он сказал, что она исходит из истинных знаний, то сим было бы сказано, что [исток] ее в человеке. А истинные знания не в человеке. Сокрыта мудрость [сия] от всех, кроме посвященных в нее... они (т.е. знания) являются ее (т.е. души) хранителем, чтобы она получала от него (хранителя) помощь. Они суть умственная поддержка, и они суть то, что нисходит от алифа прямо стоящего [и] распростертого, что присуще лишь ей (т.е. душе разумной). Истинные знания суть частицы сущностного бытия (العلوم الحقيقة هي ذرات الوجود الذاتية), каждая [из которых] на этой ступени выступает в форме знания. И когда она (т.е. душа индивида) покидает [этот мир], то возвращается в то, откуда она взяла начало, — возвращаясь от того, что она покинула. Ибо она сотворена на бессмертие (لأنها خلقت للبقاء). Никогда не утрачивала она себя и никогда не утратит себя вовек (فما فقدت نفسها و لا تفقد نفسها ابدا). Короче говоря, эта священная душа (هذه النفس القدسية) — упоминание некоторых ее состояний, принципов и деяний потребовало бы предварительного пояснения. Лаконичность же изложения делает сие неуместным.

Четвертая реальность — душа небесно-божественная (النفس اللاهوتية الملكوتية) есть лучезарная божественная сила (قوة لاهوتية نورية) и несоставное Начало/Субстанция (جوهر بسيط). Ее основа есть [божественное] господство (اصلها الربوبية). Она живая в сущности своей/живая сама в/по себе (هى حية بالذات). То есть сущность ее есть сама жизнь. И есть она зеленый свет. От нее зазеленела растительность. И она есть первоначало [всех] созданий (هى مبدء الموجودات), как воображение твое есть начало всего, что создаешь ты из образов, кои замысливаешь ты в воображении своем. Ибо она есть душа, которую упомянул Иисус, мир ему, в слове своем: не знаю я тебя такой, как ты есть в самой себе, ибо ты более всех ведаешь сокровенное» (Ахса’и-5, л. 158а/б)³².

Таким образом, отдельные души представляют собой индивидуализации некой единой Души³³ (фигурирующей под разными названиями, в том числе именуемой «Мировой Душой») и обособления от нее аналогично тому, как разум отдельного существа — это «ответвление, отросток» Перворазума/Всеобщего/Вселенского Разума. Отвечая на вопросы: «Посредством чего различаются в мире духов душа растительная, животная, разумная и божественная, [или же] они единая душа, а также развиваются ли они от [души] минералов до растительной, от растительной до животной, от животной до разумной и от разумной до божественной или они различны?», Ахса’и говорит:

³¹ Точнее: «истинные религиозные знания», ср. ниже.

³² Ср. тот же текст в Ахса’и-2, л. 86–87.

³³ Ср.: «О Люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одной души и сотворил из нее пару ей, а от них распространил много мужчин и женщин» (Коран 4:1).

«[На это] скажу, что различие между ними в том, на что указали мы... И различие их между собой по их значениям, цвету и ступеням. Относительно же того, разные ли души или нет, то ранее указывалось, что они разные и что душа не едина. Восходят они в своем развитии от низшего к высшему (تترقى من اسفل الى اعلى). Но каждая в отдельности [пребывает] на/в пределах своей, а не другой ступени (كل واحد في مرتبتها غير الاخرى). Именно так — когда низшее достигло совершенства [в своем развитии], то явилось ему высшее и сочеталось с ним все, на что мы указали, точно в таком порядке, как мы упомянули, и не иначе, для устройства частиц бытия сообразно с естественными потребностями» (Ахса'и-5, л. 159б)³⁴.

Интересен и следующий пассаж из того же труда:

«Сказал он (спрашивающий), да хранит его в здравии Бог Всевышний: в предании Кумайла сообщается, что “разум есть середина/центр всего” (العقل وسط كل), каков смысл этого? И также сообщается в этом предании, что у “души разумной нет исходной [точки] (ليس للنفس الناطقة انبعاث)³⁵, а в другом предании [говорится], что “ее местоположение есть истинные религиозные знания” (مقرها العلوم الحقيقية الدينية), что это означает? Известно, что ее (их?) местоположение — мозг (الدماغ). Как согласовать это все? [На это] скажу, что [изречение]: “Разум есть середина всего” следует понимать в том смысле, что душ четыре. Каждая низшая вращается вокруг того, что выше нее, оно есть ее ось (كل ادنى منها يدور على ما لها فوقه و هو قطب له)³⁶. Так, [душа] растительная вращается вокруг [души] животной, и животная [душа] есть ее ось. Животная вращается вокруг разумной. И разумная есть ее ось. Разумная вращается вокруг божественной [души] (الالهية)³⁷. А божественная вращается вокруг разума (هو قطب لها و قطب لكل)³⁸. И он есть ее ось и ось всего (الاربعة معلولاتها). Среди них одно есть непосредственное [следствие] (بلاواسطة) — как [душа] божественная, а остальные опосредованные (بواسطة) [следствия]. И эти четыре [души-следствия] вращаются последовательно/беспрерывно (على التوالي) вокруг него не в [какую-либо] сторону, но в направлении движения действия своей причины (بل الى جهة حركة فعل علته)³⁹... Смысл же [изречения]: “Душа разумная не исходит ни откуда (т.е. не локализуется нигде)” состоит в том, что нет у нее осязаемой исходной [точки], как понимают ее обычные люди. Ибо исходит она из истинных религиозных знаний. Ибо эти знания суть местонахождение помощи (المدد) разума, ниспосылаемой от [Божьей] Воли (المنزل من الذي هو مادة النفس), которая (т.е. помощь) составляет материю разумной души (المشيئة الناطقة). И правду сказать, что нет у нее исходной [точки], как имеется она [у души] растительной и [у души] животной, о чем говорилось выше. [А] утверждение: “Ее местонахождение есть мозг” (مقرها الدماغ) — ошибочно. Более того, утверждается [даже], что разум [находится] в мозгу (العقل في الدماغ), а некоторые люди определяют разум как “душу разумную”. И это тоже ошибочно. [Утверждают] даже, что сердце находится в груди (القلب في الصدر), а оно есть самое нутро/сердцевина (لب الانسان)

³⁴ Ср. тот же текст в Ахса'и-2, л. 87–88.

³⁵ Букв.: происхождение — т.е. того места, откуда бы она происходила.

³⁶ Вероятно, предполагается «ось вращения».

³⁷ «Божественная» (الالهية) здесь явно синоним «небесно-божественной» (اللاهوتية الملكوتية), ср. выше.

³⁸ Очевидно, что здесь речь идет не об индивидуальном разуме, а о Перворазуме/Всеобщем/Вселенском Разуме, о котором говорилось выше.

³⁹ В переводе этой фразы мы следуем варианту рукописи А 706 (л. 53а) и опубликованному тексту данного текста в Ахса'и-2 (л. 89).

человека. И оно в положении царя в городе, а его министр — разум. И он [локализуется] в мозгу. И это тоже поверхностное суждение. И правду сказать, проявление души разумной и ее подножие — это сердце⁴⁰ (مظهر النفس الناطقة و كرسيتها هو القلب). И оно есть свет (هو نور). Его [физическое] проявление — известный шишковидный [кусочек] плоти⁴¹ (مظهره الجسم الصنوبري المعروف)... Что касается мозга, то он есть средство передвижения [и] сидение для света этого (т.е. духовного) сердца (أما الدماغ فهو مركب [و] كرسى لنور ذلك القلب). Его (т.е. духовного сердца) лик именуется разумом (وجهه المسمى بالعقل). Но сердце и разум не есть состояния тела плотского и мозга ((القلب و العقل ليسا حالتين فى الجسم الصنوبري و الدماغ)) (Ахса'и-5, л. 1606–1616)⁴².

Итак, из четырех уровней индивидуальных душ, на которые в своих частных проявлениях разделяется Мировая Душа, непосредственно производна от высших звеньев духовной иерархии душа (небесно-)божественная (т.е. душа наивысшего уровня)⁴³, а три другие опосредованно. Вершину этой иерархии венчают Божья Воля и Перворазум. Учение о Перворазуме как о творческом начале Бога в мироздании присуще исламской мысли в целом и шиитской в частности. Выдающийся персидский мыслитель Сайид Хайдар Амули (ум. в 1385 г.), пытавшийся небезуспешно объединить эзотерические элементы шиитской доктрины с суфизмом, подробно излагает этот предмет в своих ценнейших трудах «Собрание тайн»⁴⁴ и «Сочинение о “драгоценных монетах” в постижении бытия»⁴⁵, которые мы не побоимся охарактеризовать как энциклопедию мистических аспектов богословской мысли своего времени. Этот автор приводит различные названия, под которыми две первичные реальности (эманации Божества) — Перворазум и Мировая/Всеобщая Душа фигурируют у мусульманских мыслителей. Среди них (Перворазум): «Перо» (القلم), «Высочайшее Перо» (القلم الأعلى), «Святой Дух» (روح القدس), «Величайший Дух» (الروح الأعظم), «Единая Душа» (حقيقة الحقائق), «Всеобщая Сущность» (الحقيقة الكلية), «Сущность сущностей» (الهيولى/الهيولى الاولى), «Первопыль» (الهباء), «Первоматерия» (المادة الاولى), «Божественное присутствие» (الحضرة الالهية), «Макрокосм» (الانسان الكبير), «Гавриил/Джибраил» (جبرئيل), «Первый Наставник» (المعلم الاول), «Наместник Бога» (خليفة الله), «Всеобщий Перешеек/Промежуток» (البرزخ الجامع), «Престол» (العرش) и др.; (Мировая/Всеобщая Душа): «Скрижаль» (الوح), «Книга начертанная» (الكتاب المسطور), «Пергамент распростертый» (الرق المنشور), «Подножие [Престола]» (الكرسى) и др.⁴⁶.

Вот как определяет Амули обе эти реальности.

Перворазум (العقل الاول), так как он объемлет всю полноту сущностей мира (حفايق العالم) и их форм (صورها) совокупно, [есть] целый мир, под которым понимается «Имя Всемилоуший» (الاسم الرحمن).

Мировая/Всеобщая Душа (النفس الكلية), поскольку она объемлет отдельно все частности того, что объемлется Разумом на уровне сердца, также [есть] целый мир, под которым понимается «Имя Милосердный» (الاسم الرحيم) (Amoli, 1969, p. 561).

Далее он разъясняет:

⁴⁰ Очевидно, что речь идет о сердце духовном. Ср.: Корбен, 2009, с. 95.

⁴¹ Т.е. сердце плотское.

⁴² Ср. тот же текст в Ахса'и-2, л. 89.

⁴³ Присуща лишь имамам, см. выше.

⁴⁴ «Джами» ал-асар». Издано Корбеном и Йахйа в сборнике. См.: Amoli, 1969.

⁴⁵ «Рисала нахд ан-нукуд фи ма'рифат ал-вуджуд». Издано Корбеном и Йахйа в том же сборнике (см. примеч. выше).

⁴⁶ См.: Amoli, 1969, p. 544, 567, 571, 690–694.

«Причина, по которой называется Перворазум (العقل الأول) или Всемиловитый (بالقلم), или Гавриил/Джабраил (جبرئيل), или Наместник (الخليفة) “Пером” (في افاضة العلوم و الحقائق) в том, что он как перо в излиянии знаний и истин (على ألواح النفوس وصفحات القلوب) и особенно на Мировую/Всеобщую Душу (النفس الكلية), которая как Скрижаль по отношению к нему (التي هي كاللوح بالنسبة اليه). И если оправдано всеобщее признание, что обозначение ее (т.е. Мировой/Всеобщей Души)⁴⁷ как “Скрижаль” также именно по этой [причине, то сие] потому, что первая эманация, коя проистекает из него (أول فيض) (т.е. из Пера) или нисходит (ينزل) из его присутствия, не запечатлевается (لا ينتقش) и не принимает форму (لا يصور), кроме как в ней (т.е. в Скрижали) и на ней. И затем, [лишь] после этого достигает другого. В действительности отношение Разума или Всемиловитого к Богу — точно такое же отношение (نسبة) (العقل أو الرحمن الى الله هي هذه النسبة بعينها)⁴⁸. Ибо Первая эманация, что проистекает от Бога или нисходит, не запечатлевается и не принимает форму иначе как в нем и на нем (أول فيض يصدر من الله أو ينزل, ما ينتقش ولا يصور الا فيه وعليه), а затем достигает другого» (Amoli, 1969, p. 565–566);

«И нисходят (تنزل) все знания и истины совокупно (اجملاً) сначала из присутствия верховного Господина (من حضرة رب الأعلى), который есть Истинный, да славится слава Его, в присутствии низшего господина (على حضرة الرب الأدنى), который есть Перворазум (العقل الأول) и Истинный Человек (الانسان الحقيقي), именуемый “Всемиловитым”.

А из его присутствия (нисходят знания и истины) отдельно к Совершенной Душе (على النفس الكاملة), то есть к Мировой, именуемой “Милосердным” (بالرحيم). А из присутствия их двоих — ко всему остальному отдельно и совокупно» (Amoli, 1969, p. 568);

«...Знай, что сия Сущность (всеобщая Сущность, что обрела определенное выражение посредством первой индивидуализации)⁴⁹, есть у нее нисхождение в формах существ и образований (لها تنزل في صور الموجودات والمكونات) вплоть до муравья и клопа, и меньших, чем они, подобно тому как у Истинного есть нисхождение в ее/их формах и емкостях (بصورها وحقاتها). Иными словами, нет в бытии существа, что не было бы одним из проявлений/выражений сей всеобщей Сущности и одной из ее форм (ليس في الوجود موجود الا وهو مظهر من مظاهر هذه الحقيقة الكلية وصورة من صورها) подобно тому как и она сама — это одно из проявлений/выражений Истинного и одна из Его форм (كما أنها بنفسها هي مظهر من مظاهر الحق وصورة من صورها)» (Amoli, 1969, p. 695);

«Цель [этого изложения в том], чтобы установить, что у той (Всеобщей) Сущности есть нисхождения во всех формах ее проявлений (تنزلات في صور مظاهرها كلها). И, подлинно, у этого ее нисхождения есть порядок/последовательность (لتنزلها ترتيباً), так что ее первое нисхождение бывает в форме Всеобщей/Мировой Души (بحيث (المعبر عنها بروحها) (يكون أول تنزلها في صورة النفس الكلية), которую толкуют как “ее дух” (المعبر عنها بروحها), подобно тому, как первое нисхождение Истинного бывает в той ее (т.е. Всеобщей Сущности — Перворазума) форме, которую истолковывают (в благодатном Коране) как “Единую Душу” (نفس واحدة)⁵⁰ и [ли обозначают] другими упомянутыми терминами. Подразумеваются под ними (т.е. терминами) “Всеобщий Адам и Истинная

⁴⁷ (أي النفس الكلية).

⁴⁸ Т.е. отношение Перворазума к Богу аналогично отношению Мировой/Всеобщей Души к Перворазуму.

⁴⁹ Т.е. Перворазум.

⁵⁰ Ср. выше обозначения Перворазума.

Ева” (أدم الكلّی وحواء الحقیقیّة). На них обоих указано в речении Всевышнего: “О люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из единой Души и сотворил из нее пару ей, а от них распространил много мужчин и женщин”»⁵¹ (Amoli, 1969, p. 696);

«Все сие указывает на эманацию существ от этих двух проявлений, именуемых “Скрижалю и Пером” (صدر الموجدات من هذين المظهرين المسمّيين بالوح والقلم)» (Amoli, 1969, p. 567);

«Ибо от брака этих Сущностей (т.е. Всеобщего Духа и Всеобщей/Мировой Души)⁵² и их духовного союза (نكاحهما المعنوی) явились вовне/наружу все существа (ظهرت الموجدات كلّها فی الخارج), подобно тому как от брака Адама и Евы и их союза, имеющего внешнее выражение (نكاحهما الصوری), произошли виды людей и все их классы. Под “мужчиной” и “женщиной” здесь подразумеваются мужской и женский род/пол, два вида творений среди всех существ... На такое понимание указывают слова Истинного: “От всего произвели мы по паре, по двое” (خلقنا من كلّ زوجین)»⁵³ (Amoli, 1969, p. 696–697);

«Затем (у той Всеобщей Сущности/Реальности нисхождение) в форму универсальной природы (فی صورة الطبیعة الكلّیّة), иначе [жизненной] силы Всеобщей/Мировой Души (قوة النفس الكلّیّة), разлитой/распространяющейся во все(х) тела(х)» (Amoli, 1969, p. 697);

«Затем в форму первичной субстанции (الهیولی الاولى), иначе тонкого вещества (الجواهر), у которого — длина, ширина и глубина. И оно есть ее (т.е. этой Всеобщей Сущности/Реальности) абсолютное тело (فهو لها جسم مطلق)» (Amoli, 1969, p. 697);

«Затем в форму несоставных тел (فی صورة الاجسام البسیطة), то есть сфер (الافلاك), небесных тел (الاجرام) и четырех стихий (الارکان الاربعّة), которые суть элементы...» (Amoli, 1969, p. 697);

«Затем (у той Всеобщей Сущности/Реальности нисхождение) в форму трех производных (فی صورة الموالید الثلاثة), то есть минералов, растений и животных» (Amoli, 1969, p. 697);

«Затем в форму микрокосма (فی صورة الانسان الصغیر), коя есть форма Макрокосма духовно (صورة [الانسان] الکبیرمعنی) и который есть предельная степень всего. Таким образом, на поверку оказывается, что явления его (т.е. Макрокосма) бывают бесконечны, даже если некоторые из этих проявлений изменяются и преобразуются со временем...» (Amoli, 1969, p. 697);

«Именно в ткани вечной Всеобщей/Мировой Души (فی جوهر النفس الكلّی الازلّی) существуют все знания, которая (т.е. ткань) из выделившихся/отделившихся первичных тончайших чистых тканей (الذی هو من الجواهر المفارقة اولیّة المحضّة). И она по отношению к Перворазуму (العقل الاول) как Ева по отношению к Адаму. Уже было изъяснено, что Всеобщий/Вселенский Разум (العقل الكلّی) возвышеннее, совершеннее, сильнее, ближе к Создателю, чем Душа (من النفس), и Всеобщая/Мировая Душа (النفس الكلّی) могущественнее, тоньше и возвышеннее других творений» (Amoli, 1969, p. 450).

⁵¹ Коран 4:1.

⁵² من ازدواج هاتین الحقیقتین (أی الروح الكلّی والنفس الكلّیّة).

⁵³ Коран 51:49, ср.: Коран 13:3.

Принципиальное отличие шейхизма от предложенной выше схемы, в которой суммарно и обобщенно изложены воззрения по данному вопросу других школ исламской мысли, состоит в новом элементе — Божьей Воле как созидательном начале мироздания. Бог в Своей единственности производит Свою единственную Волю, но не как часть своей уникальной Сущности, а как действие. Она есть первая эманация Бога, и от нее и ею произведены все создания. Потому она венчает пирамиду всего, что было и есть, за исключением сокровенной и непознаваемой Сущности Бога, которая стоит над Волей и с которой ни у кого и ни у чего, кроме Ее самой, не может быть ни ассоциации, ни связи. Любые эпитеты, прилагаемые к Богу, в действительности относятся к Его Воле. Бог «делегировал» все полномочия, связанные с тварным бытием и Своими действиями, Воле. В очерченной Амули схеме такое положение отведено Перворазуму (ср. выше).

Между тем в шейхизме Перворазум получает вторичный статус — инструмента Божьей Воли. Такой вывод напрашивается из приводимых ниже отрывков, в том числе из символического объяснения данного положения в трактате Рашти, в котором Божья Воля уподоблена огню, а Перворазум — пламени (последний же определяется как «раб» первой):

«Посему, Огонь был сокровищем сокрытым. Поскольку возжелал он быть познанным и захотелось ему быть явленным, то явил он действие свое посредством воздействия⁵⁴ в меру способности масла. Так возник сверкающий светильник... Все лучи суть имена Огня. А величайшее имя его — Пламя, которое служит Вратами благодати. Никакая помощь не поступает лучам от Огня, иначе как чрез Пламя... Следовательно, Пламя есть раб Огня, который чтит его и ни в чем не опережает Огонь, а иначе погибнет. Ибо нет у Пламени своей субстанции вне Огня. Действует оно по велению Огня в помощь лучам [для] покровительства и тому подобного... Итак, огонь, сокрытый в светильнике, — аналог Божьей Воли... Пламя, образовавшееся от явления огня в масле, служит аналогом Перворазума, который на языке людей закона и людей озарения⁵⁵ называют “Мухаммадовым разумом”...» (Рашти-1, л. 49–50).

Первое, что сотворено посредством Воли, — это Мухаммадова Сущность (الحقيقة المحمدية) или Мухаммадов Свет (نور محمد), которые Ахса'и определяет как синонимы Перворазума. Так, например, он говорит: «Свет Мухаммада... применяется для обозначения “Первичной воды” (الماء الاول) или “Перворазума” (العقل الاول)»⁵⁶. Из этой Сущности Волей произведено все остальное из сотворенного:

«...Итак, это действие (فعل) и есть Воля,⁵⁷ а это первое произведение (المفعول الاول) [посредством данного действия] есть Свет Мухаммада... Действие и [его] произведение — они обозначаются также и как “Веление Бога” (امر الله)...»⁵⁸ (Ахса'и-1, л. 184б.);

⁵⁴ Ср. известное предание: «Я был сокрытым сокровищем и не был знаем. Тогда я возжелал быть познанным и создал тварей. Я явился им, и они познали Меня», также: «Я испытал любовь к тому, чтобы быть познанным, поэтому Я сотворил тварей, представился им, и они узнали Меня» (Ибн ал-‘Араби, 1995, с. 100, 185–186, см. также примеч. 100 А.Д. Кныша к переводу).

⁵⁵ Представители направления «метафизики озарения», возводимой к неоплатоникам и связанной на Ближнем и Среднем Востоке с именем Йахйи ас-Сухраварди (ок. 1155–1191). См.: Тримингэм, 1989, с. 235 (примеч. 16).

⁵⁶ Это пояснение приводится в его труде «Толкование на [пространную молитву]...», рук. D 702, л. 13а.

⁵⁷ То, что «действие Бога» и Его «Воля» — синонимы, говорится и в других трудах: «...فعل الله المسمى بالمشية...». См. «Толкование на [пространную молитву]...», рук. D 702, л. 31б.

⁵⁸ Другое обозначение «Веления Бога» или «Божьей Воли» — «Первое поминание [вещи]» (الذكر الاول).

«Знай же, что Воля и созидание есть действие Бога, а поле (محلّه) [действия] — Мухаммадова Сущность. Итак, сие служит действием, а Мухаммадова Сущность — объектом этого действия (الانفعال). Под действием разумеется причинный аспект (جهة العلّية), а под объектом действия — результативный (جهة المعلولية)» (Ахса'и-2, л. 56).

Из Мухаммадовой Сущности (Света) были вначале произведены души пророка Мухаммада, двенадцати (шиитских) *имамов*, дочери Мухаммада Фатимы (всего четырнадцать), а затем последовательно все остальные души и творения в мироздании:

«Одним словом, Бог преславный сотворил видовую материю (مادة نوعية), люди называют ее бытием (وجود). Она есть первичная субстанция (هيولى) для всех Его избранных — Мухаммада и членов Дома его... И соделал из нее четырнадцать частей, и облачил каждую в облик Своего единства...⁵⁹ И остались они поклоняться Богу Всевышнему. Не было в мироздании никого, кроме них, тысячу вековых эпох (ألف دهر), каждая эпоха — сто тысяч лет. Затем сотворил Он из лучей этого света сто двадцать четыре тысячи световых отблесков и облачил каждый в какую-либо из форм, присущих первым [созданиям], мир им. Они суть пророки и посланцы» (Ахса'и-4, л. 242);

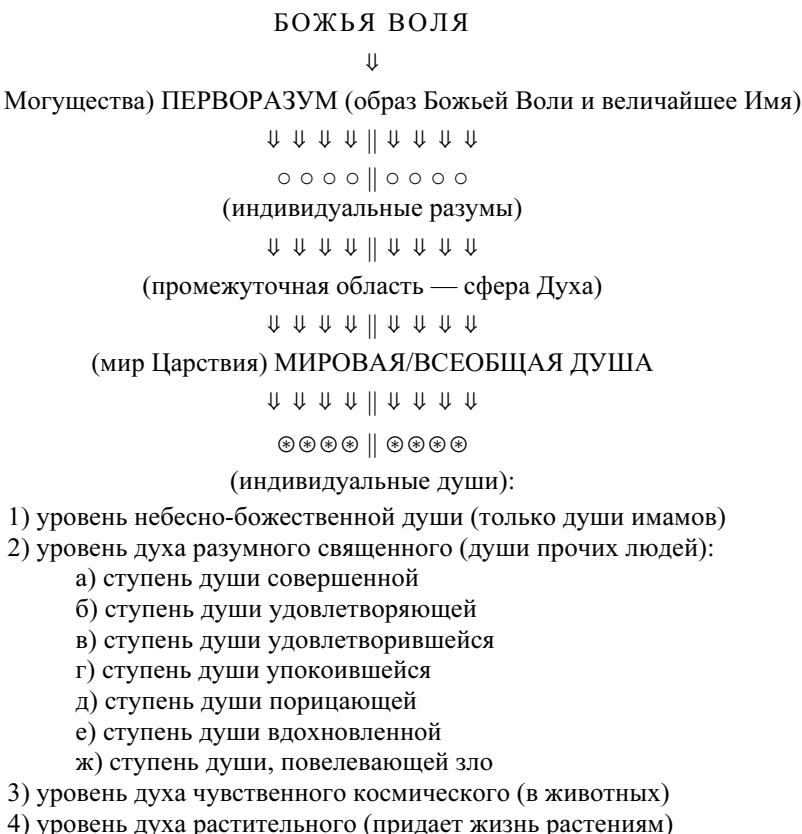
«Затем создал [Бог] из лучей света пророков, мир им, духов (أرواح) верующих. Таковы по сути последовательные стадии [сотворения] сущностей в мироздании в кратком изложении» (Ахса'и-3, л. 257);

«[О] изречении Всевышнего: “У Бога есть наивысший образец подобия” (الله المثل الأعلى)... Истинный Всевышний дает нам познать себя посредством [Своего] подобия/примера и описания/атрибута (حقّ تعالى خود را بما شناساند بمثل و صفت) и таким образом дает нам познать творение... Посему, то подобие/тот пример, что объемлет [всю полноту] божественных знаний/знаний о Боге и описаний/атрибутов Господа (در مراتب) (أن مثال كه جامع معارف الهيه و اوصاف ربوبيه است) (خلقیه), [и] есть наивысший образец подобия. Следовательно, на это [и] указывает изречение Всевышнего: “У Бога есть наивысший образец подобия”... Итак, знай, что любые творения (مخلوقات) суть храмы единобытия (هياكل توحيد) и образцы подобия безотносительности ко всему и исключительности (تمثله تنزيه وتفريد) Истинного Всевышнего. Поскольку разнятся ступени существ (موجودات) по возвышенности и низости, утонченности и плотности, отвлеченности и материальности, близости и дальности, то, соответственно, разнятся они (т.е. существа) и по степеням познания и уподобления (معرفت ومثلت). Так, возвышенный превосходит низменного, а горний дольнего. И оба суть подобия/примеры и атрибуты познания Истинного (هر دو مثل وصفه معرفت حق باشند). Потому, чем ближе вещь к Первоначалу (بمبدء), тем ярче и больше [являются] в ней следы [божественного] господства (از فاضل نور ايشان موجود شده اند), то [существа] все без исключения повествуют об их явлении, а они — корень, тогда как остальные суть ответвления. Посему они — наивысший образец подобия

⁵⁹ Ср. цитату выше, в которой та же мысль выражалась посредством метафор «огонь», «пламя», «лучи».

(اعلى المثال) и наивозвышеннейший... другими словами, их сущность (حقيقة ايشان) есть свойство из возможного⁶⁰, по реченному им...: “О Али, никто не познал Бога, кроме меня и тебя”» (Рашти-2, л. 200–201).

На основании изложенного можно представить иерархию духовных миров и начал бытия в виде следующей схемы:



До сих пор мы рассматривали лишь духовные реалии, чему и посвящена настоящая статья. Однако картина мироздания была бы неполной без указания на то, что в нижней части схемы следовало бы расположить физический мир (Мулк). Именно в нем духовные реальности проявляются в физических телах⁶¹. Этот предмет освещается в нашей пространной статье о шейхизме⁶². Здесь же коснемся лишь одной темы, связанной с проблемой временного соотношения духовной и физической природы⁶³.

⁶⁰ Т.е. в каждом творении представлены какое-либо божественное свойство/божественный атрибут или атрибуты в той или иной степени, в зависимости от ступени развития данного существа. В Мухаммаде и его домочадцах (в дочери и в двенадцати шиитских имамах) явлено именно свойство (атрибут) наивысшего для возможного из творений познания Бога. Это положение раскрывается во многих шейхитских трудах.

⁶¹ Мы не упоминаем здесь различные духовные (тонкие) тела, также рассматриваемые в шейхитских трудах.

⁶² Статья готовится к изданию в ЗВОРАО.

⁶³ К этому вопросу исламские мыслители обращались и до шейхизма. Ср., например, Худжвири. Кашф ал-махдуб (Жуковский, 1926, с. 337, 399–400; Al-Hujwiri, 1999, p. 263, 309).

Необходимо оговорить, что этот вопрос рассматривается в контексте существования двух временных категорий: вечности (الذهر) и (протяженного/линейного) времени (زمان)⁶⁴. О том, что первично — дух (душа) или (физическое) тело, Ахса'и дает следующее разъяснение:

«...Итак, знай, что отношение душ к телам в плане предшествования [им] и следования [за ними] двояко. Ибо, если ты имеешь в виду предшествование во времени (تقدمها زماناً), то тела предшествуют душам во времени (تقدمها على النفوس). И это [происходит] потому, что семя, которое спускается с древа дождливого облака (تنزل من شجرة المزن)⁶⁵, из высшей обители рая, и то, которое восходит с древа Заккум (فصعد من شجرة الزكوم), из нижних пределов преисподней, подлинно бывает густой жидкостью, на одну четверть в ней растворена тончайшая пыль. И души, наделенные сознанием [и] ощущающие, [присутствуют] в тех семенах (т.е. семени, сперме), сокрытые ими (букв.: в их сокрытости, незримой части), как деревья сокрыты в финиковых косточках, когда спустилось семя и смешалось с растениями земли⁶⁶, пока семя из спермы, [что] испускается и преобразуется в утробах [матерей], не превратилось в сгусток крови, затем в эмбрион, затем в кости, затем облекаются [они] (т.е. кости) в плоть⁶⁷. [И] была душа в нем силой взращивающей его, под началом имени “Взращиватель”, и оно же есть “Мера”, и оно же есть “Поминание” у ангела, несущего левую опору вышнего Престола. И как только переместилось семя на более высокую ступень (букв.: со ступени на более высокую)⁶⁸, то приблизилась душа (قربت النفس)⁶⁹, [устремившись] в направлении [воздействия силы] тяготения к ней тела (تعلقها من الجسم), чтобы закончилось формирование его (т.е. тела) и проявилась бы она в нем своими ощущениями и своим сознанием (فتظهر فيه باحساسها وشعورها). И сие как сладость в сахарном тростнике или масло в семечке миндального ореха. Ибо оба они появляются постепенно, пока не завершится его (т.е. плода) созревание (ايناعه)⁷⁰. Итак, смысл предшествования тела ей (т.е. душе) [состоит в предшествовании] в своем (т.е. тела) бытии во времени (معنى تقدم الجسم). [состоит в предшествовании] в своем (т.е. тела) бытии во времени (معنى تقدم الجسم). (عليها في الزمان وجوده), перед ее (т.е. души) проявлением посредством ее ощущений и сознания (قبل ظهورها باحساسها وشعورها). Если же ты подразумеваешь ее предшествование по существу, в вечности (تقدمها الذاتي في الذهر), то души прежде тел (الانفس قبل الابدان). Ибо когда появились они, то [были] они на четыре тысячи лет раньше тел (فهي قبل الاجسام باربعة الاف عام). Поскольку ступень абстрактного, где бы ни возникло оно (т.е. абстрактное), предшествует ступени тел. Ибо среди его причин есть удаленные/опосредованные (البعيدة) и ближние/непосредственные (القريبة). А причина опережает следствие (العلّة سابقة على المعلول), как и его (т.е. абстрактного) причина, коя

⁶⁴ Выделение двух видов времени присуще и зороастризму, согласно которому существует «безграничное время»: zamān/zurwān-ī akanārag, и «ограниченное время»/«время долговременного правления»: zamānag-ī brīn, zurwān-ī dērand-xwadāy. Ср.: Чунакова, 1997, с. 43, 54, 90, 100–101; Zoroastrianism, 1990, p. 47.

⁶⁵ Ср.: Коран 56:68.

⁶⁶ Ср.: «Жизнь ближайшая подобна воде, которую Мы низвели с неба: смешались с нею растения земли...» (Коран 10:25, также 18:43).

⁶⁷ Ср.: «Мир сотворения и бытие человека не обретут завершения, пока не [пройдет] он шести состояний: состояние семени, состояние сгустка крови, состояние зачатка, состояние [образования] костей, состояние облачения в плоть, состояние вхождения [в него] духа» (Основополагающие догматы веры, с. 90). Ср.: Коран 22:5; 23:14, также 2:261.

⁶⁸ Т.е. перешла из состояния (со ступени) семени к следующему состоянию (ступени), ср. выше шесть состояний (ступеней), которые проходит человек в чреве матери.

⁶⁹ В рук. A706: النفس محية — «душа оживляющая, придающая жизнь».

⁷⁰ В прочтении этого слова мы следуем тексту Ахса'и-2, л. 88.

есть вечность (الَّذِي هُوَ الدَّهْرُ), опережает их (т.е. тел) причину, которая есть время (الَّذِي هُوَ الزَّمَانُ), так как она (т.е. вечность) — это дух времени (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الزَّمَانُ)⁷¹. Разве не видишь, что подлинно, когда ты услышал от меня слово: “Пятница, начало дня конца месяца *ашура* тысяча двести двадцать четвертого года”⁷², — это время написания сих слов, и понял их смысл, то ты, поистине, постиг речь своим слухом в это же время (فَأَنْتَ ادْرَكْتَ لَفْظَ بِسْمَعِكَ فِي هَذَا الْوَقْتِ), тогда как разумом своим ты постиг их смысл (ادْرَكْتَ مَعْنَاهُ بِعَقْلِكَ) за четыре тысячи лет или, по другой версии, за пять тысяч лет (بَارْبَعَةِ الْأَلْفِ عَامٍ أَوْ خَمْسَةِ الْأَلْفِ عَامٍ عَلَى الْخِلَافِ) до сотворения небес и земли и других [физических] тел (قَبْلَ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَسَائِرِ الْأَجْسَامِ)? И сие потому, что твой разум из мира [божественного] Могущества, [и] смысл тот — от мира Могущества, а он предшествует миру Царствия/Ангельскому на три или четыре тысячи лет, а миры Царствия/Ангельские прежде мира физического на тысячу лет (وَهُوَ قَبْلَ عَالَمِ الْمَلَائِكَةِ) ⁷³. Из того, что мы указали и рассмотрели на примере, выяснилось, что души предсуществуют телам в вечности (فِي الدَّهْرِ), а возникновение их во времени (فَحْدُوثُهَا الزَّمَانِي) и их сознание и ощущения следуют после появления тел, а их бытие в вечности (وَجُودُهَا الدَّهْرِي), их сознание и ощущения предшествуют телам (شُعُورُهَا وَاحْسَاسُهَا قَبْلَ الْإِبْدَانِ) (Ахса’и-5, л. 1596–1606)⁷⁴.

Этот предмет тот же автор затрагивает и в другом труде. Нижеследующий пассаж из него дополняет и уточняет нарисованную выше картину:

«Итак, мы говорим, что внешнее в [своем] временном бытии (الوجود الزماني)⁷⁵ предшествует внутреннему, как и внутреннее предшествует внешнему в [своем] вечном бытии (الوجود الدهري), например, сотворение духов (الارواح) имело место за четыре тысячи этих лет до [сотворения] тел (الاجسام), это — в вечном бытии⁷⁶. Но что до временного бытия, то сотворил Бог тело Зайда до его духа. И было оно семенем, и стало семя сгустком крови, и не был дух никогда обретен, ибо поистине [присутствовал] в семени потенциально (بِالْقُوَّةِ), сокрытым, как бывает сокрыта в финиковой косточке потенциальная финиковая пальма... С каждой последующей ступенью⁷⁷ (букв.: на каждой последующей ступени) близится стадия [перехода] из потенциального в актуальное (تَقَرُّبُ دَرَجَةٍ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ)... И были духи [уже] до этого наделенными сознанием [миров] Могущества и Царствия (بِالشُّعُورِ الْجَبْرَوْتِيِّ), как и их движения, речи и все их действия были от [миров] Могущества и Царствия. Но что касается их действий после их явления в теле (وَأَمَّا أَعْمَالُهَا بَعْدَ) (ظهورها في الجسم), то те имеют временной (فِي زَمَانِيَّةٍ) характер и возникли не иначе как

⁷¹ В прочтении этой части мы следуем тексту Ахса’и-2, л. 88.

⁷² Год 1224 хиджры соответствует 1809–1810 гг. по европейскому календарю.

⁷³ Мы следуем здесь тексту Ахса’и-2, л. 88. В рук. А 706: «а он предшествует миру Царствия/Ангельскому [и] миру физическому на тысячу лет». В рук. В 4274 вся фраза отсутствует.

⁷⁴ Ср. тот же текст в Ахса’и-2, л. 88–89.

В порядке сопоставления процитируем пассаж из зороастрийского текста Бундахишна: «Как он говорит: “Что создано раньше, фарр или тело?” И сказал Ормазд: “Фарр создан раньше, а тело потом для (фарра), который уже создан. (Фарр) создан в теле, так как сотворены обязанности, а тело дано для (исполнения) обязанностей. И это объяснение того, что душа создана раньше, а тело после нее”» (Чунакова, 1997, с. 284).

⁷⁵ Термин, как представляется исходя из контекста, обозначает существование объекта в «линейном» времени, т.е. в земном измерении, в противовес бытию в духовном измерении, понимаемом как «вечность».

⁷⁶ Это также определяется как их (душ) предшествование телам сущностно: تَقْدِمُهَا الدَّائِي.

⁷⁷ Речь о состояниях (ступенях), которые проходит человек в чреве матери, см. выше.

после образования тела. Итак, этим указанием прояснилось, что существование внутреннего отстает (متأخر) в аспекте внешнего времени (فى الزمان الخارجى), как и то, что внешнее опережает [внутреннее] во временном бытии (متقدّم فى الوجود الزمانى) (Ахса'и-6, л. 32)⁷⁸.

Таким образом, вопрос о первичности душ или тел носит двоякий характер. Души предшествуют телам на логическом уровне, подобно тому как причина первична по отношению к следствию и поскольку духовное, как и все абстрактное, предсуществует физически выраженному. Ведь прежде чем нечто могло бы обрести «плоть и кровь» и реализоваться физически, оно должно существовать в виде идеального образа. Таково соотношение душ и тел в вечности. В этом смысле души первичны, а тела вторичны. Но в контексте линейного времени, в котором существует физический мир, тела опережают души.

Подведем общий итог. Согласно шейхитскому учению, духовное является в физическом мире в физическом теле, но не локализуется в нем, подобно тому как образ появляется в зеркале, но не принадлежит самому зеркалу и не исходит от него. Ближайший физический аналог такого (про)явления — отражение. Духовная реальность как во вселенском масштабе, так и на индивидуальном плане троична/трехчастна и выступает в виде иерархии. Каждый уровень этой иерархии одновременно отражает более высокий и совокупно отражается в нижнем (т.е. запечатлевается вместе с тем, что отражено в нем самом). Всеобщий/Вселенский Разум (Перворазум) есть образ Божьей Воли — высочайшей после сокровенной божественной Сущности реальности в бытии. А частный/индивидуальный разум конкретного существа (души) есть ответвление Всеобщего/Вселенского Разума. Отдельные же души представляют собой индивидуализации некой единой (или Мировой) Души и обособления от нее аналогично тому, как разум отдельного существа — это «ответвление» Перворазума/Всеобщего/Вселенского Разума, представляющее собой частный образ Всеобщего/Вселенского Разума, являющийся в зеркале индивидуальных духа и души данного существа по принципу отражения. Таким образом, духовная реальность в бытии имеет многоступенчатое проявление и нисхождение от высшего к низшему звену, являя один и тот же идеальный образ на разных уровнях и с разной степенью соответствия оригиналу. Иными словами, световой поток духовной энергии исходит от Божьей Воли через звенья, или уровни, — Перворазума, Промежуточной сферы (Духа), Мировой Души, индивидуальных разума, духа и души, запечатлеваясь в них как образ в череде сквозных зеркал, вплоть до головного мозга конкретного человека. Отпечаток единого образа в зеркалах частных разума, духа и души индивида в каждом случае соответствует оригиналу соразмерно особенностям зеркал — их величине, форме (прямызне или кривизне), направлению относительно потока света и т.п. Этим обстоятельством объясняются индивидуальные различия между людьми.

⁷⁸ О том же подробнее Шайх Ахмад говорит в Ахса'и-5 (см. рук. В 4274, л. 1546–1616 и А 706, л. 16–19а). В нем автор резюмирует ситуацию следующим образом: «Души предсуществуют телам в вечности, а возникновение их во времени и их сознание и ощущения следуют после появления тел. Их появление же в вечности, их сознание и ощущения предшествуют телам» (рук. В 4274, л. 1606).

Литература

- Aхса'и-1* А. Ответ ас-Сайиду ал-Хасану б. ас-Сайиду ал-Бакиру ал-Бушруйи ал-Хурасани (اجابة الى السيد الحسن بن السيد الباقر البشروي الخراساني), рук. В 4269, лл. 1836–186а.
- Aхса'и-2* А. Сочинения мудрости.
رسائل الحكمة . تأليف شيخ المتالهيين الشيخ احمد بن زين الدين الاحساني بيروت-لبنان الدارالعالمية، 1993
- Aхса'и-3* А. Сочинение — ответ Мулле Мухаммаду Тахиру.
الرسالة الطاهرية في جواب الملا محمد طاهر // رسائل الحكمة ، تأليف شيخ المتالهيين الشيخ احمد بن زين الدين الاحساني، بيروت-لبنان الدارالعالمية، 1993 ، ص. 274-254
- Aхса'и-4* А. Сочинение-ответ аш-Шайху Рамазану.
رسالة في جواب الشيخ رمضان // رسائل الحكمة ، تأليف شيخ المتالهيين الشيخ احمد بن زين الدين الاحساني، بيروت-لبنان الدارالعالمية، 1993 ، ص. 245-232
- Aхса'и-5* А. Сочинение — ответ на вопросы ал-Джилани о сущности разума, души и духа и о различии между ними (الرسالة الجلانية في حقيقة العقل والنفس والروح والفرق بينها), рук. В 4274, лл. 1546–1616, А 706, л. 486–54а, также «Сочинения мудрости», с. 82–90.
- Aхса'и-6* А. Сочинение — ответ Мирзе Джа'фару ан-Нуввабу.
رسالة في جواب سؤالات الميرزا جعفر النواب // رسائل الحكمة ، تأليف شيخ المتالهيين الشيخ احمد بن زين الدين الاحساني، بيروت-لبنان الدارالعالمية، 1993، ص. 36-26
- Aхса'и-7* А. Толкование на [пространную молитву, произносимую] во время паломничества (شرح الزيارة الجامعة الكبيرة), рук. D 702, л. 1а–86б.
- Гонсалес-Уинтлер М. Кабала для современного мира (пер. с англ. яз.). М., 2000.
- Жуковский В.А. Раскрытие скрытого за завесой («Кяшф-аль-Махджуб») Абу-ль-Хасана Али ибн Осман ибн-аби Али аль-Джуляби аль-Худжвири аль-Газнави. Перс. текст, указатели и предисловие. Л., 1926.
- Ибн ал-'Араби. Мекканские откровения / Введение, пер. с араб. яз., примеч. и библиография А.Д. Кныша. СПб., 1995.
- Коран, законодательная книга мохаммеданского вероучения / Пер. с араб. яз. Г.С. Саблукова. Казань, 1991.
- Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М., 1986.
- Корбен А. Световой человек в иранском суфизме / Пер. с франц. яз. Ю. Стефанова. Предисл. Я. Эшотс. М.: «Фонд исследования исламской культуры», «Волшебная гора» и др., 2009.
- Раити-1* С.К. Основополагающие догматы веры (اصول عقاید), лит. Ps II 157, с. 2–121.
- Раити-2* С.К. Сочинение для Шарифа (رسالة شريفه), лит. Рк 213, (порядковые номера листов) 826–103а.
- Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. яз. под ред. и с предисл. О.Ф. Акимушкина. М., 1989.
- Чунакова О.М. Зороастрийские тексты. М., 1997.
- Al-Hujwiri*. Revelation of the Mystery / Tr. by R.A. Nicholson. Accord, NY: Pir Press, 1999.
- Amoli S.H.* Jâmi' al-asrâr // La Philosophie Shi'ite. 1. Somme de doctrines ésotériques (Jâmi' al-asrâr) 2. Traité de la connaissance de l'être (Fi ma'rifat al-wojûd) / Textes publiés avec une double introduction et index par H. Corbin et O. Yahia. Téhéran-Paris, 1969.
- Mo'in M.* Intermediate Persian Dictionary. Reprint. Vol. 1–6. [Costa Mesa, California]: Mazda Publishers, 2002 (на перс. яз.).
- Panaino A.* Aspects of the “Interiorization” of the Sacrifice in the Zoroastrian Tradition // Zoroastrian Rituals in Context / Ed. by Michael Stausberg. Leiden: Brill, 2004 (Numen Book Series. Studies in the History of Religions. V. 102).
- Skjærvø P.O.* Introduction to Zoroastrianism. ElrCiv 102a, 2006 [<http://www.fas.harvard.edu/~iranian/Zoroastrianism/zorocomplete.pdf>].
- Zoroastrianism. Textual Sources for the Study of Religion / Ed. and tr. by M. Boyce. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Summary

Y.A. Ioannesyan

The Shaykhi Teaching on the Tripartite Spiritual Reality of the Human Being

The article is a study of the concept of the human being's tripartite spiritual reality in the Shaikhi school of Shi'i Islam. The author sets himself the task of revealing this concept as it emerges from primary sources, i.e., the works of Shaikh Ahmad Ahsa'i, the founder of the school, and those of Sayyid Kazim Rashti, his successor. The present research is based on texts (manuscripts and lithographs) in Arabic and Persian from the collection of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences in St. Petersburg. The article is amply supplied with quotes from these texts in the author's translation.

А.И. Колесников

Топография христианских епархий Восточного Ирана и Хорасана при Сасанидах (III–VII вв.)

В статье проводится анализ информации средневековых сирийских, арабских и среднеперсидских источников, содержащих ценные сведения об ареале распространения христианства на восточных окраинах иранской ойкумены. Автор приходит к заключению, что при всем различии первоисточников в жанрах и идеологической ориентации они фиксируют одни и те же главные центры восточного христианства, рассредоточенные вдоль южной ветви Великого шелкового пути.

Ключевые слова: Церковь Востока, соборы, несториане, монофизиты, Селевкия, Абаршахр, Мерв, Герат, Сакастан, Центральная Азия.

Письменные источники, свидетельствующие о функционировании христианских общин в историческом Хорасане (на территории Восточного Ирана и в областях Средней Азии), немногочисленны, но содержат полезную информацию для истории распространения христианства на восточных окраинах иранской ойкумены. В качестве основных источников для обоснования этого тезиса мы избрали следующие сочинения:

— «Деяния несторианских соборов V–VII вв.», изданные Ж.-Б. Шабо (Synodicon orientale, 1902);

— «Хроника Адиабенской церкви» Мешихазехи (VI в.), изданная А. Миньяной (Mšiha-Zkha, 1907);

— «Несторианская история» (иначе — «Хроника Сеерта»), издававшаяся А. Шепром в выпусках Patrologia Orientalis (Histoire nestorienne, 1908–1919);

— географические сочинения мусульманских авторов IX–XII вв., издававшиеся в серии Bibliotheca Geographorum Arabicorum.

Для получения более полного представления о масштабах христианизации были привлечены результаты археологических исследований, сведения апокрифов о миссионерской деятельности первых христианских апостолов на Востоке, данные сасанидской нумизматики и сфрагистики.

Первый собор Церкви Востока был проведен в Селевхии (западной части сасанидской столицы на правом берегу р. Тигр) «католикосом Востока» Исааком в феврале 410 г. при шаханшахе Йездигерде I (399–420). Он ознаменовал либерализацию политики центральной власти в отношении конфессиональных меньшинств в Иране. На Соборе были обсуждены и утверждены каноны (21 канон), регулирующие внутреннюю жизнь общины верующих, порядок избрания епископов и управления епархиями, а также представлен список действующих епископов и митрополитов. Решения Собора были удостоверены подписями и печатями 38 церковных иерархов, принимав-

ших в нем участие. Большинство участников представляли христианские общины Междуречья (от Нисибина на севере до Мешана на юге) и примыкающих к нему с востока Хузистана и Кашкара. Имена 16 представителей высшего духовенства в перечне участников были упомянуты без указания их епархий. Появляется искушение предположить, что среди этих шестнадцати могли находиться и епископы из восточных провинций Ирана. Когда читаешь Дополнение к списку назначений, искушение проходит, но убежденность в наличии христианских общин на востоке Ирана остается. В «Дополнении» говорится, что епископы из отдаленных епархий Парса, островов Персидского залива, Мидии, области Рей «и даже земель **Абаршахра**»¹ должны позднее одобрить назначения, утвержденные на Соборе. Также и духовным пастырям из других епархий, которые по разным причинам не смогли прибыть вовремя, было рекомендовано поспешить в столицу и личными подписями выразить свое согласие с постановлениями Собора и состоявшимися на нем назначениями епископов и митрополитов (Synodicon Orientale, 1902. Texte: p. 34, l. 19–23; trad.: p. 273).

Из сказанного выше следует, что христианские общины в Восточном Иране и Хорасане существовали задолго до I собора Церкви Востока. По косвенным свидетельствам апокрифов, возникновение первых христианских общин на востоке Ирана можно датировать уже I–II вв. н.э. К числу таких свидетельств относится упоминание в сирийской версии «Деяний Иуды Фомы» (1-я половина III в.) реально существовавших исторических личностей парфянской эпохи — индо-парфянских царей, и исторической топонимии Парфянского царства (Мещерская, 1990, с. 52–68). Согласно греческой традиции по версии Псевдо-Дорофея, путь апостола Фомы в Индию проходил через Парфию, Мидию, Персию и Бактрию (Jullien Chr. et Jullien Fl., 2002, p. 80). По данным армянских апокрифов, современник Иуды Фомы апостол Варфоломей во время своей миссионерской деятельности в Индии проповедовал в Кермании (Кермане) и парфянском Хорасане (Ibid., p. 47).

Даже если иметь в виду, что результаты проповеди первых апостолов оказывались довольно скромными, то и тогда можно с уверенностью говорить о том, что в III в. н.э. организованные христианские общины в Хорасане уже существовали. Автор «Хроники Адиабенской церкви» пишет, что в год завоевания персами (т.е. Сасанидами) «всего Востока»² **во всех землях Запада и Востока было множество христиан** (krstyn' sgy' 'yt hw' b klhwn 'trwt' b m'rb' w b mldnx') (Mšihā-Zkha, 1907. Texte: p. 29; trad.: p. 106). Где-то в 60-х годах III в. Мани, считавший свое вероучение христианским, а себя реформатором христианства³, отправляет миссионеров на восток, в провинции Абаршахр и Мерв, к границам Кушанского царства (Хосроев, 2007, с. 225–228, 245–249). На восточных окраинах Сасанидского государства эти «христианские еретики» и «полухристиане» (в определениях их противников) находили убежище от преследований официальных властей и критики их непримиримых недругов из числа позднеантичных языческих авторов и христианских богословов.

Продолжая поиски христианских общин на востоке Ирана, отметим, что в Деяниях собора Йабалахи I (420 г.) перечислены 28 епархий, на которые распространяется

¹ Здесь под землями Абаршахра подразумевается весь Восточный Иран, как и в наскальных царских надписях III в.

² В 224 г. Сасаниды свергли парфянскую династию Аршакидов. Полное подчинение ее восточных княжеств произошло в первой половине III в.

³ «Когда он принял христианство, епископ ал-Ахваза рукоположил его в священники»: وكان يظهر النصرانية فسيره اسقف الاهواز قسيسا

«Мани стал учить в церкви («там»), толковать Книги (Священного писания), заводил споры с язычниками, иудеями, магами и всеми теми, кто вопреки христианству выступал с еретическими идеями»: وجميع من خالف النصرانية من اهل الارأ المبتدعة (Kitāb al-Unvan, 1911, p. 533).

юрисдикция католикоса Церкви Востока. Единственная восточная епархия среди упомянутых, **Абаршахр**, объединила в данном контексте христианские общины всего иранского Востока (Synodicon Orientale, 1902. Texte: p. 37–42, trad.: p. 276–284)⁴. Согласно житиям святых, христианская община Мерва образовалась в последней трети IV в. деяниями апостола Бар Шабы. В городе наряду с существовавшей уже школой для подготовки магов была основана христианская школа (Sims-Williams, 1992, p. 531; Jullien, 2009, p. 180). В первые десятилетия V в. Мерв превратился в крупный центр восточного христианства и чеканил собственные медные монеты с изображением Йездигерда I (на лицевой стороне) и равноконечного креста (на оборотной) (Никитин, 1999, с. 36–37).

Впоследствии топоним Абаршахр в Деяниях чаще соотносят с названием отдельной епархии и одноименного административного центра в западной части Хорасана. Подтверждение этому мы находим в Деяниях Собора католикоса Дадишо, состоявшегося четыре года спустя (в 424 г., или в 4-м г. царствования Варахрана V), на котором участие восточноиранских христиан отмечено упоминанием церковных иерархов, представлявших общины шести крупных епархий: Рейя, Абаршахра, Мерва, Герата, округа Гургана (*Šawīta de Gūrgān*) и Сакастана (Synodicon Orientale, 1902. Texte: p. 43, trad.: p. 285).

На соборе католикоса Акакия в 486 г. (на 2-м г. царствования Валаша) представительство восточного христианства было ограничено участием епископов Герата и Мерва (Ibid., texte: p. 53, 59; trad.: p. 299, 306).

По разным причинам численность представителей от Хорасана на церковных соборах была неодинаковой. Так, на соборе католикоса Бабая (497 г., 2-й год царствования Замаспа) число участников от восточноиранских епархий вновь возрастает. В списках присутствующих упомянуты епископы пяти церковных провинций: Рейя, Абаршахра и Туса (одна епархия), Гургана, Герата и Мерва (Ibid., texte: p. 62–63, 66–68; trad.: p. 310–311, 315–317).

В начале 20-х годов VI в., после избрания двух патриархов-католикосов в руководстве несторианской церкви Ирана установилось двоевластие. Митрополит Мерва, Давид, и его сторонники в церкви столичного квартала Аспанир избрали католикосом Елисея (Елише). Соперничающая группа клириков в соборной церкви Коке в Селевкии отдали предпочтение Нарсаю. Елисей искал и находил себе сторонников в Рейе и Мерве, Хузистане и Бахрейне. Противостояние церковных иерархов длилось 12 лет (по другим сведениям — 14 лет, с 522/3 по 536/7 г.). Оно закончилось лишь после смерти Нарсая. Шаханшах Хосров I (531–579) отказался утвердить Елисея патриархом и назначил на эту должность епископа Суз, Павла, который вскоре умер. После Павла церковным иерархом в 540 г. был избран Мар Аба I (Labourt, 1904, p. 163–191; Histoire nestorienne, 1911, p. 147–152).

В царствование Хосрова I состоялись три собора Церкви Востока. На соборе католикоса Мар Абы I в 544 г. (в 13-м г. Хосрова I) были приняты меры по устранению негативных последствий церковного двоевластия. Реагируя на просьбы местного духовенства Сакастана (Систана), католикос распорядился переподчинить мелкие епархии этого большого региона, разделив их между двумя епископами с учетом их компактного расположения. Епископу Изад-Афариду были поручены общины Заран-

⁴ Напомним, что в надписи Шапура I на *Ka'ba-ī Zardušt* (ок. 260 г.) в перечислении владений шаханшаха Абаршахр («верхние страны/провинции», восточные провинции?) фигурирует как общее понятие для всей восточной половины Ираншахра: *W hmk 'prhštr krmn skstn twrgn mkwrn p'rt n hndstn kwšnhštr HN prhš 'L pškbwr* («И все верхние провинции: Керман, Сакастан, Туран, Макуран, Парадена, Индия, Кушанское царство до самого Пашкибура...») (Back, 1978, p. 285–288 (pa, Pal)).

га, Фараха и Каша, в ведении епископа Сергия остались общины Биста (Буста) и Рахвата (*Synodicon Orientale*, 1902. Texte: p. 87–89; trad.: p. 342–344). С целью укрепления дисциплины среди руководителей церковных провинций католикос отстранил от должности нескольких иерархов, в том числе епископа Гургана Петра за вероотступничество и переход в зороастризм и митрополита Мерва Давида за активное участие в церковной междоусобице (*Histoire nestorienne*, 1911, p. 159, 171).

Переподчинение мелких епархий осуществлялось параллельно с их объединением в более крупные образования. Признаки такого укрупнения наблюдаются в перечне восточноиранских иерархов, письменно подтвердивших решения собора католикоса Иосифа (554 г.). В их числе оказались митрополит Мерва, епископ Рейя, епископ Мервруда, епископ Амоля и Гиляна (одна епископия), епископ Абеварда и Шахр-Пероза (одна епископия). В середине VI в. кафедра митрополита Мерва в Табели о рангах занимала седьмое место после митрополитов Хузистана и Месопотамии (*Synodicon Orientale*, 1902. Texte: p. 108–109, trad.: p. 365–367).

Собор католикоса Езекиила, состоявшийся в феврале 576 г. (на 45-м г. царствования Хосрова I), был отмечен принятием 39 законов, направленных на укрепление церковной дисциплины, моральных устоев духовенства и мирян, борьбу с ересью. В отношении кворума участников Собор примечателен тем, что на нем присутствовали только два представителя от Восточного Ирана — епископы Гургана и Сакастана (*Ibid.*, 1902. Texte: p. 110, trad.: p. 368). Отсутствие на Соборе представителей других восточноиранских епархий объяснялось их удаленностью от столицы и недостаточной информированностью о предстоявшем событии.

Видимо, по той же причине на соборе католикоса Ишоява I (в 585 г.), прославлявшего деяния «христолюбивого шаханшаха» Хормузда IV (579–590) и принявшего три десятка законов о регламентации обязанностей духовенства и паствы, церковные иерархи от Восточного Ирана не присутствовали лично, но прислали на Собор своих доверенных лиц. Личными подписями и печатями согласие с решениями Собора выражали от имени митрополитов Мерва и Герата их священники, от имени епископа Пушанга — его диакон, от имени епископа Бадгиса и Кадистана (одна епископия) — тоже диакон (*Ibid.*, 1902. Texte: p. 164–165; trad.: p. 423).

В соборах патриархов Сабришо I (в 596 г.) и Григория I (в 605 г.) иерархи восточных епархий не принимали участия. Сложная внутривосточная обстановка в Восточном халифате в патриаршество Ишоява III (649–659) и обострение борьбы с ересью внутри христианства не оставляли никакой возможности для созыва собора (*Ovidiu*, 2009, *passim*). На поместном соборе патриарха Георгия I (Гиваргиса) в 676 г. (57 г. х.) присутствовали только главы епархий, расположенных в западной части Персидского залива.

Косвенные свидетельства возрастающей роли христианских общин в экономической и политической жизни Ирана в конце VI в. обнаружены на отдельных выпусках серебряных монет государственной чеканки, отмеченных изображением креста (рис. 2а,б) вместо традиционного трилистника (рис. 1а,б) за короной правителя. На драхме Хормузда IV, чеканенной в зависимой от Сасанидов Грузии, крест помещен ближе к плечу монарха (рис. 3а,б). Хронологические рамки эмиссии сасанидских драхм с крестами ограничены 581–591 гг., временем царствования шаханшаха Хормузда IV (579–590) и его противника Бахрама Чубина (узурпатора трона Варахра-на VI, 590–591 гг.).

Появлению христианского символа веры благоприятствовали внутривосточные события, вынуждавшие монарха в борьбе с всесильной родовой аристократией и жречеством искать поддержки у конфессиональных меньшинств. Мусульманские



Рис. 1а,б. «Трилистник» за короной правителя



Рис. 2а,б. Крест за короной правителя



Рис. 3. Хормузд IV. 7 г. (585 н.э.), мон. двор WALWC (Грузия).
Государственный Эрмитаж, инв. 10221

историки IX–X вв. ад-Динавари, ат-Табари, Бал‘ами и другие характеризуют правление Хормузда IV как время большой лояльности центральной власти в отношении «слабых» (малоимущих) и христиан. Согласно утверждению ат-Табари, шаханшах на просьбу *хербедев* начать преследование христиан заявил, что как трон не может устоять на одних передних ножках, так и государство не может обойтись без опоры на иноверцев; к христианам нужно относиться с благожелательностью, и тогда их поведение будет соответствующим. Сирийские источники причины конфессиональной лояльности Хормузда усматривают в политической целесообразности. С одобрения Хормузда IV патриархом-католикосом Церкви Востока в 582 г. был избран епископ Арзона, Ишояв (Ишояв I), которому шаханшах отдал предпочтение перед другим претендентом за регулярные донесения о передвижениях византийских войск вдоль иранской границы. Патриарх пользовался большим уважением при дворе во все время правления Хормузда IV, возглавлял посольство иранского монарха к императору Маврикию. При нем основывались новые монастыри, жившие по уставу Авраама Великого (491–586), несторианство успешно конкурировало с другими христианскими течениями. За лояльность к христианам церковь отвечала шаханшаху взаимностью.

Эмиссия драхм «с отклонениями» засвидетельствована при Хормузде IV на 24 монетных дворах, при Варахране VI — на трех, при Хосрове II — на одном. Она происходила от случая к случаю, представляя временное отступление от канона, но вместе с тем затронула все регионы Сасанидского государства. Восток на них представлен аббревиатурами монетных дворов **Абаршахра, Герата, Гургана, Мерва, Мервруда, Варджана, и Рахвата** (Колесников, 2006, с. 208–211, 214–215 (табл. 1), 216). Христианские эмиссии от имени Хормузда IV на востоке страны осуществлялись на монетных дворах Абаршахра, Гургана, Варджана, Мервруда и Рахвата (рис. 4, 5, 6). Варахран VI от своего имени чеканил драхмы с крестом в Абаршахре, Герате и Мерве (рис. 7, 8, 9).

В истории и народной памяти иранцев Мерв сохранился и как место гибели последнего сасанидского шаханшаха Йездигерда III (632–651), которого местные христиане по распоряжению митрополита Ильи со всеми почестями похоронили в саду митрополита. Дань глубокого уважения к убиенному монарху в значительной степени объяснялась добродетелями царственных предков Йездигерда III, которые были отмечены благодеяниями по отношению к своим христианским подданным⁵.

Ценную информацию о новом притоке христиан в восточные провинции Ирана в конце 20-х годов VII в. сообщает автор анонимной Хроники Сеерта в главе «Причина распространения яковитства в стране персов». Суть рассказа сводится к следующему. После завершения длительной ирано-византийской войны (604–628) полководец Шахрийар (вариант — Шахрион), стоявший с отрядами у границ Византии, заручился военной поддержкой императора и двинулся на сасанидскую столицу с целью узурпации царского трона. Их сопровождали купцы из сирийских областей. Шахрийару оказывали поддержку армяне; они примкнули к *ромеям* (грекам), которые были с ним. Когда узурпатор был убит⁶ и внутривосточное положение в Иране стало еще более тревожным, сопровождавшие войско купцы не смогли вернуться в землю ромеев. Их набралось 900 человек, исповедующих учение яковитов (монофизитов). Они пошли в Хорасан и разделились на группы. Одна группа направилась в Систан, другая — в Герат, третья — в Гурган. Обосновавшиеся в Систане были армяне. Они построили церковь, в которой служба проводилась на армянском языке. После

⁵ Подробнее см.: Шāх-нāме, IX, с. 362–368; Колесников, 2012, с. 272–273.

⁶ Это произошло в июне 630 г.



Рис. 4. Хормузд IV. 11 г. (589 н.э.), мон. двор MLWWNALT (Мервруд) Mochiri, 1977, Fig. 59



Рис. 5. Хормузд IV. 13 г. (591 н.э.), посмертная, мон. двор GW (Гурган),
Государственный Эрмитаж, инв. 10285

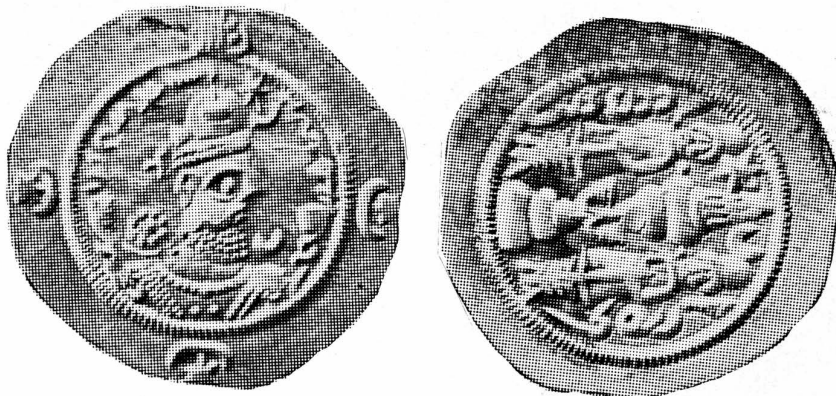


Рис. 6. Хормузд IV. 13 г. (591 г.), посмертная, мон. двор APL (Абаршахр),
Mochiri, 1977, Fig. 59



Рис. 7. Варахран VI. 2 г. (591 н.э.), мон. двор ML (Мерв),
Государственный Эрмитаж, инв. 11701



Рис. 8. Варахран VI. 2 г. (591 н.э.), мон. двор HLY (Герат),
Государственный Эрмитаж, инв. 11702



Рис. 9. Варахран VI. 2 г. (591 н.э.), мон. двор APL (Абаршахр),
Mochiri, 1977, Fig. 60

падения царства персов, когда численность переселенцев возросла, они предпочли остаться на новых местах. Патриарх яковитов Иоанн установил со стихийными переселенцами контакт и рукоположил в эти районы епископов, которые прибыли в свои хорасанские епархии (*Histoire nestorienne*, 1919, p. 545).

Решения несторианских соборов, утверждавшиеся подписями и печатами их участников — епископов и митрополитов церковных провинций, эмиссия серебряных монет государственной чеканки с дополнительным изображением креста рядом с зороастрийской символикой, печати и буллы с христианской символикой позволяют говорить о существовании на востоке государства более полутора десятков епархий: в **Рейе, Гургане, Кумише, Тусе, Абаршахре, Пушанге, Абиварде, Мерве, Мервруде, Бадгисе, Герате, Сакастане, Заранге, Фарахе, Каше, Бусте и Рахвате**. Они сосредоточены вдоль южной трассы Великого шелкового пути. Судя по карте, трасса проходила через города северного Хорасана, Табаристана, западного Ирана, Междуречья, Сирии и выходила к портам Средиземного моря (*Brocade and Gold*, 2002, p. 18; *Les Perses sassanides*, 2006, p. 31).

Археологические исследования последних десятилетий расширяют географию распространения христианства в северном и восточном направлениях, за административные границы сасанидского Ирана, и дополняют сведения нарративных источников информацией о храмах, монастырях, некрополях, предметах повседневного обихода, монетах, печатах, крестах и прочих артефактах с христианской символикой, обнаруженных в районах расселения ранних христианских общин. Так, на нишапурской керамике раннемусульманского времени археологи обратили внимание на многочисленные изображения крестов, свидетельствующие о значительной христианской общине в этом городе. В Мервском оазисе важнейшим христианским памятником раннего средневековья является несторианская церковь Хароба Кошук, исследованная сотрудниками ЮТАКЭ. В коллекции сасанидских булл, найденных в Южном Туркменистане, некоторые отмечены христианской символикой. Существование христианской общины в Хорезме подтверждается материалами некрополя из Миздакхана (VII в.) и наличием изображения креста на монетах местного правителя. В Бактрии-Тохаристане обнаружен скальный монастырь, датируемый VI–VII в. Значительно больше христианских археологических памятников находится на территории средневекового Согда: монеты тюркских правителей с христианской символикой, погребения по христианскому обряду, кадила с рельефами, представляющими сцены из Нового завета; и так до самого Китая (*Sims-Williams*, 1992, p. 532–534; Гаибов, Кошеленко, 2006, с. 154–175).

Любопытно, что при всем жанровом разнообразии источников (апокрифические сочинения о житиях апостолов, Деяния несторианских соборов, церковные хроники, трактаты средневековых географов, монетный и археологический материал) они фиксируют одни и те же главные центры распространения христианства на восточных окраинах Сасанидской державы и международных торговых путях.

Источники

- Фирдоуси*. Шāх-нāме. Критический текст. Т. IX / Сост. текста А.Е. Бертельс, под ред. А. Нушина. М.: Наука (ГРВЛ), 1971 (Памятники литературы народов Востока. Тексты: Большая серия, II).
- Synodicon Orientale, ou Recueil de synodes nestoriens* / Publié, trad. et annoté par J.-B. Chabot. P., 1902 (Notices et extraits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques. T. 37).
- Histoire de l'Eglise d'Adiabène sous les Parthes et les Sassanides* par Mšiha-Zkha (VI s.). Texte Syriaque et trad. par A. Mingana // *Sources Syriaques*. Vol. I. Lpz.: Otto Harrassowitz, 1907.
- Kitab al-Unvan. Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj*, éd. et trad. en Français par A. Vasiliev... Seconde partie (I) // *POr*. 1911. T. VII. P. 531–535.

- Histoire nestorienne (Chronique de Séert). Seconde partie (I). Publiée et traduite par Addaï Scher // POr. 1911. T. VII.
- Histoire nestorienne (Chronique de Séert). Seconde partie (II). Publiée et traduite par Addaï Scher // POr. 1919. T. XIII.
- Back M. Die Sassanidischen Staatsinschriften // Acta Iranica. 18. Téhéran-Liège: Bibliothèque Pahlavi, 1978.
- Mochiri M.I. Étude de numismatique iranienne sous les Sassanides et Arabe-Sassanides. T. II. Téhéran: Ministère de la Culture et des Arts, 1977.

Список литературы

- Гаубов В.А., Кошеленко Г.А. Христианские археологические памятники на Востоке (первое тысячелетие н.э.) // Христианский Восток. Т. 4(X). Новая серия. М.: Индрик. 2006. С. 136–176.
- Колесников А.И. Кресты на сасанидских драхмах (нумизматические свидетельства о распространении христианства в Иране в VI веке) // Христианский Восток. Т. 4(X). Новая серия. М.: Индрик, 2006. С. 207–217.
- Колесников А.И. Сасанидский Иран: История и культура. СПб.: Нестор-История, 2012 (Исторические исследования).
- Мещерская Е.Н. Деяния Иуды Фомы (Культурно-историческая обусловленность раннесирийской легенды). М.: Наука, 1990.
- Никитин А.Б. Христианские монеты сасанидского Мерва // Византия и христианский Восток. Тезисы науч. конф. памяти А.В. Банк. СПб.: Государственный Эрмитаж, 1999.
- Хосроев А.Л. История манихейства (Prolegomena). СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2007.
- Labourt J. Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide. P.: Librairie Victor Leconte, 1904.
- Sims-Williams N. Christianity. III. In Central Asia and Chinese Turkestan // Encyclopaedia Iranica. Ed. by E. Yarshater. Vol. V. L.–N. Y., 1992. P. 530–534.
- The Brocade and Gold from the Silk Road. Tokyo National Museum: NHK Promotions, 2002 (Каталог выставки).
- Jullien Chr. et Jullien Fl. Apôtres des Confins. Processus missionnaires Chrétiens dans l'Empire Iranien // Res Orientales, Vol. XV. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen Orient, 2002.
- Les Perses sassanides: Fastes d'un empire oublié. Musée Cernuschi, Musée des Arts de l'Asie de la Ville de Paris. 15 sept.–30 déc., 2006. Paris musées: Editions Findakly (Каталог выставки).
- Jullien Chr. Recherches sur le Livre de la Chasteté: Contribution à la géographie historique de l'Empire Sassanide // Res Orientales. XVIII: Sources pour l'histoire et la géographie du Monde Iranien (224–710). Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen Orient. 2009. P. 173–183.
- Ovidiu Ioan. Muslime und Araber bei Īšō'jahb III. (649–659) // Göttinger Orientforschungen. I. Reihe: Syriaca. Herausgegeben von M. Tamcke. Bd 37. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009.

Summary

A.I. Kolesnikov

Topography of the Christian Dioceses in Eastern Iran and Khurasan under Sasanians (3rd–7th Century)

The paper deals with the analysis of information derived from the medieval Syriac, Arabic and Middle-Persian sources which contain valuable data on the area of dissemination of Christian communities in the Eastern extremities of Iranian ecumene under Sasanian rule. The author comes to the conclusion that, with all variations of primary sources in terms of genre and ideological attitudes, they refer to the same main centers of the Eastern Christianity dispersed along the South branch of the Great Silk Road.

В.М. Рыбаков

«Незаконное присвоение» в уголовных законах китайской династии Тан

Традиционное китайское уголовное право предусматривало шесть видов имущественных преступлений. В данной статье на основе уголовного кодекса династии Тан «Тан люй шу и» описывается шестой из них — незаконное присвоение. Определение, данное в соответствующей статье кодекса, устанавливает, что по нормам «незаконного присвоения» надлежало наказывать чиновников, которые не являлись начальниками и при этом получили от кого-либо какое-то имущество в связи с ведением своих служебных дел. Однако это понятие трактовалось танскими законодателями более широко. Во-первых, нормы незаконного присвоения могли применяться и к нечиновным простолюдинам, когда от них ожидалось исполнение того или иного строго предписанного для данной ситуации закона. Во-вторых, под присвоением чаще всего понималось не столько незаконное получение имущества, сколько его незаконное, неправомерное перемещение. Поэтому тот, кто обогатился, мог оказаться не виноват. А вот тот, чьи действия вызвали перераспределение ценностей, как раз и нес ответственность по нормам «незаконного присвоения». Для империи, претендующей на способность тотальной организации социального движения, более недопустимым представлялось не присвоение имущества, но присвоение права на его перемещение.

Ключевые слова: традиционные общества, государство и право, уголовные законы, идеология.

Место незаконных присвоений среди остальных имущественных преступлений

Танское уголовное право выделяло шесть основных типов имущественных преступлений — *лю цзан* 六賊 (шесть присвоений). В тексте уголовного Кодекса династии Тан (618–907) «Тан люй шу и» содержание термина «присвоение» раскрывается так:

Преступлений, прямо определяемых как присвоения, всего числом шесть. Имеются в виду получение взяток с нарушением закона и без нарушения закона, получение [имущества] в сфере полномочий, грабеж, кража, а также незаконное присвоение (Тан люй. Ст. 389. Уголовные..., 2008, с. 10).

Шестым и последним в перечне названо незаконное присвоение (*цзо цзан* 坐贓). Нередко в тексте памятника приводится более развернутая формулировка: незаконное присвоение, подлежащее наказанию (*цзо цзан чжи цзуй* 坐贓致罪). В самом Кодексе это деяние определяется так:

Под незаконным присвоением имеется в виду, что тот, кто не являлся полномочным или непосредственно ответственным чиновником (фэй цзяньлинь чжусы

非監臨主司), получил имущество по [какому-либо] делу (инь ши 因事), и [необходимость] наказания проистекает из этого присвоения (Там же)¹.

Таким образом, первым условием того, чтобы неправомерное получение имущества государственным служащим могло быть отнесено к незаконному присвоению, было то, что сам этот чиновник не являлся начальником какого-либо учреждения или административной единицы, не заведовал каким-либо конкретным объектом (зернохранилищем, например) и не вел следствия по уголовному делу либо разбора некоей тяжбы. Согласно танской правовой теории, в подобных ситуациях у него не было и не могло быть ни подведомственных или прямо подчиненных ему по службе лиц, ни непосредственно вверенного его попечению имущества. Значит, у него отсутствовали те рычаги воздействия, которыми мог воспользоваться при отъеме имущества начальник или следователь. Вытекающим из этого первого вторым условием было то, что данный чиновник не имел возможности принять какое-либо незаконное решение в пользу того, от кого он получил свое присвоение. Значит, социальная опасность такого получения была несравненно ниже, чем когда дача взятки могла исказить правомерный ход административных дел.

Поэтому данный вид присвоения наказывался наиболее легко из всех шести.

При стоимости в 1 чи [виновный] наказывается 20 ударами легкими палками. За [каждую последующую] 1 пи наказание увеличивается на 1 степень. За 10 пи — 1 год каторги. За [каждые последующие] 10 пи наказание увеличивается на 1 степень. [Увеличение] наказания ограничивается 3 годами каторги... Давший получает наказание, уменьшенное на 5 степеней (Тан люй. Ст. 389. Уголовные..., 2008, с. 10)².

Значит, можно рассчитать шкалу соответствий стоимости присвоения и соответствующей ей тяжести наказания:

- ◆ 1 чи — 20 ударов легкими палками;
- ◆ 1 пи 1 чи — 30 ударов легкими палками;
- ◆ 2 пи 1 чи — 40 ударов легкими палками;
- ◆ 3 пи 1 чи — 50 ударов легкими палками;
- ◆ 4 пи 1 чи — 60 ударов тяжелыми палками;
- ◆ 5 пи 1 чи — 70 ударов тяжелыми палками;
- ◆ 6 пи 1 чи — 80 ударов тяжелыми палками;
- ◆ 7 пи 1 чи — 90 ударов тяжелыми палками;
- ◆ 8 пи 1 чи — 100 ударов тяжелыми палками;
- ◆ 10 пи — 1 год каторги;

¹ Слово сочетание *инь ши* можно понять и более широко — вследствие ведения, выполнения, осуществления какого-либо дела, связанного в первую очередь со служебными обязанностями чиновника.

² Шкала регулярных наказаний, по танскому праву, состояла из: пяти разновидностей наказания легкими палками (10, 20, 30, 40 и 50 ударов); пяти разновидностей наказания тяжелыми палками (60, 70, 80, 90 и 100 ударов); пяти разновидностей наказания каторгой (1 год, 1,5, 2, 2,5 и 3 года работ); трех разновидностей наказания ссылкой (ссылка на 2000, на 2500 и на 3000 *ли*, где *ли* — ок. полукилометра); двух разновидностей наказания смертью (удавление и обезглавливание). Эти наказания группировались по степеням тяжести, которые в основном повторяли разбивку по разновидностям. Мерилом стоимости в танском Кодексе избран шелк определенного сорта, который, в свою очередь, измерялся либо в штуках (*пи* 匹), либо, если присвоение было небольшим, в отрезках *чи* 尺. Одна штука шелка определяется в Кодексе как единица ткани длиной в 40 *чи* и шириной в 1 *чи* 8 *цуней*, один отрез — часть штуки длиной в 1 *чи* при стандартной ширине в 1 *чи* 8 *цуней*. Относительно покупательной способности этих денег можно упомянуть, что в Кодексе несколько раз подчеркивается: один трудодень отбывающего трудовую повинность или нанятого на работу человека стоил 3 *чи* шелка.

- ◆ 20 *пи* — 1,5 года каторги;
- ◆ 30 *пи* — 2 года каторги;
- ◆ 40 *пи* — 2,5 года каторги;
- ◆ 50 *пи* — 3 года каторги.

И далее наказание уже не увеличивалось вне зависимости от дальнейшего возрастания величины присвоения.

Незаконное присвоение — очень интересный вид имущественного преступления. В самом общем виде термин *цзо цзан* применялся в Кодексе для рубрификации всех видов неправильного перемещения материальных ценностей, которые не могли быть подведены под статьи о более конкретных присвоениях. Виновник неправильного движения имущества, даже если он сам имущества лишился, получал наказание именно по формуле незаконного присвоения.

По сути, всякое неправильное движение материальных ценностей, в чем бы ни заключалась неправильность, приравнивалось, если оно не было еще более криминальным (как, например, взятка или кража), к незаконному присвоению. Виновный, даже если он не извлек никакой реальной выгоды, получал наказание по достаточной шкале, разработанной для шестого из присвоений. И неважно, что он ничего не брал. Достаточно было того, что он своим поведением, своим злым умыслом или даже своей ошибкой прервал размеренное, выверенное, закономерное движение материальных объектов из одной зоны контроля к другой.

Чистое перемещение

Как нельзя лучше помогает понять этот подход уголовная статья о провозе через заставы «запретных вещей» (*цзинь у* 禁物), «вещей, запрещенных к частному владению» (*цзинь сы у* 禁私物).

Танскими законами был сформулирован довольно обширный перечень предметов, которые нельзя было иметь в частном хранении и владении. В первую очередь, конечно, в него включалось тяжелое боевое оружие, а также символы и сигналы боевой активности (флаги, бунчуки), т.е. орудия, связанные с монополией государства на организацию и применение насилия. Но входили в него и вещи совершенно иного рода — те, что были связаны с монополией государства на попытки узнать будущее и понять веления, требования Небес и судьбы. Вне зависимости от наличия или отсутствия реальных попыток использования такого рода предметов по назначению уже сам факт их хранения, сам факт пребывания их в частном владении был наказуем, и наказания могли достигать достаточно высоких величин. Сами же предметы подлежали безусловной конфискации в казну.

Танские законодатели были реалистами и понимали, что запрет должен быть подкреплен системой мер его реализации. Одной из мер, при помощи которых запрет мог быть приближен к реальности, было установление наказания за провоз запретных вещей через внутренние заставы (*гуань* 關)³.

Поразительно, но наказание за провоз запретных вещей с места на место, из одной части страны в другую, т.е. перемещение в самом изначальном, механическом смысле этого слова (перемена места), следовало определять с применением шкалы незаконных присвоений.

³ О внутренних заставах и штате их служащих см.: Рыбаков, 2009, с. 473.

Всякому, кто частным порядком [пронес] с собой при проходе через заставу запретную вещь (цзинь у 禁物), наказание определяется за незаконное присвоение (цзо цзан лунь 坐贓論) (Тан люй. Ст. 87. Уголовные..., 1999, с. 348).

Это значит, что за провоз через заставу запретной вещи надлежало наказывать согласно стоимости этой вещи по шкале, разработанной для незаконных присвоений. Правда, так надлежало поступать лишь в том случае, если наказание за обладание данной вещью не превышало наказания, соответствующего ее стоимости⁴.

То есть не было ни насилия, ни обмана, ни шантажа, ни жульничества, ни использования в корыстных целях подведомственных людей, рабов, животных или производственных мощностей. Не присваивался чужой труд. Не присваивались ценности и материальные блага. Имущество вообще не меняло владельца. А владелец этот вовсе не обязательно был чиновником, о социальной принадлежности преступников в статье не сказано ни слова.

Но разработанная для государственных служащих схема наказания имущественных преступлений («получил имущество по [какому-либо] делу») оказалась распространенной на тех частных лиц, кто вполне обыденным образом перевозил с собой во время путешествия свои вещи. Вся их служба, в результате которой было осуществлено незаконное присвоение (*инь ши*), заключалась, похоже, в том, что они оказались в ситуации, которая однозначно требовала от них исполнения какого-то определенного закона. А все их присвоение, незаконно совершенное в связи со службой, — в том, что у них в момент перехода из одной зоны ответственности к другой имелись предметы, которых у них не должно было быть.

Идея неправомерного перемещения имущества как основы концепции незаконного присвоения здесь предстает в наиболее чистом и концентрированном виде. Перемещение здесь понимается в буквальном, механическом виде — с одной стороны заставы на другую. Никакого иного перемещения не происходит — ни от владельца к вору, ни от казны к частному лицу или наоборот. Никакая корысть не была извлечена. Никем. Никто не стал богаче, и никто не стал беднее. Никто ничего не лишился, и никто ничего не получил. Неправомерность перемещения обусловлена лишь тем, что данное имущество данному лицу просто не соответствует, его не должно у него быть. Ни по ту, ни по другую сторону заставы. То, что он ее передвинул, оказывалось имущественным преступлением и подлежало наказанию согласно стоимости вещи, как если бы тут все же каким-то завуалированным образом произошло хищение.

Это выглядит гротескной умозрительной абстракцией, но она наилучшим образом объясняет одну из основных особенностей незаконного присвоения: если виновник неправильного движения имущества и его получатель не совпадали, наказанию по шкале незаконного присвоения подлежал, как правило, тот, чьи действия вызвали неправильное перемещение, но отнюдь не тот, к кому присвоение переместилось.

Управленческие погрешности

1

Частным случаем чистого перемещения, лишней раз подтверждающим нашу трактовку незаконного присвоения, является двусторонняя коллизия, вернее, две взаимодополняющие, буквально зеркальные коллизии, которые в Кодексе характеризуются

⁴ Например, за частное владение пикой закон предусматривал наказание 1,5 годами каторги. Если же она стоила, скажем, 30 *ли* шелка, наказание по шкале незаконных присвоений оказывалось равно 2 годам каторги. Коль скоро оно было тяжелее 1,5 лет, надлежало применить именно его.

как «полагалось отдать, а не отдали, или же не полагалось отдать, а отдали». Здесь речь идет уже не о столь чистом пространственном перемещении, как в предыдущей статье; возможно, напротив, что пространственного перемещения как раз не случилось в то время, когда оно должно было случиться. Зато явно случилось неправомерное перемещение от законного владельца к незаконному обладателю. Если законный владелец должен был смениться, а на самом деле смены не произошло, прежний законный владелец немедленно становился незаконным обладателем.

Сопровождалась ли эта перемена чисто пространственным смещением либо нет — это никого не интересовало. Смещение происходило в пространстве юридических норм, законов, правил службы. В этом пространстве неподвижным было то, что движется строго закономерным, правильным, установленным образом. Это была система координат. Именно относительно данной системы велся отсчет; то, что оказывалось в ней подвижным, пусть оно и оставалось неподвижным относительно амбара, замка в двери или межи в поле, — вываливалось из неподвижного законопослушного мира за его края, в неупорядоченный антисоциальный хаос. Причем казенное здесь не пользовалось никаким приоритетом относительно частного; незаконное попадание в казну было ничуть не менее и ничуть не более криминальным, чем незаконное выпадение из казны.

Всякий раз, когда выносился приговор по принадлежности спорного общественного или частного имущества, если его полагалось отдать в казну (жу гуань 入官), а отдали в частные руки (жу сы 入私), или полагалось отдать в частные руки, а отдали в казну, или полагалось отдать А, а отдали Б, или полагалось отдать в частные руки, а отдали [в ведение] общественного здания (жу гунсе 入公廨), соответственно каждому данному случаю рассчитывается стоимость того, что не полагалось отдавать, но было отдано, и наказание определяется за незаконное присвоение (цзо цзан лунь 坐贓論) (Тан люй. Ст. 215. Уголовные..., 2001, с. 232–233).

Понятно, что виновниками такого беззакония могли быть прежде всего и главным образом государственные служащие. Никакая корысть не двигала ими, ничто не присваивалось ими в процессе осуществления ими своих обязанностей. Однако в процессе осуществления ими этих самых обязанностей кто-то получил то, что ему не полагалось получить, а кто-то не получил того, что ему получить полагалось. В упорядоченной круговерти подчиненных государственным законам материальных объектов произошел сбой. И наказание виновному в этом сбое государственному служащему определялось согласно стоимости выбившегося из строя предмета. Так, будто данный чиновник в процессе осуществления своих служебных обязанностей положил выпавший из закономерного движения предмет себе в карман.

2

Еще более специфическая коллизия могла возникнуть уже внутри вышеприведенной или, говоря строже, ей подобной. Танскими законами были предусмотрены разнообразные ситуации, при которых из казны могли выдаваться на время какие-то предметы — например, ритуальные принадлежности на случай осуществления жертвоприношений, транспортные средства на случай женитьбы чиновника, раздача орудий труда мобилизованным на общественные работы и пр. Передача могла быть вполне правомерной: передали кому надо и тогда, когда надо, — да вот беда: глаз подвел, рука подвела.

...Когда при выдаче или получении казенных вещей есть нарушения в предоставлении или приеме, рассчитывается стоимость недостатка или излишка, и [согласно ей] наказание определяется за незаконное присвоение (цзо цзан лунь 坐贓論). Нарушения — имеется в виду, что приняли полностью, а выдали неполностью, или же надлежало выдать старое, а выдали новое, либо полагалось принять высококачественные вещи, а приняли низкокачественные вещи, и [ситуации] такого рода... Выдавать и [получать] вносимое следует вровень. Если приняли полностью, а выдали неполностью, значит, появился излишек. А если надлежало выдать старое, а выдали новое, либо полагалось принять высококачественные вещи, а приняли низкокачественные вещи, в таких [ситуациях] возникает недостаток. Следует рассчитать стоимость недостатка либо излишка. Закон предусматривает [согласно ей] наказание за незаконное присвоение... В тех же случаях, когда приняли легковесно, а выдали полностью, или когда полагалось выдать новое, а выдали старое, либо полагалось принять высококачественные вещи, а приняли вещи среднего качества, наказывают так же... (Тан люй. Ст. 222. Уголовные..., 2001, с. 237–328).

Тут речь идет уже не просто о неверном перемещении — но о верном перемещении не в том объеме или, что еще интереснее, не того качества. Закон заботился даже о таких тонкостях, что в определенных ситуациях надо было «выдавать новое», а в определенных — «выдавать старое». Насколько такого рода скрупулезные предписания могли быть выполнены реально — вопрос отдельный, но, во всяком случае, даже разница в качестве вещей, которые в случаях, означенных правилами службы, надлежало раздавать населению или отдельным персонам, а потом забирать у них обратно, даже такая разница должна была быть учтена, замечена, выражена в единицах стоимости. И тогда чиновник, виновный в неправильности при выдаче или приеме, согласно этой стоимости квалифицировался как присвоивший ее себе в процессе исполнения своих служебных дел. Причем, хотя в определении незаконного присвоения специально указаны исключительно неполномочные чиновники, в данной ситуации под нормы незаконного присвоения попадали и полномочные.

И уж разумеется, те же правила действовали, когда адресат всего перемещения материальных ценностей и впрямь был некорректен — как, например, в рассмотренном выше случае неверной передачи спорного имущества. Если вещь была выдана тогда, когда ее не следовало выдавать, или не выдана, когда ее выдать следовало, — понятно, что виновный чиновник присвоил... Нет, вещь-то он как раз не присвоил. Но вещь — пустяк по сравнению с куда более важными, принципиально более важными материями. Чиновник присвоил себе право перемещения — никоим образом ему не принадлежащее, принадлежащее только закону и порядку бытия.

3

Несколько более сложный случай чистого перемещения сформулирован законом о так называемом растраниживании, разбазаривании, расточении государственных средств. И владелец перемещаемого имущества в процессе перемещения тут не менялся, и направление перемещения было надлежащим, и цели его — правильными, обозначенными законно и своевременно оформленными заявками и приказами. Невязка была лишь одной — количественной.

Всякий раз, когда были расточены (фансань 殫散) казенные вещи, наказание определяется за незаконное присвоение (цзо цзан лунь 坐贓論). Имеется в виду выдача с излишком казенных вещей для использования, либо для сделок на рынке,

или же для поднесения [в ситуациях] такого рода, как жертвоприношения и пиры... Допустим, имело место строительство дома или поднесение для жертвоприношения или пира, но [материалы были] выделены с излишком. Соответственно каждому данному случаю рассчитывается стоимость излишка, и [согласно ей] наказание определяется за незаконное присвоение (Тан люй. Ст. 216. Уголовные..., 2001, с. 233).

Учет и контроль — это альфа и омега государственного хозяйства. Дотошная разрядка материалов, потребных для строительства, жертвоприношения, пира и прочих важнейших дел, была необходима постоянно — слишком много такого рода операций висело на шее государства, и хватать ресурсов должно было на все. Танским плановикам, судя по этой цитате, надлежало неукоснительно руководствоваться формулой, согласно которой экономика должна быть экономной.

В процессе неправильного осуществления кем-то из них своих прямых обязанностей некая толика материальных ресурсов, отнюдь не будучи ни расхищенной, ни переданной не по адресу, ни преднамеренно уничтоженной либо испорченной, просто перемещалась в небытие. Если для данного строительства было потребно, скажем, пятьдесят бревен, а использовано было пятьдесят два — значит, два бревна все равно что сгорели. Виновный чиновник в процессе осуществления им своих непосредственных обязанностей нанес государству ущерб в размере стоимости этих двух бревен — и получал наказание, как если бы присвоил эти бревна себе в процессе ведения им своих служебных дел.

4

Вообще говоря, все огрехи, допущенные государственными служащими при проведении каких-то производственных, хозяйственных, административных акций, если приводили к сбоям в области финансирования или снабжения, в равной степени влекли за собой наказание именно как за незаконное присвоение, которое как бы совершил тот, из-за кого возник перерасход, недоучет и пр. Определение «тот, кто не являлся полномочным или непосредственно ответственным чиновником, получил имущество по какому-либо делу» оказалось универсально применимым для всякого казенного дела, в ходе которого в силу ошибки распределения финансов или ресурсов кто-то получил то, чего не должен был получить, или не получил того, что должен был получить.

Трудно поверить, насколько масштабной и постоянной была полторы тысячи лет назад производственная активность тогдашней танской администрации. Это был труд, труд и еще раз труд — в том числе труд не только управленцев, но и, понятно, тех, кем они управляли. Рекрутирование на общественные работы не было ни рабством, ни барщиной, ни даже сумеречно-ритуальной деятельностью наподобие строительства египетских пирамид; Поднебесной позарез нужны были дамбы, каналы, заставы, заборы, парки и сады, мастерские, транспортные средства... Организовать эту кропотливую, но каждодневную и жизненно необходимую активность было нелегким и весьма непростым делом.

Для починки внешних и внутренних городских стен или постройки дамб и защитных сооружений мобилизуется человеческий труд (жэнь гун 人功). Когда необходимо [что-либо] построить, согласно общеобязательным установлениям о строительстве и ремонте, рассчитывают [необходимое] количество человеческого труда (цзи жэнь гун дошао 計人功多少) и сообщают в Правительствующий надзор (шанишушэн 尚書省). Дождавшись ответа с решением, начинают в

соответствии с ним собирать отработывающих трудовую повинность для осуществления работ... Всякий раз, когда, если необходима была мобилизация для строительных работ и полагалось сообщить наверх, не сообщили наверх, либо полагалось дожидаться ответа с решением, не дождались ответа с решением, соответственно каждому данному случаю рассчитывается стоимость труда (юн 庸) и [согласно ей] наказание определяется за незаконное присвоение (цзо цзан лунь 坐贓論) с уменьшением на 1 степень... Наказание определяется из половины стоимости труда (юн бэй лунь 庸倍論). [Увеличение] наказания ограничивается 2,5 годами каторги (Тан луй. Ст. 240. Уголовные..., 2001, с. 273–274).

Иероглифом юн (庸) обозначались и стоимость использования труда, и откупной налог — налог тканью, который тяглым простолюдинам разрешалось при определенных условиях вносить в качестве откупа от регулярной трудовой повинности (совершеннолетние тяглые мужчины нормально обязаны были государству двадцатью днями работы в год). Юн составлял в день 3 чи шелка, или 3 чи 7 цуней 5 фэней конопляного холста (Ниида Нобору, 1964, с. 668).

Таким образом, труд мобилизованных на общественные работы тяглых, даже при условии, что он был реально необходим, осуществлялся в общественных интересах и был организован официальными органами власти на местах, мог быть квалифицирован как некоторым образом присвоенный себе тем местным чиновником, который инициировал проведение работ. Это происходило при одном-единственном условии — при отсутствии рапорта с запросом наверх и получения сверху ответа с разрешением (вероятно, в ответе утверждалась и смета работ). Наказание тому, кто сконцентрировал рабочую силу и осуществил то или иное строительство и ремонт без санкции или хотя бы уведомления вышестоящих инстанций, должен был быть наказан по шкале незаконных присвоений (пусть и с уменьшением на 1 степень), исходя из стоимости труда, который затратили на это строительство или этот ремонт трудообязанные.

Правда, для определения тяжести наказания в шкалу следовало подставлять только половину суммарной стоимости коллективного труда — но потому лишь, что закон об имущественных преступлениях предусматривал: при многократных хищениях или хищениях, совершенных у многих, суммарная стоимость похищенного должна была быть уменьшена вполтину (Тан луй. Ст. 282. Уголовные..., 2005, с. 94), а уж потом из этой половины надлежало рассчитывать наказание. Ясно, что в подобных ситуациях администрация присваивала труд «многих» и «многократно» — одному или двум-трем работникам, да еще, скажем, в течение одного лишь рабочего дня нечего было делать на строительстве казенных объектов. Стоимость одного и того же труда, затраченного для общей пользы и местных нужд, ничем не обогатившего чиновника, который инициировал работы, могла рассматриваться и как осуществленное в процессе добросовестного исполнения данным чиновником своей службы финансирование нужного дела, и как совершенное им присвоение — всего лишь в зависимости от того, было ли данное мероприятие согласовано с высшими инстанциями или нет.

5

Мобилизован мог быть труд тяглых и иначе — хотя и в интересах государства, но противозаконным образом. Тут уж криминал был не в том, что не сообщили наверх по всей форме план работ или не дождались его утверждения — но в том, что данные работы вовсе не надо было проводить.

Это положение разъясняется в Кодексе не вполне отчетливо — надо думать, тут речь шла о понятных всем танским управленцам вещах, и им хватало лишь намека на то, что имеется в виду; нам намека не хватает.

Противозаконно была осуществлена мобилизация для строительных работ — имеется в виду, что привлекли к работам по общественным делам, которые не разрешены законами и общеобязательными установлениями... В законах и общеобязательных установлениях [соответствующих] текстов нет. Если даже они и есть, но мобилизация для строительных работ была осуществлена не вовремя... Например, был построен искусственный водоем, беседка [на нем] или постоянный двор (Тан люй. Ст. 241. Уголовные..., 2001, с. 276).

Речь здесь идет в первую очередь об использовании тяглых не в срок, с отрывом от сельскохозяйственных работ в страду. А возможно, и о растрате их труда, грубо говоря, на ерунду — то ли увеселительную эстетику, с которой можно было бы и подождать, то ли и вовсе на заведение, в котором нет необходимости, но которое зато способно приносить местной администрации неучтенную прибыль.

Локальность, незначительность произведенных работ косвенно играла тут роль смягчающего фактора. В Кодексе применительно к этим работам даже применен термин *цуйши 驅使* — «обслуживание», «суета на побегушках», а не уважительное *гун 功* — «труд». Если затеянная местной администрацией суматоха оказывалась совсем уж мало обременительна, то спросу за нее, похоже, не было. Только если незаконно предпринятые работы переваливали за определенный стоимостной предел, в ход шла все та же шкала незаконных присвоений.

При использовании для [подобного] обслуживания [человеческого труда] на 10 [дневных] стоимостей найма (юн 庸) и более наказание определяется за незаконное присвоение (цзо цзан лунь 坐贓論). Поскольку это делается в соответствии со стоимостью найма многих людей, также необходимо суммировать и рассчитывать из половины (Тан люй. Ст. 241. Уголовные..., 2001, с. 276).

Судя по одинаковости методики определения наказаний, приходится констатировать, что законные работы, весь криминал которых состоял в том, что о них не было вовремя доложено наверх по форме (а то и было доложено, но просто ответа с утверждением местные чиновники не дождались), ставились танским правом на одну доску с работами, которые вовсе не надо было проводить и которые были предприняты местной администрацией просто потому, что ей так захотелось. Более того, если эти вторые оказались настолько незначительны, что не составили десяти, говоря по-нашему, человекоднев, они вообще выпадали за рамки внимания уголовного права — тогда как относительно первых о такой поблажке ничего не сказано. Правда, скорее всего, подобное умолчание объясняется лишь тем, что любые сколько-нибудь существенные работы наверняка заведомо требовали существенно больше десяти человекоднев.

Разбазаренный на прихоти местного начальства труд тяглых, с одной стороны, и, с другой — их общественно необходимый труд, который всего-то не был надлежащим образом санкционирован и утвержден сверху, получается, равным образом считался присвоенным затеявшим стройку или ремонт местным администратором. В обоих случаях он нес ответственность, как если бы, «не являясь полномочным или непосредственно ответственным чиновником, получил имущество по какому-либо делу». Хотя на самом-то деле лично он ни в том, ни в другом случае ничего не получил.

Трудообязанные мастера занимались в ту пору и менее масштабными работами, нежели созидание озер, повороты рек, ремонт дамб и пр. Из их рук выходили бесчисленные вещи для непосредственного использования, в первую очередь в казенных учреждениях, на работах, да и в войсках. Слово «работа» специально разъясняется:

Работа (гунцзо 工作) — имеется в виду производство (цзаоцзо 造作) в казенных учреждениях (цзай гуаньсы 在官司) (Тан люй. Ст. 242. Уголовные..., 2001, с. 277).

Но люди есть люди, и даже работа в казенных учреждениях и для казенных надобностей, увы, не могла быть полностью гарантирована от халтуры.

Всякий раз, когда работа была сделана не по правилам (бу жу фа 不如法), наказание — 40 ударов легкими палками. Если [сделанное] непригодно для использования (бу жэнь юн 不任用) или же его пришлось дodelывать заново (ин гэн цзо 應更作), производится совокупный подсчет (бинцзи 併計) рассматриваемой как присвоение стоимости непригодного (со бу жэнь цзан 所不任贓) и стоимости труда (юн 庸), и наказание определяется за незаконное присвоение (цзо цзан лунь 坐贓論) с уменьшением на 1 степень (Тан люй. Ст. 242. Уголовные..., 2001, с. 277).

То есть дотошные танские юристы предусматривали в данном случае наказание по совокупной стоимости израсходованного на непригодное изделие сырья и стоимости труда, пошедшего на изготовление этого непригодного изделия. Правда, потом эта сумма, как обычно полагалось делать при суммировании, должна была быть ополовинена. С учетом же того, что наказание надлежало определять по шкале незаконных присвоений с уменьшением на 1 степень, увеличение наказания ограничивалось 2,5 годами каторги при стоимости в 50 *ли* и более.

Снова мы видим «присвоение», которое на самом деле никто не присвоил.

Перемещение стоимости присвоения производилось в пустоту, стоимость просто исчезала, похищалась нерадивым мастером из мира, и в соответствии с величиной этого превращения чего-то в ничто, перемещения отсюда в никуда надлежало определять наказание.

Если сделанным, хотя оно и было изготовлено не по правилам, все-таки можно было пользоваться, наказание определялось не по стоимости, а по факту некондиции:

Если [изготовители] самоуправно отклонились от предусмотренных внутриведомственными установлениями (ши 式) образцов — значит, [сделали] не по правилам. Наказание — 40 ударов легкими палками (Тан люй. Ст. 242. Уголовные..., 2001, с. 277).

Если же изготовленная вещь предназначалась не просто для казенного использования, но для поднесения в личное пользование императору, такая разница оценивалась правом ни больше ни меньше как в 2 степени суровости.

*Если делалось [что-либо] для поднесения в личное пользование [императору], наказание увеличивается на 2 степени... Если [подносимое было сделано] не по правилам, наказание — 60 ударов тяжелыми палками. Если оно непригодно к использованию или же его пришлось дodelывать заново, наказание определяется за незаконное присвоение с увеличением на 1 степень. [Увеличение] наказания ограничивается ссылкой на 2000 *ли* (Тан люй. Ст. 242. Уголовные..., 2001, с. 277).*

И наконец — самое интересное. В данном случае первоначальным преступником, повинным в «присвоении», никак не мог быть государственный администратор. Чиновник не делал, чиновник руководил. Закон специально отмечает, что исходным преступником был все-таки тот, кто делал. Именно по его вине материалы и труд переместились в небытие. Именно он и должен был отвечать по статье о незаконном присвоении, пусть и с уменьшением на 1 степень в регулярных ситуациях или, наоборот, с увеличением на 1 степень, если получателем продукта был владыка людей.

Из мастеров соответственно каждому данному случаю наказывается тот, из-за кого [данное преступление] произошло. Надзирающим ответственным чиновникам (цзяньдан гуаньсы 監當官司)... наказание уменьшается на 3 степени. Имеются в виду те, кто лично надзирал за производством. Если [что-либо] было сделано не по правилам, наказание уменьшается на 3 степени относительно полагающегося мастерам, до 10 ударов легкими палками. Если [сделанное] непригодно для использования или же его пришлось доделывать заново, наказание за незаконное присвоение (цзо цзан лунь 坐贓論) уменьшается на 4 степени. [Увеличение] наказания ограничивается 1 годом каторги. Если делалось [что-либо] для поднесения в личное пользование [императору], [увеличение] наказания ограничивается 2 годами каторги (Тан люй. Ст. 242. Уголовные..., 2001, с. 278).

Даже в этих ситуациях чиновнику было не ускользнуть от наказания, определяемого с применением именно шкалы незаконных присвоений. Поскольку он, надзирая за работой мастеров, нес косвенную ответственность за растрату и перерасход, в глазах закона он оставался относительно этих растраты и перерасхода чем-то вроде сообщника. Его недосмотр способствовал тому, что у страны были украдены сырье и труд — а то, что эта кража никого не обогатила, было совершенно не важно. Есть утрата — значит, был какой-то похититель.

7

Сырье и материалы для разнообразных производственных операций следовало откуда-то взять. Они не сами собой оказывались в мастерских и не сами собой возникали на привозивших их к мастерским транспортах.

...На работах, осуществляемых привлеченными по казенной трудовой повинности, выбирали зелья, собирали материалы или [осуществляли работы] такого рода, но [отобранное или собранное оказалось] непригодно для использования. Если оно [оказалось] полностью непригодно для использования, необходимо рассчитать всю стоимость [впустую затраченного] труда (цюань юн 全庸). Если оно [оказалось] частично непригодно для использования, соответственно стоимости впустую затраченного труда (чжунь ци цянью юн 準其欠庸) производятся присовокупление и ополовинивание (бинбэй 併倍). Наказание определяется за незаконное присвоение (цзо цзан лунь 坐贓論) с уменьшением на 1 степень (Тан люй. Ст. 244. Уголовные..., 2001, с. 282).

В тексте ничего не сказано о том, кто именно подлежал указанным наказаниям — сами изготовители или те, кто организовывал заготовку. Для танских чиновников это, конечно, было понятно без слов. Думается, что и нам не стоит особенно сомневаться — статья посвящена просчетам управления. Кроме того, раз уж речь зашла о присовокуплении и ополовинивании, то явно имеются в виду не безропотные собиратели по отдельности, а контролировавшие работу коллективов управленцы. Ведь только при вычислении их ответственности было что суммировать (доли некачественного

сырья в осуществленных каждым из многих работников заготовках). И делить затем эту сумму пополам нужно было, несомненно, в соответствии с законом об ополовинивании суммарных стоимостей многократных хищений или хищений у многих.

Ровно в той степени, в какой происходивший под контролем государственного служащего труд оказался пустой тратой человеческого времени и человеческих усилий, надзирающий чиновник оказывался расхитителем этого труда и отвечал перед страной согласно его стоимости по шкале незаконных присвоений. Пусть и с уменьшением на 1 степень.

Подытоживая, можно вкратце сказать следующее.

Незаконное присвоение, которое в самом же Кодексе было определено как «присвоение неполномочным чиновником имущества в связи с исполнением своих служебных дел», реально оказалось в танском праве куда более широко применяемым юридическим механизмом.

Во-первых, статья о незаконном присвоении могла применяться и к простолюдинам, коль скоро они оказывались вовлечены в ту или иную жизненную коллизию, где от них требовалось четко соответствующее этой коллизии исполнение требований закона. Можно сказать, что на этот момент любой простолюдин становился кем-то вроде государственного служащего — и, следовательно, сама государственная служба может быть понята как постоянное, непреходящее исполнение служащим государственных законов.

И, во-вторых, это присвоение кардинально отличалось от остальных (грабеж, кража, взятка) тем, что на самом деле совсем не обязательно подразумевало реальное обогащение совершившего его человека, прежде всего чиновника. Даже напротив, судя по конкретным преступлениям, которые по танским законам следовало наказывать с применением норм незаконного присвоения, большинство незаконных присвоений были связаны с тем, что некие стоимости, в том числе стоимости труда, всего лишь перемещались неправомерным или даже просто несанкционированным свыше образом. Наказание за незаконное присвоение грозило чиновникам, ни сном ни духом не собиравшимся ничего брать себе и действительно ничего не получившим. Эти люди были реально повинны лишь в том, что какие-то предметы или имеющие стоимостное выражение действия утратили при своем перемещении легитимность. Все, что было затрачено впустую, все, что было передано не тому, кому следовало, или оставлено тому, кому не следовало, считалось в каком-то смысле похищенным данным чиновником из упорядоченного законами общества. И согласно букве закона, он нес при этом ответственность такую же, как если бы то, что оказалось незаконно перемещено, взял себе.

Тщательный анализ понятия «незаконное присвоение» помогает лучше ощутить и понять те представления, которые лежали в ту пору в основе понятия «государственной службы». И в особенности в основе понятия «материальная ответственность» чиновника за вверенные ему объекты, ценности и трудовые процессы.

Список сокращений

- Тан луй — Тан луй шу и 唐律疏議 (Уголовные установления Тан с разъяснениями) // Цуншу цзичэн (Библиотека-серия). Т. 775–780. Шанхай, 1936–1939.
- Уголовные..., 1999 — Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан луй шу и) / Введ., пер. с кит. яз. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 1–8. СПб., 1999.
- Уголовные..., 2001 — Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан луй шу и) / Введ., пер. с кит. яз. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 9–16. СПб., 2001.

- Уголовные..., 2005 — Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Введ., пер. с кит. яз. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 17–25. СПб., 2005.
- Уголовные..., 2008 — Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Введ., пер. с кит. яз. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 26–30. СПб., 2008.

Список литературы

- Ниидэ Нобору*. То рё сю и (Собрание сохранившихся общеобязательных установлений Тан). Токио, 1964.
- Тан люй шу и (Уголовные установления Тан с разъяснениями) // Цуншу цзичэн (Библиотека-серия). Т. 775–780. Шанхай, 1936–1939.
- Рыбаков В.М.* Танская бюрократия. Ч. 1. Генезис и структура. СПб., 2009.
- Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Введ., пер. с кит. яз. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 1–8. СПб., 1999.
- Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Введ., пер. с кит. яз. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 9–16. СПб., 2001.
- Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Введ., пер. с кит. яз. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 17–25. СПб., 2005.
- Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Введ., пер. с кит. яз. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 26–30. СПб., 2008.

Summary

V.M. Rybakov

“Misappropriation” in T’ang Dynasty Criminal Law

The traditional Chinese criminal law numbered six kinds of crimes against property. On the basis of the T’ang dynasty criminal code *T’ang lü shu yi*, this article describes the sixth of them — the so-called “misappropriation”, or “illicit goods obtained through malfeasance”. The definition of this crime stipulates that, under the norms of “misappropriation”, officials of lower ranks who received from other persons any property in connection with management of their service should be punished. But in fact this concept was interpreted by the T’ang legislators much more loosely. Firstly, norms of misappropriation could be applied to non-ranked commoners, whenever they were expected to strictly comply with a specific law relevant to this or that situation. Secondly, misappropriation was generally perceived not as wrongful obtaining of some goods, but rather as wrongful moving of these goods. Therefore the person, who was thereby enriched could appear as not guilty. But the one whose activities caused the reallocating of values, became the one who bore the responsibility for “misappropriation”. For the empire claiming total control of social motion, not criminal appropriation of property was intolerable, but criminal appropriation of the right to move this property.

С.Л. Бурмистров

Даттатрея и его место в индуистской мифологии

Даттатрея — синкретическое божество (предположительно — реальное историческое лицо, впоследствии обожествленное), считающееся воплощением Вишну. Тем не менее его образ совмещает в себе черты Вишну и Шивы и несет следы влияния тантрических индуистских культов. Философские аспекты учения, связанного с именем Даттатреи, представляют собой синтез *санкхьи*, *йоги* и *двайта-веданты*. В одном из гимнов это божество понимается как «Атман Брахмы, Вишну и Шивы» и само создает иллюзорную Вселенную, чтобы вечные души, наделенные способностью к деятельности, могли ее полностью реализовать.

Ключевые слова: Даттатрея, маханубхавы, индуистский тантризм, *двайта-веданта*, Трипура.

Культ Даттатреи (Dattātreya) до сих пор остается практически не изученным отечественной наукой. В российском востоковедении нет трудов, в которых бы анализировалась эта фигура, находящаяся в индийской мифологии, как правило, на втором плане (хотя даже это утверждение нельзя принимать без серьезных поправок), но занимающая тем не менее важное место в региональной культуре такого крупного и важного индийского штата, как Махараштра. В Пуне, например, изображения этого божества можно видеть везде, и там Даттатрея едва ли не более популярен, чем Ганеша, поклонение которому распространено во всех областях и во всех социальных стратах Индии — от брахманов до неприкасаемых (Rigopoulos, 1998, p. 235). При этом в Махарастре поклонение ему вполне сочетается с поклонением Витхобе (Viṭhobā), одному из важнейших богов этого региона. Известен, например, храм Витхобы в Пандхарпуре (Paṇḍharpūr), где паломники совершают поклонение наряду с самим этим божеством также Ганapati (Gaṇapati, т.е. Ганеше), *вахане* Вишну — птице Гаруде (Garuḍa) и царю обезьян Хануману (Hanumān) (Shima, 1988, p. 190). Даттатрея, как это ни парадоксально, до известной степени почитается даже местными мусульманами — благодаря религиозному движению, основанному Сатья Саи Бабой и заимствовавшему некоторые детали своей идеологии из ислама, что в глазах местных мусульман в какой-то мере уравнило Даттатрею с почитаемыми мусульманскими святыми (White, 1974, p. 310–311). Гимны этому богу писал, в частности, такой ярчайший представитель индийской философской мысли, как Шанкара; в Индийском фонде ИВР РАН хранится несколько рукописей, содержащих гимны Даттатрее, и авторство их в колофонах приписывается Шанкаре. Почитание этого божества не является специфичным для какой-либо социальной страты или национальной группы Махараштры. Как будет показано далее, это в определенной степени связано и с происхождением Даттатреи, культ которого восходит к религиозным практикам тантрических сект.

В пуранической литературе, в особенности в «Маркандея-пуране», Даттатрея описывается как бог, воплотившийся в этом мире в облике йогина, представителя одной из тантрических школ, и дающий наставления о йоге своему ученику Аларке (Rigopoulos, 1998, p. xiii). Это божество, чьи учение и культ имеют множество черт как ортодоксально-брахманистских, так и неортодоксальных, сближающих адептов этого культа, возможно, с представителями шиваитских или шактистских религиозных школ. Самые разные пураны — «Брахма-пурана», «Бхагавата-пурана», «Гаруда-пурана» — описывают Даттатрея как наставника *аштанга-йоги* и даже того, что в этих текстах названо *ānvīkṣikī* (исследование, систематическое размышление; примерный эквивалент этому термину в европейской культуре — «философия») (Ibid., p. 33). Пураны (если свести воедино содержащиеся в них данные об этой мифологической фигуре) говорят, что Даттатрея был одним из воплощений Вишну, который вместе с двумя другими лицами Тримурти — Брахмой и Шивой решил появиться на свет в семье *риши* Атри и его супруги по имени Анасуя (Anasuya). Этот *риши* был известен тем, что однажды, когда демон солнечного затмения Сварбхану похитил солнце и демоны начали одолевать богов, те, увидев Атри, совершающего аскезу, попросили его стать для них солнцем и луной, и Атри силой своей аскезы сотворил свет, чтобы дать богам возможность победить демонов (Ibid., p. 3–4). Это, видимо, и подтолкнуло богов к решению воплотиться в сыновьях Атри — Соме (в него воплотился Брахма), Даттатрее (Вишну) и Дурвасасе (Шива); есть и другой вариант, согласно коему Брахма родился как сын Анасуи по имени Чандра («Луна»), Шива — как Дхруваса и Нараяна — как Даттатрея (Tripura Rahasya, 2006, p. xvii). Само имя Dattātreya, согласно наиболее доказанной из различных версий его происхождения, означает «усыновленный Атри»: datta «дарованный» — это один из типов отношений ребенка к родителям — принятый в семью (Rigopoulos, 1998, p. 27–28).

В этом мифологическом образе обращает на себя внимание очень нечеткая граница между Даттатреей как богом и как человеком — йогиним, наставником в тантрических религиозных практиках. Существует миф о том, как Даттатрея уничтожил полчище демонов: однажды он пребывал с Лакшми в своем дворце, когда демоны напали на богов и начали одолевать их. Тогда боги обратились к Даттатрее за помощью, и тот испепелил демонов силой своего взгляда (Ibid., p. 30). Здесь эта фигура предстает перед нами именно как божество, а не как йогин. В то же время в пуранах, как было сказано выше, Даттатрея — это учитель *йоги* и логики (*sutarka-vidya*, что А. Ригопулос переводит как «the knowledge of good reasoning»; Rigopoulos, 1998, p. 33), причем в одном из текстов даже прямо указывается, к какой философской традиции принадлежал этот наставник — к *санкхье* (Ibid.).

Один этот факт свидетельствует о многом. Алара Калама, один из учителей Будды и первый представитель *санкхьи*, обитал, насколько позволяют судить об этом источники, в том регионе Индии, который в те времена был очень слабо арианизирован, — в горах Виндхья. В сочетании с недвусмысленным осуждением ведийской обрядности Аларой Каламой и жертвоприношений животных легендарным основателем *санкхьи* Капилой это указывает на изначально небрахманский характер этой религиозно-философской системы (Шохин, 2004, с. 180). Самая заметная черта философии *санкхьи* — это, конечно, строгий и последовательный дуализм: существуют только первоматерия (*prakṛti* или *pradhāna*) и чистый дух (*puṇḍra*, реже *ātman*), противопоставленные друг другу как объект (*kṣetra*, букв. «поле») и субъект (*kṣetrājñā*, букв. «познающий поле») (Там же, с. 182). Всего в классической *санкхье* насчитывается 25 начал (включая *prakṛti* и *puṇḍra*), и все сущее во Вселенной существует лишь как по-

рождения prakṛti, с которой не соединен никакими причинно-следственными связями только riṅuṣa. При этом riṅuṣa нельзя отождествлять с нашим эмпирическим сознанием или какими-либо его компонентами — они все, равно как и все познаваемые нами объекты, суть порождения prakṛti. Эволюция Вселенной начинается с контакта (saṃyoga) prakṛti и riṅuṣa, благодаря коему первая подвергается влиянию второго и, образно говоря, приходит в движение подобно тому, как тело приходит в движение под воздействием мысли; в текстах *санкхьи* взаимоотношения этих двух фундаментальных начал иллюстрируются образом слепого и хромого, которые могут попасть туда, куда им обоим нужно, только совместными усилиями: слепой берет хромого на плечи и идет туда, куда последний ему указывает. Точно так же и слепая, не обладающая сознанием prakṛti может что-то породить только в контакте с мыслящим, но неактивным riṅuṣa (Чаттерджи, Датта, 1994, с. 257–258). Вселенную *санкхьи* можно сравнить с театром: riṅuṣa — зритель, prakṛti разыгрывает перед ним сложный спектакль, и riṅuṣa по причине неведения принимает это представление за реальность, не осознавая, что не только предметы внешнего мира, но и его собственные желания и эмоции всего лишь порождения этой первоматерии. Неведение (ajñāna) — это неумение различать истинное я от не-я, и необходимо преодолеть его, чтобы обрести освобождение (kaivalya), понимаемое как осознание своего я как отличного не только от тела, но и от индивидуальной психики. «Когда осуществляется такое понимание я, оно перестает подвергаться превратностям тела и ума и спокойно существует в самом себе как беспристрастный свидетель физических и психических изменений. Подобно тому как танцовщица после выступления перед зрителями прекращает танцевать, так и *пракрити* перестает действовать и развивать мир после проявления своей природы в я» (Там же, с. 273). Ишваракришна в базовом для этой философской системы тексте «Санкхья-карика» пишет: «Благодаря этому Пуруша, как зритель, удобно устроенный (спокойный и устроенный), созерцает Пракрити — устранившуюся от порождения, в силу того [что выполнены ее] задачи, и от семи форм... Сидящий в зале („Я ее видел“) — так равнодушен один, „Меня обнаружили“ — так прекращает [деятельность] другая. Даже при наличии между ними контакта нет стимула для миросозидания» (Лунный свет санкхьи, 1996, с. 236, 237).

С учетом этого можно предполагать, что Даттатрея — это божество, которое воплощает в себе истинное знание о мире в соответствии с представлениями *санкхьи* и способствует обретению адептом освобождения от пут prakṛti. Важно подчеркнуть здесь, что *санкхья* — система, строго говоря, атеистическая, в ее картине мира нет места богу-творцу в какой бы то ни было форме и Вселенная возникает исключительно как результат естественного контакта riṅuṣa и первоматерии. В доказательство несуществования бога последователи *санкхьи* приводят ряд аргументов. Во-первых, бог по определению неизменен, а то, что неизменно, не может быть движущей причиной чего-либо, в том числе, естественно, мира. Во-вторых, бог не может проявлять активность, ибо она неотделима от изменчивости; но если причиной активности prakṛti является бог, то и он сам активен, а активность он может проявлять, только если испытывает в чем-то недостаток, что для всесовершенного божества тоже, очевидно, невозможно. В-третьих, наконец, «вера в бога несовместима с признанием особой реальности и бессмертия индивидуальных душ. Если сказать, что они представляют собой части бога, то эти души должны были бы обладать некоторым божественным могуществом, что, однако, совершенно исключено. Если же они созданы богом, то они должны быть подвержены разрушению. Из всего этого следует, что бог не существует и что материя (*пракрити*) есть достаточное основание для бытия мира объектов» (Чаттерджи, Датта, 1994, с. 274–275).

Не менее тесны связи Даттатреи с другой религиозно-философской системой древней Индии, близкой *санкхье*, — *йогой*. Наставления о практике *йоги*, которые он, воплотившись в человеческом облике, дает ученику, тождественны тем, что даны в «Йога-сутрах» Патанджали (Rigoroulos, 1998, p. 60). Вьяса в комментарии на этот текст говорит об освобождении: «Подобно тому как зерна риса, покрытые шелухой, [или] семена, не обожженные огнем, способны прорасти, но не [тогда], когда они обмолочены или прокалены на огне, так и скрытая потенция кармы становится способной приносить плод, [лишь] когда она окутана аффектами, но не тогда, когда аффекты устранены или когда их семена прокалены огнем истинного знания» (Классическая йога, 1992, с. 119). В человеке, иными словами, всегда присутствуют некие «формирующие факторы», которые, реализуясь, создают *сансару*, и задача адепта — устранить аффекты, чтобы ничто более не могло сформировать сансарическое бытие. Сходные идеи развивались в то же время и буддистами. В соответствии с буддийским учением, «в процессе осознания индивидуального опыта происходит накопление „различающего знания“ (*виджняна*), сопряженного с притоком аффективности. Поэтому разум с неизбежностью несвободен от аффектов, пребывающих, однако, в скрытой форме (*биджа*, букв. „семена“). Хинаянская традиция утверждала необходимость устранения аффектов как в их „взрывном“, открытом проявлении, так и в их потенциальности» (Рудой, 1994, с. 64). Различие между буддистами и представителями *йоги* состояло, однако, в том, что в системе Патанджали одно из центральных положений — это признание единства сознания, тогда как для буддистов оно было дискретным (Островская, Рудой, 1992, с. 25). В *йоге saṃskāra* («формирующие факторы») и соответствующая им деятельность обуславливают друг друга, и задача адепта — прервать этот порочный круг, создающий круговращение *сансары* (Классическая йога, 1992, с. 88). «Именно бесстрастие есть высшая цель истинного знания, и абсолютная обособленность связана с ним нераздельным образом» (Там же, с. 93).

Как и в других религиозно-философских системах древней Индии, целью психотехнических практик в *йоге* было освобождение из пут *сансары*, и причиной его считалось неведение (*avidyā, ajñāna*). Суть же неведения: принятие истинного нашего я за то, что им не является, — богатство, социальный статус, состояния или особенности тела и даже состояния психики. «Принятие Атмана, то есть „я“, за то, что не есть „я“, будь то внешние средства — одушевленные или неодушевленные, или тело как опора чувственного опыта, или рассудок как инструмент Пуруши, — [все это] есть [ошибочное] принятие за „я“ того, что есть „не-я“, [то есть не-атман]» (Там же, с. 115). Это разъединение *puṇya* и *prakṛti* и будет, согласно *йоге*, состоянием освобождения (Там же, с. 125).

В Индийском фонде Института восточных рукописей РАН хранится рукопись гимна «Датта-бхуджанга-стотра», который, что интересно, приписывается Шанкаре — представителю школы *веданта*¹. В этом гимне Даттатрея описывается, помимо прочего, и эпитетом *guṇātīta* — букв. «превосходящий *гуны*» (*Dattabhujaṅgastotra*, л. 1b). *Гунами* Даттатрея не затрагивается, ибо они — часть *prakṛti*, а истинное я свободно от их влияния. Он, иными словами, занимает в мировоззрении, выраженном в этом гимне, то же место, которое занимает в космосе *санкхьи* и *йоги* *puṇya*, — его закабаление

¹ Если это и в самом деле так, то это еще раз доказывает «проницаемость» границ религиозно-философских школ древней Индии, в которой один и тот же человек мог писать комментарии на базовые тексты самых различных *даршан*. Это свидетельствует о том, что от автора комментария или философского трактата в Индии требовалось скорее полное и точное изложение идей соответствующей *даршаны*, чем внутреннее убеждение его в истинности оных. Хорошим примером тому может служить философ IX в. Вачаспати Мишра (*Vācaspati Miśra*), написавший комментарии к базовым текстам большинства ортодоксальных религиозно-философских систем Индии.

лишь иллюзорно. Еще точнее, Даттатрея здесь — это *Īśvara ūgi*, никогда не ведавший закабаления. В том же стихе Даттатрея описывается и эпитетом *niṭha* «недвижимый, бездеятельный, безразличный (ко всему)», что соответствует представлениям не только *санхьи* и *йоги*, но и *веданты*: активность свойственна только тому существу, которое не является своей собственной причиной (*svabhāva*), самосущее же не нуждается ни в какой активности.

В то же время в «Шандилья-упанишаде» он описывается как Брахман, запредельный, вечный и бездеятельный. Согласно ей, из изначально бесформенного Брахмана возникли три его формы — *sakala* («с частями»), *niṣkala* («без частей»), *sakala-niṣkala* («с частями и без частей»). Форма *niṣkala* — это истина (*satya*), знание (*vijñāna*) и блаженство (*ānanda*), она неактивна, чиста, вездесуща и вечна. Форма *sakala-niṣkala* — это Шива (*Maheśvara*), который повелевает неведением и *майей*. Форма же *sakala* — это и есть Даттатрея (Rigopoulos, 1998, p. 61). Он, таким образом, понимается в этой упанишаде как одно из проявлений Брахмана, что делает эту фигуру более близкой концептуально *веданте* (даже, возможно, более точно — *адвайта-веданте*), чем другим религиозно-философским школам Индии. Иначе говоря, Даттатрея оказывается фигурой очень разнородной, содержащей в себе признаки влияния самых разных философских систем и религиозных традиций. Эти исторические «слои» в мифологии и самом образе Даттатреи можно объяснить тем, что изначальное ядро этого образа, видимо, не было мифологическим: это имя и в самом деле носил, возможно, некий совершенно реальный человек, прославившийся как наставник *йоги*, а затем — уже *post mortem* — он был обожествлен и память о нем уже как о мифологизированной фигуре сохранилась в пуранах (Ibid., p. 45–46). Об этом же свидетельствует и ряд других текстов («Харивамша» и др.) (Tripathi, 1979, p. 39).

Традиция, воплощенная в «Шандилья-упанишаде», связывает Даттатрею с Шивой, что сближает культ этого божества с тантризмом. Чаще всего связывают его с неортодоксальными сектами маханубхавов и натхов (*mahānubhāva, nātha*), которые и распространили культ Даттатреи в Махараштре в XIII в. (Rigopoulos, 1998, p. 99; Raeside, 1982, p. 489, 497–498). Относительно секты маханубхавов известно следующее. Ныне это очень небольшая индуистская секта, насчитывавшая в начале XX в. около 22 тыс. человек (как изменилось их число с тех пор, неизвестно, так как в официальных индийских переписях они везде причисляются к обычным, ортодоксальным индусам). Основной регион ее обитания — север и восток Махараштры (районы Кхандеша и Нагпура), причем сама она другими индусами воспринимается как маргинальная (Raeside, 1976, p. 585). Собственная традиция маханубхавов сохранила детальные сведения о своем основателе — существует ряд текстов (*Līlācaritra, Smṛtiśṭhala, Vṛddhācāra, Anvayasthala*), повествующих о нем, хотя точно установить время их составления не представляется возможным (Ibid., p. 586). Основателем секты был Чакрадхара (*Sakradhara*), сын Харипаладевы — министра царя Малладевы. Родился он в Броаче (санскр. *Bhṛgukaccha*) в 1194 г. и жил поначалу как обычный представитель высокой касты, в 1221 г. он умер, но прежде чем его тело успели кремировать в соответствии с обычаем, воскрес по воле Чакрапани (*Sakrapāṇi*) — одного из воплощений высшего божества (*Parameśvara*). Какое-то время после этого он продолжал вести обычную для людей его круга жизнь, но в конце концов оставил дворец и отправился странствовать как бродячий аскет. Придя в город Ритпур (*Ritpur*), он встретил там Говиндапрабху (*Govindaprabhu*), который ныне у маханубхавов считается четвертым из пяти воплощений высшего божества, и стал его учеником. Особенно детально описывается его биография начиная с 1266 г. — в текстах перечисляются по именам его ученики, называются деревни, где он жил во время своих странствий, и указы-

вается даже число дней, проведенных им в том или ином селении. При царском дворе у него был враг — министр Рамдевраджа Ядава (Rāmdevrāja Yādaṇa). По его навету в 1274 г. Чакрадхара был схвачен и обезглавлен; по легенде, он «вернул обратно» свою отрубленную голову (хотя неясно, как именно он это сделал) и ушел на север, где и пребывает до сих пор (Ibid., p. 587). После его смерти ученики, лишившись наставника, собрались и отправились вместе в Ритпур, где жил Говиндапрабху, и он оставался главой секты до самой своей смерти в 1312 г. (Ibid., p. 588).

Учение маханубхавов можно кратко изложить так. Оно основано на философии *двайта-веданты* и отчасти сходно с философией *санкхьи* и *йоги*. Всю реальность адепты этой секты разделяют на четыре онтологических региона: индивидуальные души (jīva), боги (devatā), материальный мир (prapañca) и высшее божество (Brahmā, Parameśvara). Задача индивида — обрести освобождение (mokṣa, kaivalya), предполагающее обретение формы высшего божества (īśvara svarūpācī grāpti) и сопричастность присущему ему блаженству (īśvara ānandācā upabhoga), а для этого необходимо преодолеть неведение (avidyā), отделяющее адепта от божества. Поклонение богам (devatā) создает *карму*, которая обременяет индивидуальную душу, погружая ее еще больше в пучину неведения, и это происходит даже в том случае, когда человек поклоняется богам и делает это ради того, чтобы снискать себе религиозные заслуги. Адепту следует освободиться от всякой *кармы* — только это даст ему возможность преодолеть неведение и достичь единения с высшим божеством (Ibid., p. 589–590). Как ни странно (на первый взгляд), сами многочисленные боги индуизма представляют собой препятствие на пути к освобождению. На вершине иерархии богов находится Майя (Māyā) — творящее начало Парамешвары, персонифицированное в виде женского божества, которое и выступает в *веданте* как сила, препятствующая познанию Брахмана и удерживающая индивидуальную душу в неведении (Ibid., p. 590). Для освобождения нужны не только собственные усилия адепта, но и милость Парамешвары, который одних людей ведет по пути знания (jñāna), других — по пути самозабвенной экстатической любви (prema, bhakti), но так или иначе всем, кто ему поклоняется и стремится воссоединиться с ним, дает спасение (uddharaṇa) (Ibid., p. 591).

Насколько можно судить из текстов маханубхавов, Даттатрея не входил изначально в число богов этой секты, хотя о времени его включения в пантеон можно спорить. Как бы то ни было, уже в сравнительно ранний период истории секты Даттатрея занимал важное место в культовых практиках маханубхавов. Он, в частности, передал священное знание одному из предводителей секты — Чангадеве Рауле (Cāṅgadeva Rāuḷa), воплотившись в него, причем произошло это так: когда Чангадева Раула жил близ города Махур, который ныне является одним из крупнейших центров культа Даттатреи, однажды перед ним появилась тигрица и, положив лапу ему на голову, передала ему śakti этого бога (Ibid., p. 594). Показательно — и, возможно, является еще одним свидетельством тантрического происхождения секты, — что Даттатрея воплотился именно в тигрицу: как известно, Шакти — богиня, супруга Шивы.

Таким образом, культ и мифология Даттатреи связаны в значительной мере с шиваизмом и, в частности, с его тантрическими формами, а в философском отношении мифология этого божества опирается на *санкхью*, *йогу* и *двайта-веданту*, т.е. на учения, в которых мир предстает как разделенный на регионы, граница между коими не может быть преодолена. В *санкхье* неустранимо различие между prakṛti и puruṣa; в *двайта-веданте* Вишну, индивидуальные души и материальный мир тоже жестко разграничены, а кроме того, границы пролегают также между разными типами душ и видами материи (Dasgupta, 1955, vol. 4, p. 57). При этом спасение обретается в *двай-*

та-веданте исключительно благодаря милости бога, распространяющейся к тому же далеко не на все живые существа: некоторые самим Вишну обречены на вечное скитание в *сансаре* (Ibid., p. 58). Но и те, кто может обрести спасение, все же не преодолевают абсолютную онтологическую границу между душой и божеством (Madhva, 1922, S. 17).

Влияние на культ Даттатреи шактизма воплотилось в таком известном тексте, как «Трипура-рахасья». Этот текст возник в среде адептов культа Шакти в XI–XVII вв. Местом его возникновения была, судя по всему, Южная Индия (т.е. дравидоязычные регионы страны), и, в отличие от большинства других религиозных текстов, он в индийской религиозной культуре кажется очень изолированным — в других текстах нет ни цитат из него, ни ссылок на него (Rigopoulos, 1998, p. 169). В наше время он широко известен, однако его изолированность может говорить о том, что в средние века его распространение ограничивалось рамками какой-то одной шактистской секты. *Triṣṭa* буквально означает «три города», под ними, согласно комментарию переводчика «Трипура-рахасья», следует понимать три состояния сознания — бодрствование (*jagrat*), сон со сновидениями (*svapna*) и глубокий сон (*suṣṭi*), а также соответствующие им три *гуны*. Однако за ними стоит скрытое истинное Сознание, которое не затрагивается ими и персонифицируется в виде богини Шри Трипуры (*Śrī Triṣṭa*). Персонификация истинного Сознания именно в виде женского божества обусловлена тем, что это Сознание порождает все сущее и ему неотъемлемо присущи сострадание и любовь ко всему сущему (*Triṣṭa Rahasya*, 2006, p. 2). В самом тексте прямо сказано, что он содержит в себе изложение сущности учений Вед, вишнуизма, шиваизма, шактизма и школы пашупата, т.е., по существу, всех основных религиозных учений индуизма (Ibid.). Он представляет собой запись наставлений, дарованных Даттатреей Парашураме, сыну Джамадагни. Само имя Трипуры, скорее всего, связано с известным мифом о том, как Шива одной стрелой разрушил три города асуров, бывшие неуязвимыми для всех остальных богов. Этот миф был популярен в тамильской поэзии, в особенности у Маниккавасагара (IX в.), в творчестве которого Шива предстает единственным подателем освобождения (*санскр.* *mukti*, *тамильск.* *vīṭu*) (Yosun, 1976, p. 22–23). По существу, три города асуров можно считать своего рода «антимиром» — точнее, миром антиведийским, так как в нем нет места предписаниям Вед и никто не знает о ведийской *дхарме*. Есть интересное (хотя и несколько спекулятивное) мнение, что под асурами трех городов создатели мифа имели в виду буддистов, джайнов и представителей других неортодоксальных индийских религиозных традиций (Hiltebeitel, 1984, p. 16).

Основа учения, приписываемого богине Трипуре, *майя*, мировая иллюзия, создатель которой — сам Махешвара (Шива), и все сущее введено в заблуждение именно им, а значит, именно им и ввергнуто в океан страдания. Однако из него есть выход — это истинное знание о природе реальности. Подобно тому как один умелый фокусник может легко разгадать секреты другого и не будет им введен в заблуждение, также и человек, знающий природу реальности как *майю*, порожденную непосредственно самим высшим божеством, не подпадает под действие вселенской иллюзии. Однако такое знание может быть даровано людям только милостью самого Махешвары (*Triṣṭa Rahasya*, 2006, p. 57). В этом учении достаточно ясно прослеживаются по крайней мере некоторые детали, характерные для *двайта-веданты*, — учение о божественной милости как необходимом условии спасения и понимание бога как не только освободителя от уз *сансары*, обусловленных омрачениями *майи*, но и как создателя этой мировой иллюзии. Однако в шиваитских религиозных течениях бог тоже понимался как тот, кто своей милостью освобождает душу из *сансары*, что в этом отно-

шении сближает шиваизм с вишнуитской по преимуществу *двайта-ведантой*. Смысл же творения иллюзорной Вселенной до известной степени может прояснить учение Шрикантхи (XI в.), в котором каждая душа наделена способностью к деятельности, и Шива, чтобы души могли реализовать свои способности, создает для них этот мир и дарует им наиболее подходящие для этого тела (Dasgupta, 1962, vol. 5, p. 85–86).

Все сущее, согласно учению, изложенному в «Трипура-рахасье», есть только отражение в извечном, сияющем собственным светом высшем Сознании, оно не отличается от познающего субъекта и является единственно реальным; при этом даже пространство и время, в которых мы воспринимаем все объекты, сами являются только отражениями (Tripura Rahasya, 2006, p. 77). Иными словами, здесь излагается концепция, вполне соответствующая *адвайта-веданте* с ее представлением о Брахмане как единственной реальности, порождающей все сущее. В тексте, правда, не уточняется, что выступает в качестве отражаемого объекта, отражениями коего были бы все объекты мира. Сама эта концепция, известная как bimba-pratibimba-vāda («учение об отражаемом и отражении»), была разработана в трудах представителей ранней *адвайта-веданты* Падмапады и Пракашатмана. Согласно ей, bimba (отражаемый предмет) есть чистое Сознание (т.е. Брахман); оно отражается в upādhi (омрачающих факторах) как в зеркале, а его отражениями (pratibimba) являются индивидуальные души (Swami Anantanandendra Sarasvati, 1968, p. 105). Можно предположить, что и в «Трипура-рахасье» в качестве отражаемого предмета выступает Сознание, отражениями же его оказываются не только индивидуальные души, как у Падмапады и Пракашатмана, но и вообще все сущее, в том числе и неодушевленные предметы. Все сущее, таким образом, есть только одно чистое Сознание, и эта мысль проводится в «Трипура-рахасье» на протяжении целой главы (Tripura Rahasya, 2006, p. 88–98). Эта единственная реальность, сияющая собственным светом (svayamprakāśa, т.е. не нуждающаяся, для того чтобы быть познанной, ни в чем, кроме самой же себя, и не требующая для своего познания каких бы то ни было условий, отличных от нее же самой) и самосушая (svabhāva, т.е. не нуждающаяся для своего существования ни в чем, кроме себя самой, не обусловленная никакими причинами), и есть богиня Трипура, которая «в Ведах называется Брахмой, вишнуитами — Вишну, шиваитами — Шивой, шактистами — Шакти» (Tripura Rahasya, 2006, p. 119). Это «всебожество», коему поклоняются так или иначе все, хотя называют его разными именами. Само оно изначально свободно от омрачений, порожденных им, подобно фокуснику, который не обманывается своими собственными фокусами (Ibid., p. 172).

Неведение является причиной *сансары* и связанных с нею страданий, и устранить его можно посредством медитативных практик (samādhi) (Ibid., p. 150–162). Психотехника наряду с выполнением всех предписаний *дхармы* выступает средством обретения освобождения, причем это не столько освобождение из *сансары* (в этом случае она должна была бы считаться реальной и тем самым ограничивать реальность божества), сколько освобождение от оков собственного неведения, и когда они сброшены, адепт постигает, что изначально был свободен. Нет оков крепче, чем собственная уверенность в том, что ты скован, и нет оков, которые было бы легче сбросить, чем эти (Ibid., p. 177). Но для постижения этого, естественно, необходимо радикальное изменение своего собственного сознания, средством для чего и служит психотехника, описанная, в частности, в «Tripurārcanapaddhati» — наставлении по ритуалам культа богини Трипуры. В нем примечательно уже то, что в *мангале* автор поклоняется Шиве и Бхайраве — одной из гневных ипостасей Шивы (Tripurārcanapaddhati, л. 1). Исполнение обрядов здесь (как и во многих других школах индийской психотехники) сопровождается визуализацией священных слогов (om, vaṃ, śaṃ, saṃ и др.) в опре-

деленных *чакрах* (Tripurārcanapaddhati, л. 3a-b, 25b–26a) и произнесением священных формул, включающих возгласы svāhā и vaṣaṭ, использовавшиеся еще в ведийской ритуалистике (Tripurārcanapaddhati, л. 8b–9a). О связи культа Даттатреи с шиваизмом свидетельствуют и другие тексты. Так, в «Даттатрея-тантре» в формуле поклонения богу он описывается как «черный» и «покрытый пеплом [от сожженных трупов]» (Dattātreyatantra, л. 2b). В этом тексте само божество (Īśvara) дает Даттатрее наставления относительно культовых практик, которые включают в себя помимо всего прочего различные приношения богу (сандал и т.п.) (Dattātreyatantra, л. 3a).

Еще интереснее в этом отношении другой текст — «Даттатрея-аштоттарашатанама-стотра», приписываемая Нараде; рукопись, содержащая эту стотру, тоже хранится в Индийском фонде ИБР РАН. В ней автор поклоняется Брахме, Вишну и Махешваре (Шиве) (Dattātreyāṣṭottaraśatanāmastotra, л. 1), что тоже вполне соответствует мифологии Даттатреи, который, как было показано выше, непосредственно связан с этими божествами. Здесь Даттатрея описывается как «одетый пространством» (т.е. обнаженный), «умащенный благовонным пеплом», «держачий чакру, трезубец, барабан и жезл», «сидящий в позе лотоса» (или «сидящий на лотосе», возможно также «[пребывающий] в покое [в цветке] лотоса»): digambarambhaśmasugamdhalepanamcakratriśulam damarum gadamcapadmaśanaśaśraṇisomanetramdattātrayaṁtāśśatatam namāmī — «одетому пространством, умащенному благовонным пеплом, [держашему] колесо (сакра), трезубец, барабан и жезл, сидящему в позе лотоса, с глазами, [подобными] солнцу, [как у бога] Сомы, ему, Даттатрее, стократно поклоняюсь» (Dattātreyāṣṭottaraśatanāmastotra, л. 1). (Кстати, аналогичный эпитет — digvāsa «одетый пространством» — встречается и в другом тексте, «Датта-махимнакхья-стотре», его рукопись также хранится в фонде ИБР РАН; Dattamahimnākhyastotra, л. 1a.) Во-первых, обращают на себя внимание ошибки в санскрите (bhaśma вместо bhasman, «пепел», возможно, также padmaśana вместо padmāśana), свидетельствующие, что человек, писавший это, не был в достаточной мере знаком с этим языком, а значит, вероятнее всего, что стотра эта была составлена не в брахманской среде. Во-вторых же, Даттатрея уже в этих строках предстает полным подобием Шивы, который тоже изображается с *чакрой* и трезубцем, с барабаном-*дамару* в руках, на местах сожжения трупов и покрытым пеплом от них. Там же Даттатрея именуется «Индрой среди йогиннов», «повелителем богов» и «правителем Вселенной» (yogīndrapunyaṇuṣodeveśojagadīśvaraḥ), «высшим Атманом», «высшим Брахманом» и «[воплощением] истинного блаженства» (paramātmāparabrahmaśadānaṁdojagadguru) (Dattātreyāṣṭottaraśatanāmastotra, л. 1). Даттатрея, таким образом, выступает в этой стотре высшим божеством, соединяющим в себе черты всех других богов и представляющим их всех в своем собственном образе. По существу, здесь мы имеем дело с проявлением того характерного для индуистской религиозности отношения к богам, которое Ф. Макс Мюллер назвал генотеизмом. В отличие от монотеизма, в нем не отрицается существование других богов, но то божество, к которому обращается молящийся в данный момент, представляет всех других богов — если угодно, воплощает их в себе. «Отождествлять *Индру*, *Агни* и *Варуну* — это одно, это синкретизм; а обращаться к *Иindre*, *Агни* и *Варуне* как к единственному богу, на время совершенно забывая о других богах, — это совершенно другое; именно эту-то фазу, вполне развитую в гимнах вед, я и желал окончательно отметить, дав ей отдельное название, и назвал ее генотеизмом» (Мюллер, 2014).

В этом же гимне Даттатрея описывается далее как «превосходящий три *гуны*» и тот, кто является Атманом для Брахмы, Вишну и Шивы (Dattātreyāṣṭottaraśatanāmastotra, л. 1), что особенно интересно, ибо здесь фактически Даттатрея ставится над

всеми другими богами, оказываясь их подлинной сущностью — тем, без чего они не только не были бы богами, но и просто не существовали бы. В упомянутой уже «Датта-махимнакхья-стотре» говорится, что аскеза дает ему возможность устанавливать предписания даже для Вишну и Шивы; он служит как бы мерой их совершенства, их божественного статуса (Dattamahimnākhyaastotra, л. 1). Путем же к познанию Даттатреи является экстатическая, самозабвенная любовь (bhakti, prema), к которой в своих психотехнических практиках стремятся йогины (Dattātreyāṣṭottaraśatanāmastotra, л. 2a). В качестве образца для подражания вайшнавцы приводят легендарного царя Амбаришу из «Бхагавата-пураны»: «Поистине, он пользовался умом, чтобы [созерцать] лотосоподобные стопы Кришны, словами — чтобы повествовать о Вайкунтхе, руками — чтобы делать уборку в храме и тому подобное, ушами — чтобы внимать рассказам об Ачьюте, очами — чтобы взирать на храмы и образы Мукунды [в них], телом — чтобы касаться тел Его слуг, ноздрями — чтобы [вдыхать] аромат лотосов Его стоп, языком — [чтобы вкушать листки] поднесенной Ему благословенной *туласи*². Стопами [царь Амбариша пользовался для того,] чтобы путешествовать пешком в места, [связанные с деяниями] Хари, головой — чтобы склоняться к стопам Хришикеши. Желания [свой царь направлял] на служение, без стремления их удовлетворить; [так в нем развилась] любовь, такая же, как у тех, кто обрел прибежище у Уттамашлоки³» (цит. по: Ватман, 2005, с. 91).

Как видим, в образе Даттатреи прослеживаются признаки влияния целого ряда религиозных течений и философских школ. Очевидна его связь с шиваизмом, столь глубокая, что само это божество описывается так же, как и Шива, и даже называется «Атманом Шивы». В то же время путь к его познанию и способ поклонения ему — это bhakti, экстатическая любовь, которая более характерна для вишнуитских направлений индуизма. Различные тантрические направления (и не следует забывать, что они тоже формировались не без влияния шактизма и шиваизма) тоже оставили свой след в том учении, которое излагается устами Даттатреи, и в самом его образе.

Сейчас уже вряд ли можно разделить Даттатрею как историческую фигуру — йогина, дававшего ученикам наставления в философии *санкхьи*, *йоги* и в логике, — и Даттатрею как божество, одно из воплощений Вишну или даже «Атман Брахмы, Вишну и Шивы», их подлинную личность. Он важен, однако, в контексте почитания Брахмы, Вишну и Шивы как богов, они создают, поддерживают и разрушают Вселенную, и неслучаен даже его визуальный образ: человек с тремя головами (лица их чаще всего гладко выбриты, хотя встречаются и изображения его с бородами), сопровождаемый четырьмя собаками и белой коровой. Собака, как известно, это животное Шивы, и сам он изображается часто в виде обнаженного охотника, сопровождаемого собакой; она — *чандала*⁴ среди животных, он — *чандала* среди богов (O’Flaherty, 1971, p. 319–320). Символика коровы не столь ясна; возможно, она связана с культом Вишну. Но, как бы то ни было, Даттатрея предстает перед нами как божество синкретическое, в котором слились воедино не только образы различных богов, но и самые различные религиозно-философские учения, и в наставлениях ко-

² *Туласи* — базилик тонкоцветный (лат. *Ocimum tenuiflorum*), или базилик священный (лат. *Ocimum sanctum*), — распространенное в Индии растение, почитаемое в индуизме как одно из воплощений Лакшми; также широко используется в традиционной индийской медицине.

³ Вайкунтха, Ачьюта, Мукунда, Хари, Хришикеша, Уттамашлока — различные имена Вишну.

⁴ *Чандала* (санскр. *cāṇḍāla*) — «неприкасаемый», представитель одной из низших каст индийского общества, занимавшихся наиболее «грязной», ритуально оскверняющей работой (могильщики, мясники, мусорщики, кожевники, прачки и др.). Когда в текстах говорится о Шиве как о *чандале* среди богов, тем самым указывается его статус бога, занимающего среди других богов индуизма то же место, что *чандалы* — среди других индийцев.

торого благополучно уживаются друг с другом дуализм *санкхьи* или *двайта-веданты*, учение *вишиштадвайта-веданты* о *bhakti* и свойственное скорее *адвайта-веданте* учение о едином чистом Сознании как единственной подлинной реальности. Его порой называют *rūṇa-devatā* или *rūṇa-avatara* («полное божество» или «полное воплощение»), ибо в нем адепты его культа видят образ не просто какого-то конкретного бога, но божественности как таковой (Rigopoulos, 1998, p. 230), и, видимо, не случайно в одной из рассмотренных рукописей его называют Атманом всех лиц Тримурти.

Список литературы

- Ватман С.В. Бенгальский вайшнавизм. СПб., 2005.
- Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992.
- Лунный свет санкхьи / Изд. подгот. В.К. Шохин. М., 1996.
- Мюллер Макс Ф. Шесть систем индийской философии. Гл. II: Веды / Пер. с англ. // PSYLIB: Психологическая библиотека «Самопознание и саморазвитие» [Электронный ресурс. URL: <http://psylib.org.ua/books/mullm01/txt02.htm>]. 10.04.2014.
- Островская Е.П., Рудой В.И. Реконструкция системы // Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992. С. 15–83.
- Рудой В.И. Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли // Буддийский взгляд на мир / Сост. Е.П. Островская и В.И. Рудой. СПб., 1994. С. 47–68.
- Чаттерджи С., Дамта Д. Индийская философия / Пер. с англ. М., 1994.
- Шохин В.К. Школы индийской философии: период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004.
- Dasgupta S.N. A History of Indian Philosophy. 5 vols. Cambridge, 1951–1962.
- Dattabhujāṅgastotra. — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр II, 127 (Ind. 62).
- Dattamahimnākhyaṣastotra. — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр II, 128 (Ind. 61).
- Dattātreyāṣṭottaraśātanāmastotra. — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр II, 2 (Ind. 70).
- Dattātreyatantra. — Рукопись. Индийский фонд ИВР РАН, шифр II, 31 (St. v. H., 45).
- Hiltebeitel A. The Two Kṛṣṇas on One Chariot: Upaniṣadic Imagery and Epic Mythology // History of Religions. 1984. Vol. 24. No. 1. P. 1–26.
- Madhva's (Ānandatīrtha's) Kommentar zur Kāthaka-Upaniṣad: Sanskrit-Text in Transkription, nebst Übersetzung und Noten / Hrsg. von B. Heimann. Lpz., 1922.
- O'Flaherty W.D. The Origin of Heresy in Hindu Mythology // History of Religions. 1971. Vol. 10. No. 4. P. 271–333.
- Raeseide I.M.P. The Mahānubhāvas // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London, 1976. Vol. 39. No. 3. P. 585–600.
- Raeseide I. M. P. Dattātreya // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London, 1982. Vol. 45. No. 3. P. 489–500.
- Rigopoulos A. Dattatreya: The Immortal Guru, Yogin, and Avatara: A Study of the Transformative and Inclusive Character of a Multi-faceted Hindu Deity. N. Y., 1998.
- Shima I. The Viṭhobā Faith of Mahārāṣṭra: The Viṭhobā Temple of Paṇḍharpūr and Its Mythological Structure // Japanese Journal of Religious Studies. 1988. Vol. 15. No. 2/3. P. 183–197.
- Swami Anantanandendra Sarasvati. Vachaspatimisra // Preceptors of Advaita / Ed. by T.M.P. Mahadevan. Secunderabad: Sri Kanchi Kamakoti Sankara Mandir, 1968. P. 100–108.
- Tripathi G.C. The Worship of Kārtavīrya-Arjuna: On the Deification of a Royal Personage in India // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1979. No. 1. P. 37–52.
- Tripura Rahasya, or the Mystery beyond the Trinity / Transl. by Swami Sri Ramananda Saraswathi. Tiruvannamalai, 2006.

Tripurārcanapaddhati. — Рукопись. Индийский фонд ИБР РАН, шифр II, 30 (St. v. H., 44).

White Ch.S.J. Swāmi Muktānanda and the Enlightenment through Śakti-pāt // *History of Religions*. 1974. Vol. 13. No. 4. P. 306–322.

Yocum G.E. Māṇikkavācakar's Image of Śiva // *History of Religions*. 1976. Vol. 16. No. 1. P. 20–41.

Summary

S.L. Burmistrov

Dattātreyā and His Place in Hindu Mythology

Dattātreyā is a syncretic deity (supposedly a real historical person — a yogin, deified later), considered an incarnation of Viṣṇu. Nevertheless, his image combines features of Brahmā, Viṣṇu and Śiva and bears signs of influence of Hindu Tantric cults. Philosophical aspect of the teaching, professed by the adepts of the Dattātreyā cult is a synthesis of Sāṃkhya, Yoga and Dvaita Vedānta. In one of the hymns addressed to Dattātreyā, this deity is conceived of as “the Ātman of Brahmā, Viṣṇu and Śiva” who creates this illusory world, so that the souls endowed with potential activity might fully realize it.

Е.П. Островская

**Вклад Н.Д. Миронова в изучение буддийской
коллекции собрания индийских рукописей
Азиатского музея — ИВР РАН¹**

В истории Индийского фонда Азиатского музея — ИВР РАН два первых десятилетия XX в. неразрывно связаны с именем Николая Дмитриевича Миронова (1880–1936), занимавшегося в то время исследованием этого многоязыкого и разнописменного собрания. В статье рассматриваются подходы ученого к проблеме описания индийских манускриптов и итоги проделанной им работы. Показано, что санскритские рукописные памятники буддизма, отложившиеся в Индийском фонде до 1913 г., были впервые систематизированы Н.Д. Мироновым как единая коллекция, экспонирующая важнейшие жанры литературы Махаяны — гимнографию, сутры (гомилетические тексты), шастры (трактаты), а также различные списки терминологического словаря «Махавьютпатти».

Ключевые слова: Азиатский музей, буддийская коллекция Индийского фонда ИВР РАН, Н.Д. Миронов, рукописи, санскритские рукописные памятники буддизма.

На заре XX в. Азиатский музей Российской Императорской Академии наук стал главным очагом международного информирования о достижениях отечественного востоковедения в области коллекционирования рукописей, старопечатных изданий и книг, выпускавшихся в странах Азии и Арабского Востока. Собрания музея непрерывно пополнялись, и на передний план научно-исследовательской работы закономерно выдвигалась задача полномасштабного описания коллекций с учетом значительно обновившихся к тому времени востоковедных знаний.

Благодаря усилиям директора музея акад. К.Г. Залемана (1849–1916), ученого-ираниста с мировым именем, была учреждена научно-издательская серия «Каталоги Азиатского музея Императорской Академии наук». Однако составление каталогов могло осуществиться лишь при наличии компетентных научных кадров, а штатное расписание предусматривало только одну должность ученого хранителя². В таких неблагоприятных условиях К.Г. Залеман был вынужден привлекать к решению поставленной задачи высокомотивированных исследователей, готовых трудиться на внештатной основе³.

Для изучения индийского собрания, содержащего манускрипты из Южной и Юго-Восточной Азии, требовался разносторонне эрудированный специалист. Министер-

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований «Буддийское историко-документальное наследие Южной и Юго-Восточной Азии в Индийском фонде Института восточных рукописей РАН: состав и история коллекционирования». Проект № 13-01-00167.

² В 1898 г. К.Г. Залеман выступил с проектом расширения штата Азиатского музея, но в то время его предложение было отклонено. См.: Бертельс, 1972, с. 26.

³ Например, выдающийся ученый-иранист Ф.А. Розенберг (1867–1934) с 1902 по 1912 г. работал в Азиатском музее в статусе внештатного сотрудника. См.: Бертельс, 1972, с. 27.

ство народного просвещения, в ведении которого находилась Академия наук, учло нужды Азиатского музея: в 1903 г. в распоряжение К.Г. Залемана был откомандирован молодой ученый-индианист Николай Дмитриевич Миронов (1880–1936), возвратившийся в Россию после окончания Страсбургского университета кайзера Вильгельма⁴. На положении внештатного сотрудника он приступил к составлению каталога многоязыкового и разнописменного индийского собрания и продолжал заниматься этой сложнейшей работой вплоть до 1917 г.

Необходимо сказать, что в литературе по истории отечественного востоковедения имеется лишь один краткий обзор научной деятельности Н.Д. Миронова (см.: Вигасин, 2008, с. 499–503)⁵. В советский период имя ученого упоминалось редко, так как Н.Д. Миронов в годы Гражданской войны эмигрировал. В российской науке до последних лет XX в. об эмигрантском периоде его жизни и работы в востоковедении были известны лишь отрывочные сведения⁶. Вклад Н.Д. Миронова в изучение индийского собрания Азиатского музея и, в частности, в описание буддийской коллекции этого фонда до сих пор не подвергался рассмотрению. В настоящей статье мы попытаемся отчасти восполнить этот пробел.

Н.Д. Миронов был наилучшим образом подготовлен к решению поставленной перед ним задачи. В Страсбургском университете он обучался под руководством исключительно эрудированного германского востоковеда Э. Леймана⁷ (1851–1931), передавшего своему ученику обширные познания в области санскрита, пракритов (среднеиндийских языков) и тибетского языка. Э. Лейман привил Н.Д. Миронову прочный интерес к буддизму и памятникам индийской письменности из Центральной Азии⁸, навыки палеографических исследований. Однако более всего в студенческие годы Н.Д. Миронова увлекало религиозно-философское учение джайнизма⁹. В качестве выпускного научно-квалификационного сочинения он представил диссертацию, посвященную трактату джайнского мыслителя Амилагати «Дхармапарикша». За это исследование Н.Д. Миронову была присвоена ученая степень доктора философии.

⁴ Матрикул этого учебного заведения отложился в персональном фонде Н.Д. Миронова, хранящемся в АВ ИВР РАН (Ф. 40. Оп. 3. Ед.хр. 4).

⁵ Обзор содержится в подробно документированном очерке «Эмигранты: Н.Д. Миронов и А.А. Сталь-Гольштейн» (Вигасин, 2008, с. 499–506).

⁶ Так, в редакционном предисловии Г.А. Зографа (1928–1993) к «Краткому каталогу индийских рукописей Института востоковедения РАН», выпущенному в 1999 г., отмечалось: «...по-видимому, в ходе Гражданской войны Н.Д. Миронов оказался в Маньчжурии, где продолжал востоковедные занятия, о чем свидетельствуют его статьи, опубликованные в журнале Северокитайского отделения Королевского Азиатского общества (1924) и в “Rocznik Orientalistyczny” (1928), на чем следы его мы теряем» (Кк, с. 4).

⁷ Э. Лейман возглавлял в Страсбургском университете кафедру санскритологии с 1901 по 1918 г., до передачи г. Страсбурга Франции по итогам Первой мировой войны.

⁸ В 1818 г. экспедиция под руководством Д.А. Клеменца (1848–1914) открыла на территории Восточного Туркестана реликты цивилизации I тыс. н.э. О рукописных находках и артефактах, обнаруженных русскими исследователями, было доложено на XII Международном конгрессе востоковедов, проходившем в октябре 1899 г. в Риме, и эта научная сенсация активизировала интерес исследователей к письменным памятникам «северного буддизма» — традиции, функционировавшей в древней и раннесредневековой Индии на санскрите и северо-западных пракритах.

⁹ Джайнизм — одна из национальных религий Индии: в отличие от индуизма, относится к разряду неортодоксальных учений, отрицавших авторитетность Священного ведийского канона; в своих истоках восходит к VI в. до н.э.; санскритское название — «джайна-дхарма». Джайнизм отверг сословно-кастовое деление общества, претензии ведийского жречества на господствующее положение и оспорил религиозную значимость жертвоприношений, выдвигая на передний план идею ненасилия и монашеский образ жизни как залог праведности. В индианистике XIX в. обширная джайнская литература была очень слабо изучена.

Будучи прикомандированным к Азиатскому музею, молодой специалист не ограничился порученной ему работой и стремился сблизить свою собственную научно-исследовательскую деятельность с проблематикой, выдвигавшейся на передовую линию изучения ведущими отечественными индианистами — акад. С.Ф. Ольденбургом (1869–1934), организатором академической научно-издательской серии “*Bibliotheca Buddhica*”¹⁰, и Ф.И. Щербатским (1866–1942), первооткрывателем буддийской науки логики¹¹. Оба они указывали на первостепенную значимость исследования санскритских письменных памятников¹², сыгравших решающую роль в историческом формировании буддийской культуры Центральной Азии и Дальнего Востока. Кроме того, С.Ф. Ольденбург координировал деятельность русских научных экспедиций, изучавших в оазисах Восточного Туркестана археологические артефакты, и проводил палеографические исследования рукописных находок. К этому аспекту работы подключился и Н.Д. Миров — в 1909 г. в «Известиях Императорской Академии наук» была опубликована его статья «Из рукописных материалов экспедиции М.М. Березовского в Кучу» (Миров, 1909).

В 1910–1911 гг. он занимался изданием буддийского терминологического словаря «Махавьютпатти» в серии “*Bibliotheca Buddhica*”. В этом словаре, составленном по предметно-тематическому принципу, была суммирована терминология, демонстрирующая те специальные лексико-семантические средства, которыми оперировали буддийские школы раннесредневековой Индии. В ходе распространения буддизма за пределы Индостана «Махавьютпатти» был переведен на китайский, тибетский и монгольский языки. Это в значительной степени способствовало развитию национальных форм буддийского религиозно-философского дискурса в Дальневосточном и Центрально-Азиатском историко-культурных регионах.

Подготовкой к изданию «Махавьютпатти» по рукописям из индийского собрания Азиатского музея занимался в свое время основоположник отечественной индологической школы И.П. Минаев (1840–1890), учитель С.Ф. Ольденбурга и Ф.И. Щербатского. Текст памятника вошел в состав его труда «Буддизм. Исследования и материалы» (Минаев, 1887). Для издания в серии “*Bibliotheca Buddhica*” Н.Д. Миров зано-во исследовал имеющиеся рукописи и составил указатель¹³.

С именем И.П. Минаева была связана и другая научно-исследовательская работа Н.Д. Минова как специалиста в области изучения индийских рукописных памятников. В 1909 г. по предложению Д.Ф. Кобеко, директора Императорской Публичной библиотеки (ныне — Российская национальная библиотека, РНБ), он приступил к составлению каталога манускриптов из коллекции И.П. Минаева и иных южноазиатских рукописей, отложившихся в древлехранилище данного учреждения.

¹⁰ Серия “*Bibliotheca Buddhica*” была учреждена в 1897 г. для публикации оригинальных и переводных буддийских текстов на санскрите и языках Центральной Азии, а также буддологических исследований и переводов письменных памятников на европейские языки.

¹¹ Ф.И. Щербатской, первым приступив к изучению буддийских трактатов по науке логики, показал в своих трудах 1900-х годов ее исходные связи с теорией познания и тем самым выявил типологическое отличие этой мыслительной традиции от формальной логики, разработанной Аристотелем. В 1918 г. Ф.И. Щербатской был избран академиком РАН.

¹² В западноевропейской буддологии последней четверти XIX в. приоритетным объектом изучения считалась каноническая литература южной ветви буддизма Индии — традиции, функционировавшей на языке пали и распространившейся в Юго-Восточную Азию.

¹³ А.А. Вигасин цитирует высокую оценку этого издания (“*Bibliotheca Buddhica*”. XIII), данную Э. Лейманом в письме Н.Д. Минову от 12.05.1912: «Чрезвычайно ценная книга, работа выполнена с редкой аккуратностью. Я часто пользуюсь ею и ни разу не заметил никакой оплошности» (Вигасин, 2008, с. 501). Автограф письма хранится в АВ ИВР РАН, в персональном фонде Н.Д. Минова (Ф. 40. Оп. 2. Ед.хр. 7).

По-видимому, Н.Д. Мионов жаждал разносторонней самореализации в науке — он продолжал изучать письменное наследие джайнизма и сотрудничал в издании Нового энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона как автор научно-справочных статей по индологической проблематике (подробнее см.: Вигасин, 2008, с. 501–502). В 1912 г. ученый подготовил первый выпуск каталога индийского собрания Азиатского музея. В него были включены в основном описания санскритских и палийских манускриптов, которые считались наиболее ценной частью имеющегося фонда.

В том же году произошло важное научно-организационное событие — государь утвердил законопроект о новых штатах учреждений Академии наук. Азиатский музей, пользовавшийся все более широким международным признанием ценности своих коллекций, наконец получил право увеличить число ученых хранителей на две штатные единицы. Для замещения этих новых вакансий были избраны иранист Ф.А. Розенберг, имевший за плечами 10 лет внештатной хранительской работы и серьезный опыт поддержания международных связей музея¹⁴, и китаист В.М. Алексеев (1881–1951), возвратившийся из научной командировки в южные районы Китая и уже приступивший к комплектованию музейной синологической библиотеки¹⁵.

А Н.Д. Мионов был оставлен в прежнем статусе прикомандированного сотрудника¹⁶. Публикация первого выпуска его труда в серии «Каталоги Азиатского музея Императорской Академии наук», запланированная на 1912 г., состоялась лишь два года спустя (Мионов, 1914). Работа над вторым выпуском, который посвящался манускриптам на новоиндийских (индоарийских и дравидских) и индокитайских языках, а также санскритским рукописям, не учтенным в первом выпуске, продвигалась медленно и не была завершена¹⁷. Аналогичным образом обстояло дело и с составлением каталога индийских рукописей Публичной библиотеки — и в этом случае Н.Д. Мионов ограничился подготовкой первого выпуска. При содействии С.Ф. Ольденбурга издание было опубликовано на базе Академии наук (Мионов, 1918). Гражданская война, начавшаяся в 1918 г., вскоре приняла масштабный и ожесточенный характер. Н.Д. Мионов, пребывавший в недолгий период функционирования Временного правительства на руководящих должностях в контрразведывательных органах Министерства юстиции и штаба Петроградского военного округа (подробнее см.: Зданович, 2004, с. 88–90), небезосновательно опасался преследований со стороны ВЧК и бежал из Петрограда в Иркутск¹⁸.

¹⁴ Ф.А. Розенберг вел официальную переписку с зарубежными древлехранилищами, библиотеками и крупнейшими учеными-востоковедами. В его архиве, хранящемся в СПбФ АРАН (Ф. 850), имеется более 50 писем от иностранных корреспондентов.

¹⁵ О вкладе В.М. Алексеева (1881–1951) в формирование этой ценнейшей книжной коллекции см.: Ольденбург, 2012, с. 328–332. В 1918 г. он был избран на должность старшего ученого хранителя Азиатского музея, а в 1929 г. удостоился звания академика АН СССР.

¹⁶ В письме К.Г. Залеману от 09.09.1913 г. Н.Д. Мионов с горечью сетовал на такое положение, вызвавшее в нем чувство неудовлетворенности. Автограф письма хранится в СПбФ АРАН (Ф. 87. Оп. 3. Ед.хр. 259. Л. 2).

¹⁷ В связи с подготовкой второго выпуска каталога индийского собрания Азиатского музея Г.А. Зограф привел следующие сведения: «...Н.Д. Мионов успел дать лишь первичное определение двух десятков рукописей неварского, сингальского, бирманского, хмерского и тайского письма, о чем свидетельствуют сохранившиеся в Рукописном отделе С.-Петербургского филиала Института востоковедения РАН (ныне Отдел рукописей и документов ИВР РАН. — *Е.О.*) пять правленных корректурных листов...» (Кк, с. 4).

¹⁸ В период пребывания в Иркутске Н.Д. Мионов занимался преподавательской деятельностью. В новоучрежденном Иркутском университете он в статусе экстраординарного профессора читал лекции по кафедре сравнительного языкознания и санскритологии, а с 1920 г. заведовал кабинетом востоковедения. В Архиве ИГУ сохранилось личное дело Н.Д. Мионова (Ф. 71. Оп. 3. Д. 93).

А в начале 1920-х годов, когда советская власть установилась в Сибири, ученый предпочел эмигрировать¹⁹.

Характеризуя результаты работы Н.Д. Миронова по составлению каталога индийского собрания Азиатского музея, приходится отметить, что ввиду незавершенности данной работы осталась невыполненной задача создания справочного аппарата²⁰. Недоумение возникает и по поводу отсутствия в первом выпуске оглавления, крайне необходимого, поскольку издание состоит из 13 разделов и некоторые из них имеют внутреннюю рубрику. Библиографические ссылки, встречающиеся в целом ряде описаний, оформлены таким образом, что оказываются понятными лишь узкому кругу специалистов, способных обойтись без их расшифровки.

Н.Д. Мионов не считал желательным предпослать каталогу вводную статью, разъясняющую принципы систематизации материала и авторский подход к проблеме описания манускриптов и аннотирования содержащихся в них текстов. В связи с этим следует сказать, что способ распределения материала по разделам, избранный Н.Д. Мироновым, отражает те представления о структуре письменного наследия древней и средневековой Индии, которые оформились в науке на протяжении XIX в. Подобный подход в составлении каталогов индийских манускриптов был типичен для мировой практики того времени.

В каталоге суммированы описания и аннотации 466 наименований рукописных памятников. 11 разделов издания, начиная с первого, пронумерованы римскими цифрами и имеют заглавия. За ними следуют еще два, озаглавленные, но не пронумерованные.

Раздел I, именуемый «Veda» (№ 1–18), включает описания рукописей, содержащих отрывки из самхит²¹ и полные или фрагментированные тексты упанишад²².

Раздел II, озаглавленный «Itihāsa, Purāṇa» (№ 19–106), имеет разветвленную внутреннюю рубрику. Под рубрикой «Itihāsa» (№ 19–24) даны описания рукописей, содержащих отдельные части древнеиндийских эпических произведений — «Рамаяны» и «Махабхараты». Наименование рубрики становится понятным, если учитывать, что первоначально в истории культуры Индии термином «итихаса» (букв. «именно так и было») обозначались тексты нарративного жанра, противопоставляемого ведий-

¹⁹ До 1926 г. ученый проживал в Китае, а последнее десятилетие его жизни прошло в Тунисе, в г. Ариан. Труды, созданные Н.Д. Мироновым в эмигрантский период его научной деятельности, публиковались в авторитетных востоковедных изданиях.

²⁰ Справочный аппарат к каталогу ученый намеревался включить во второй выпуск, о чем сообщал в сверхкраткой вводной заметке, размещенной на непрономерованной странице, непосредственно следующей за титульным листом. Во второй половине 1970-х годов, когда возобновилась работа по составлению алфавитной картотеки к каталогу Н.Д. Миронова, было признано целесообразным ограничиться на первых порах публикацией списка рукописей, снабдив его указателями сведений об авторах текстов и переписчиках, языках и диалектах, владельцах коллекций, а также конкордансом шифров и номеров описаний. Таким путем был подготовлен упоминавшийся выше «Краткий каталог индийских рукописей Института востоковедения РАН». Наряду с редакторским предисловием Г.А. Зографа в этом издании была воспроизведена статья В.С. Воробьева-Десятовского (1927–1956) «Собрание индийских рукописей Института востоковедения Академии наук СССР» (см.: Кк, с. 7–20), опубликованная впервые в 1954 г.

²¹ *Самхиты* — собрания текстов (гимнов, жертвенных формул, заклинаний), входящих в состав Священного ведийского канона; представляют самую древнюю его часть, пользовавшуюся наибольшим авторитетом. Каждая из четырех вед, образующих этот канонический свод, формально включает в себя наряду с самхитами все отнесенные к ней жреческие комментарии (*брахманы*), тексты о религиозном смысле обрядности и правилах аскетического отшельничества (*араньяки*), философские произведения (стихотворные и прозаические *упанишад*), создававшиеся на протяжении VII–VI вв. до н.э.

²² Наряду с каноническими упанишадами в этот раздел Н.Д. Мионов включил и рукописи, содержащие те поздние произведения религиозно-философской школы *веданта*, в названия которых входит термин «упанишада».

ской сакральной поэзии. Манускрипты, размещенные под рубрикой “Pugāḍa”, распределены в соответствии с индийской традиционной классификацией литературы пуран²³.

В разделе III, “Tantra” (№ 107–139), даются описания индуистских рукописей тантрической традиции²⁴, содержащих руководства по отправлению ритуала, полные и фрагментированные тексты отдельных тантр, теоретические трактаты, разъясняющие основы и цели религиозной практики, смысл магических формул (*мантр*) и их графических изображений, отрывки неатрибутированных текстов. Сюда же Н.Д. Миронов поместил манускрипт таблицы для гадания (№ 139).

Раздел IV, “Kāvya” (№ 140–203), посвящен описаниям манускриптов, содержащих поэтические сочинения на санскрите и трактаты по отдельным вопросам поэтики.

Раздел V, “Vyākaraṇa” (№ 204–244), характеризует рукописи трактатов по грамматике санскрита, полнообъемных и в отрывках, а также словаря «Амаракоша».

Раздел VI, озаглавленный “Darśana” (№ 245–289), включает описания рукописей философских произведений брахманистского направления²⁵. К этому же разделу Н.Д. Миронов причислил манускрипты теоретических руководств по практике йоги.

Раздел VII, “Jyotiṣa” (№ 290–332), судя по его заголовку, должен объединять в своем составе описания рукописей, содержащих произведения по астрономии и астрологии. Но наряду с ними в него вошли манускрипты календарей и гадательных таблиц.

Раздел VIII, именуемый “Dharma” (№ 333–360), выглядит по составу еще более пестрым, чем предыдущий. В нем описываются манускрипты брахманистских сочинений о религиозно-нравственной дисциплине различных социально-профессиональных групп (*джати*), юридические трактаты, своды законов, компиляции правовых кодексов, руководства по интерпретации религиозного предания, по проведению обрядов домашнего очага, устройству колодцев и водоемов, регламенты ритуалов поминовения умерших. Объединение столь разнородных по своему содержанию рукописных памятников в одном разделе каталога, по-видимому, проистекало из интерпретации термина «дхарма» как «праведность».

Раздел IX, “Stotra” (№ 361–412), охватывает коллекцию индуистской гимнографии. Однако к ней оказываются отнесенными и некоторые манускрипты, содержащие руководства по отправлению религиозного культа, например № 366 — текст, атрибутированный Н.Д. Мироновым как «руководство по культу Rāma, отчасти тантрического характера» (Миронов, 1914, с. 292). Сюда же помещены описания отдельных рукопи-

²³ Пураны — класс священных индуистских текстов мифологического, космологического и генеалогического содержания, оформившихся письменно в основном в I тыс. н.э. Ядро пуранической литературы составляют 18 произведений — «больших» пуран. Известно также несколько десятков «малых» пуранических текстов — *упануран*. Обязательными тематическими их рубриками традиционно считаются космогония, эсхатология и новый цикл творения Вселенной, генеалогия божеств и ведийских мудрецов-провидцев (*риши*), периоды появления мифических законодателей (Ману), родословные царских династий. Наполнение этих рубрик варьируется от нескольких строк до относительно обширных нарративов в разных произведениях. Наряду с этим в пуранах аккумулирован значительный материал, характеризующий культуру Индии, отрасли традиционного знания, ритуально-культовые практики индуизма.

²⁴ Тантрическая традиция развилась в индуизме на основе ведийской праксеологии как интерпретация ритуально-культовых и магических практик в качестве особого пути к высшей цели религиозной жизни — освобождению от круговорота рождений; является формой признания женского божественного начала (*шакти*) как источника энергии освобождения; относится к шиваитской ветви индуизма. Тантры, будучи отдельным классом индуистской литературы, представляют собой диалоговые тексты (беседы божеств).

²⁵ Брахманистское направление в истории индийской религиозно-философской мысли зародилось в послеведийский период на основе жреческих комментариев (*брахман*) к *самхитам* и канонических *упанишад*. Брахманистские системы умозрения (*даршаны*) представлены в текстах школ *санкхья*, *йога*, *миманса*, *вайшешика*, *ньяя*, *веданта*.

сей, содержащих фрагменты неатрибутированных текстов. Например, под № 411 числится отрывок «трактата о каком-то vtatagāja, связанном с культом Viṣṇu и Soma, имеющем целью достижение потомства. Излагается в форме рассказа Vaiśam-rāyana о похождениях Yudhiṣṭhira во время изгнания» (Там же, с. 319).

Раздел X, “Jaina” (№ 419), включает описание манускрипта, содержащего джайнскую редакцию стихотворной повести о красавице Падмавати — “Citrasenapadmāvatīcaritra”, в которую инкорпорированы религиозно-нравственные афоризмы-наставления.

Раздел XI, озаглавленный “Bauddha” (№ 414–430), аккумулирует описания рукописей буддийских произведений на санскрите.

Далее следуют непронумерованные разделы: “Pāli” (№ 431–455), включающий описание разнообразных по тематике палийских рукописных памятников, и “Bhāṣā” (№ 456–466), посвященный рукописям сочинений на языках хинди и хиндустани.

Н.Д. Миронов пытался по возможности распределить материал внутри ряда разделов по хронологическому принципу. В данном аспекте его труд явился серьезным вкладом в развитие отечественного индологического источниковедения.

Что же касается описаний рукописей, то приходится признать их очень слабо унифицированными. Как правило, ученый указывает формат манускрипта и количество листов, систему письма, наличие лакун. Часто даются сведения о почерке переписчика. Например, о манускрипте, содержащем поэтическую антологию «Наваратна» (№ 169), сообщается: «Devanāgarī. Красивый почерк, довольно неправильно» (Там же, с. 147).

Сведения о материальном носителе текста (разновидностях писчих материалов, способах комплектации манускриптов, наличии или отсутствии переплета, степени сохранности и т.д.) обнаруживаются в каталоге редко. В некоторых описаниях Н.Д. Миронов говорит о происхождении рукописи и источнике ее поступления в Азиатский музей, но такие сведения встречаются в каталоге лишь иногда.

Оценивая этот аспект труда Н.Д. Миронова, необходимо учитывать, что вплоть до настоящего времени ни в отечественной, ни в мировой науке еще не разработан единый нормативный образец описания восточных манускриптов. Вопрос о том, какие именно сведения о рукописи следует считать необходимыми и достаточными, до сих пор остается дискуссионным и еще не обрел методологически обоснованного решения.

В аннотации к каждому манускрипту Н.Д. Миронов процитировал начальные строки текста, причем не ограничиваясь *мангалой*²⁶, и завершающие, выделяя отдельно колофон рукописи. Цитаты приводятся им в графике деванагари, хотя ряд рукописных памятников, указанных в каталоге, выполнен бенгальским и другими видами письма. Это объясняется в первую очередь уровнем развития типографского дела того времени. Шрифт деванагари имелся во многих типографиях Европы, где печатались востоковедные труды, в том числе в России. А для воспроизведения иных

²⁶ *Мангала* — вступительный структурный элемент текста, содержащий формулу почитания какого-либо божества в индуистской традиции, а в буддийской — приветствия, адресованного Шакьямуни или иным буддам, а также бодхисаттвам, учителям и наставникам; в строфе-*мангале* часто указываются цели создания текста. О том, что *мангала* являлась и разновидностью религиозной практики, к которой прибегал составитель текста, начиная свой труд, и которая возобновлялась всякий раз лицами, приступавшими к изучению текста, свидетельствует рукопись трактата раннесредневекового автора Варахари «Мангалава-да» («Теория мангалы»), значащаяся в каталоге Н.Д. Миронова под № 251 (Миронов, 1914, с. 203–204). В «Кратком каталоге индийских рукописей Института востоковедения РАН» этот манускрипт числится под № 386 (Кк, 1999, с. 85). О *мангале* также см.: Аннамбхатта, 1989, с. 32–36.

видов индийского письма использовался литографический способ, предполагавший участие каллиграфа-переписчика. В изданиях каталогов санскритских рукописей этот способ обычно не применялся.

Наряду с обильным цитированием рукописных памятников Н.Д. Миронов в разделах “Stotra” и “Bauddha” привел некоторые малообъемные произведения полностью, тем самым выступая в роли их первого публикатора. В России того времени преподавание санскрита и санскритской словесности велось не только в университетах Санкт-Петербурга, Москвы и Дерпта (совр. г. Тарту, Эстония), но и в Киеве, Одессе, Харькове. Составленный Н.Д. Мироновым каталог позволял студенческой молодежи ознакомиться с различными жанрами санскритской литературы. Являясь крупным вкладом в исследование собрания индийских рукописей Азиатского музея, этот труд одновременно служил ценнейшим пособием для ознакомления с жанрами письменного наследия Индии.

Что касается рукописных памятников буддизма, отложившихся в индийском собрании, то ученый распределил их описания в двух разделах каталога — “Bauddha” и “Pāli”. Первый из них вызывает особый интерес, так как в нем санскритские буддийские манускрипты, поступившие в Азиатский музей до 1913 г., впервые представлены в качестве единой коллекции рукописных памятников Махаяны («Большой колесницы»). Ее состав Н.Д. Миронов упорядочил по принципу жанровой принадлежности: гимны, *сутры* (тексты гомилетического жанра), *шастры* (философские трактаты), различные списки словаря «Махавьютпатти». Внутри каждой из этих групп ученый упорядочил материал в соответствии с санскритским алфавитом.

Раздел открывается описанием трех манускриптов, поступивших из Библиотеки Азиатского департамента царского внешнеполитического ведомства. Аннотации к ним снабжены ссылкой на соответствующее справочное издание, опубликованное в Санкт-Петербурге в 1843 г., — «Каталог книг, рукописям и картам и пр. Азиатского департамента». Все они являются санскритско-тибетскими билингвами, происходящими из Непала. Формат их листов одинаков (39×8), аналогичен и порядок записи: сначала идет санскритский текст, выполненный письмом ланджа²⁷, затем он же дается тибетским письмом, ниже следует полный перевод произведения на тибетский язык.

Манускрипт, значащийся под № 414, содержит стихотворный текст, озаглавленный “Navaślaukika-prajñāpāramitā-pindārtha”. Н.Д. Миронов атрибутировал его как «гимн в честь краткой редакции “Prajñāpāramitā”» (Там же, с. 323). В связи с этим определением необходимо пояснить, что в годы деятельности ученого в Азиатском музее санскритская ветвь письменного наследия буддизма и, в частности, тексты праджняпарамитского цикла²⁸ только начинали исследоваться и основной их массив

²⁷ Письмо ланджа получило широкое распространение в Непале; в Индии этим письмом активно пользовались последователи буддизма Ваджраяны («Алмазной колесницы»), базовыми текстами которой выступают тантры, содержащие учения о тайных ритуалах и мистических практиках достижения просветления. Наиболее достоверные свидетельства позволяют предполагать, что Ваджраяна интенсивно развивалась в последней четверти I тыс. н.э. Многие известные рукописи тантр выполнены письмом ланджа. Эта разновидность письма применялась и тибетскими буддистами, проживавшими издавна на территории Непала. Особенно широко монограммы, выполненные письмом ланджа, использовались в надписях, орнаментировавших культовые сооружения и буддийские религиозные стяги в Тибете, Монголии и Восточной Сибири.

²⁸ Праджняпарамитский цикл объединяет в своем составе тексты о «совершенстве мудрости», большая часть которых датируется I–II вв.; в духе типичной для философского дискурса Махаяны негативной диалектики сутры Праджняпарамиты интерпретируют «путь бодхисаттвы» — совокупность практик, направленных на преодоление субъектно-объектного мышления и погружение в созерцательное состояние «без-знакового знания», исключающего любые суждения и теоретические построения.

еще не был введен в научный оборот. Учитывая такое положение дел, Н.Д. Миронов полностью воспроизвел данное произведение в своем каталоге шрифтом деванагари.

Изучением праджняпарамитских текстов, и это следует особо подчеркнуть, впервые начали заниматься ученые отечественной, санкт-петербургской, буддологической школы — акад. Ф.И. Щербатской и его ученик Е.Е. Обермиллер (1901–1935). В конце 1920-х годов они подготовили научное издание и комментированный перевод «Абхисамаяаланкара-праджняпарамита-упадешашастры» (Abhis., 1927–1928). Е.Е. Обермиллер и далее вел исследования в этом направлении (Obermiller, 1932, p. 1–133).

Н.Д. Миронов в эмигрантский период своей научной деятельности также внес определенный вклад в изучение данного круга письменных памятников, опубликовав в “Journal of Urusvati Himalayan Research Institute of Roerich Museum” работу, посвященную «Праджняпарамитахридая-сутре» (Mironov, 1921, p. 73–78).

В современной буддологии достаточно отчетливо выявлена историко-культурная динамика формирования махаянских источников этой группы, начиная с наиболее раннего текста «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра» («Восьмитысячестишие о совершенстве мудрости») и до «Экакшара-сутры» («Односложной»). Расцвет Махаяны совпал по времени с изобретением бумаги, и творцы праджняпарамитских произведений использовали это культурное достижение в полной мере²⁹. Процесс записи осмыслился ими уже не только в качестве способа сохранения текста, функционировавшего в устной передаче путем меморизации, но и для создания новых, изначально письменных, сочинений. Появление «Шатасахасрика-праджняпарамита-сутры» («Стотысячестишие о совершенстве мудрости») свидетельствовало о тенденции расширения древней «Аштасахасрики» за счет технологической инновации в области письменной традиции.

Но затем последовал культурно-исторический этап смысловой кумуляции «совершенства мудрости» во все более лаконичном виде, что предположительно обуславливалось увеличением численности последователей Махаяны за пределами Индостана и включением практики праджняпарамиты в систему религиозного образования буддистов-мирян. На это указывает зарождение краткой гимнографической формы, в частности появление текста “Navaślaukika-prajñāpāramitā-pindārtha”, содержащегося в манускрипте № 414 по каталогу Н.Д. Миронова. В аннотации к нему ни о происхождении манускрипта, ни о характере материального носителя и степени его сохранности ничего не сообщается.

Аналогичным образом составлены и описания двух других билингв, числящихся под № 415 и 416. Аннотируя манускрипт № 415, Н.Д. Миронов уточнил заглавие текста “[Tantrodbhava-]Pañcatathagatastotra”, введя в квадратных скобках пояснительную конъектуру, и определил произведение как «гимн в честь пяти будд» (Миронов, 1914, с. 324).

Это лаконичное поэтическое сочинение (11 строк) приведено в каталоге полностью. В строке-мангале объектом почитания, отметим, провозглашается «гуру Шакьямуни», т.е. Будда как наставник йогинов-тантриков, что эксплицитно подчеркивает принадлежность гимна к кругу рукописных памятников Ваджраяны.

Последняя билингва гимнографической группы, значащаяся под № 416, также относится к текстам тантрической традиции. Гимн озаглавлен “Mahābodhibhāṭṭārakastotrāṣṭaka”. Рукопись, констатирует Н.Д. Миронов, неполная, отсутствует окончание. Имеющийся текст приведен полностью (Там же, с. 325–326).

²⁹ До изобретения бумаги материалом для записи праджняпарамитских текстов служили пальмовые листья, а самые ранние произведения записывались на бересте.

В настоящее время все три вышеуказанных манускрипта перемещены из состава Индийского фонда в центральноазиатское собрание рукописей и старопечатных изданий, где ныне сконцентрированы санскритско-тибетские билингвы.

Следующая за гимнографией группа сутр состоит из пяти наименований и открывается описанием манускрипта, содержащего текст «Саддхармапундарики» (№ 417)³⁰, так называемой «Лотосовой сутры», величайшего творения буддийской религиозной мысли. В период расцвета Махаяны в Индии “Saddharmapundarikasūtra” вошла в число девяти текстов, провозглашающих идеологию этого направления буддизма³¹. Данный свод гомилетических произведений сыграл значительную роль в развитии буддийской культуры Непала, где наряду с местным этносом *невари* буддизм исповедовала многочисленная старинная тибетская диаспора.

«Лотосовая сутра» относится к раннему пласту махаянских текстов. В науке известны пространная и более краткая, полностью версифицированная ее версии. Пространная объемлет цикл проповедей, которые, согласно, религиозному преданию, были провозглашены Буддой Шакьямуни на священной горе Гридхракута и в небе над ней. Возможно, этот текст являлся первой в истории буддизма декларацией кафоличности — учения о всеобщности спасения (о том, что каждое живое существо в трансцендентной перспективе станет буддой, истинно просветленным, чуждым страданию). Выдвинутый в «Лотосовой сутре» тезис о вневременной природе Учителя предвосхитил идеологическую трансформацию образа основоположника буддизма, историческая личность которого постепенно утрачивала свои реальные контуры, приобретая черты метафизического адресата религиозного культа³².

В ходе продвижения буддизма за пределы Индостана «Лотосовая сутра» получила распространение в культурных центрах на территории Великого шелкового пути, проникая в Центральную Азию и на Дальний Восток. Известен лишь один комментарий к ней, созданный в Индии, — «Саддхармапундарикасутра-упадеша», который традиция приписывает Васубандху (IV–V вв.). Наибольшую популярность переводы «Лотосовой сутры» приобрели в Китае и Японии. Оригинальные санскритские версии этого памятника были открыты европейцами в XIX в.³³

Рукопись «Саддхармапундарики», указанная в каталоге Н.Д. Миронова, не была использована в издании, осуществлявшемся в серии “Bibliotheca Buddhica” начиная с 1908 г. Х. Керном и Б. Нандзё³⁴. Стремясь восполнить такой пробел, ученый решил в рамках описания манускрипта показать отличия содержащегося в нем текста от опубликованного в первом выпуске «Лотосовой сутры».

³⁰ В «Кратком каталоге собрания индийских рукописей Института востоковедения РАН», составленном в 1990-х годах, данный манускрипт не значится.

³¹ Свод этих текстов известен как “Navadharmaparyaya”. Он включает следующие сутры: «Аштасахарикапраджняпарамита», «Гандхавьюха», «Дашабхумишвара», «Самадхираджа», «Ланкаватара», «Саддхармапундарики», «Татхагатагухья», «Суварнапрабхашика» и «Лалитавистара».

³² Такая тенденция начала зарождаться уже в древний период развития буддийской мысли, в III в. до н.э., когда возник комплекс идей о внемирской природе Будды — *локоттаравада*. В соответствии с этой доктриной Шакьямуни как историческая личность — явление инструментального порядка, метафизически актуализированное в целях проповеди Истинного учения живым существам. Об истоках данной доктрины см.: Kalupahana, 2011, p. 141.

³³ О культурно-историческом значении «Лотосовой сутры» и истории изучения манускриптов этого произведения см.: Серебряный, 1998.

³⁴ Это издание вышло в свет в пяти выпусках (Bibliotheca Buddhica. X), соответственно датированных 1908, 1909, 1910, 1912 гг., и было снабжено двумя титульными листами — на английском и русском языках, причем в обоих титулах значились имена Х. Керна и Б. Нандзё, основоположника японского буддологического источниковедения. Однако по неведомой причине Н.Д. Мионов упомянул в своем труде только Х. Керна в качестве издателя текста. О Б. Нандзё и проекте издания «Лотосовой сутры» в серии “Bibliotheca Buddhica” см.: Ермакова, 2012, с. 26–35.

Паспортная характеристика рукописи сверхлаконична: «(Библиотека Азиатского департамента) 63×8. 135×3ff. 5–6 ll. Шрифтом ланджа» (Там же, с. 326). В аннотации Н.Д. Миронов отметил, что манускрипт был вывезен из Пекина, и датировал время выполнения списка предположительно — XIX в. Порядок записи текста охарактеризован следующим образом: «Строка во всю длину листа, прерывается двумя пробелами по всю ширину его, так что на первый взгляд кажется, будто рукопись писана в три столбца» (Там же). Ученый указал на близость шрифта к непальским образцам XI в., в частности к рукописи «Лотосовой сутры», отложившейся в древлехранилище библиотеки Кембриджского университета. Отмечено также наличие на первом листе расширенного санскритского заглавия текста, написанного ланджой, а затем — тибетским шрифтом, «ниже курсивом тоже по-тибетски» (Там же).

В графике деванагари приведены три начальные строки сутры, а далее следуют указания текстуальных отличий первой главы³⁵, содержащейся в аннотируемом манускрипте, от опубликованной в серии “*Bibliotheca Buddhica*” (Там же, с. 326–329). Далее приведен текст колофона³⁶. Аннотация заканчивается ссылкой: «Ср. С.Ф. Ольденбург, ЗВОИРАО³⁷, IV, стр. 386», адресующей пользователя каталога к статье С.Ф. Ольденбурга «Непальские рукописи в петербургских библиотеках» (Ольденбург, 1890).

Следует сказать, что в эмигрантский период своей научной деятельности Н.Д. Миронов провел серьезную работу по разбору и палеографическому анализу тех фрагментов рукописей «Лотосовой сутры», которые были добыты в 1902–1914 гг. японским исследователем Кодзуи Отани (1876–1948), совершившим три экспедиции в Восточный Туркестан. Итоги этого труда нашли отражение в публикации под названием “*Buddhist Miscellanea*”, которая вышла в свет в авторитетнейшем востоковедном периодическом издании “*Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*” (Mironov, 1921). В 1953 г. в серии “*Bibliotheca Indica*” (Калькутта) было опубликовано подготовленное Н. Даттом новое издание «Лотосовой сутры», учитывающее проделанный Н.Д. Мироновым труд, — “*Saddharmapuṇḍarīkasūtra, with N.D. Mironov’s Readings from Central Asia Manuscripts*” (Sps).

³⁵ В первой, вводной главе памятника повествуется о том, как Будда Шакьямуни, проповедуя собравшимся некую сутру, внезапно погрузился в состояние глубокого сосредоточения. Из завитка волос между его бровями внезапно излился свет, озаривший миры. Пораженный этим чудесным явлением бодхисаттва Майтрея, мессия грядущей буддийской эры, просит мудрейшего бодхисаттву Манджушри, знатока деяний прежних будд, объяснить смысл происходящего. В ответ Манджушри рассказывает историю о Чандрасурияпрадипе — будде прошлых времен, обладавшем сиянием солнца и луны, и сообщает о намерении Шакьямуни возвестить сутру, называющуюся «Саддхармапундарика». В санскритском тексте памятника сутра, изложенная Буддой до погружения в сосредоточение, именуется “*Mahānirdeśa*” («Великое наставление»). Но в V в. среди китайских последователей Махаяны сложилось мнение, что под «Великим наставлением» подразумевается «Сутра о бесчисленных значениях» (кит. «У-лян и цзин»), основная идея которой состоит в постулировании словесной вариативности проповеди Учения для различных категорий живых существ. Позднее «Сутра о бесчисленных значениях» стала рассматриваться в Китае и Японии как вводная по отношению к «Саддхармапундарике».

³⁶ В библиотеке ИВР РАН хранится дарственный экземпляр каталога Н.Д. Миронова с автографом на титульном листе: «Ф.И. Щербатскому от автора». В нем на с. 329, в правом поле листа, возле текста колофона рукой Ф.И. Щербатского сделана пометка фиолетовыми чернилами: «не полностью».

³⁷ «Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества» — первое отечественное востоковедное периодическое издание, учрежденное в 1876 г. по инициативе выдающегося ученого-арабиста В.Р. Розена (1849–1908). В каждом номере наряду с научными статьями и рецензиями публиковались тексты письменных памятников и эпиграфические материалы. Обзоры содержания «Записок» давались в ведущих западноевропейских журналах по ориенталистике. Подробнее см.: Тольц, 2013, с. 23–34. В большинстве библиографических описаний издание указывается в аббревиатуре ЗВОРАО.

Под № 418 числится рукопись санскритского текста «Саддхармаланкаватара-сутры». В паспортном описании указаны ее формат «36½×8»³⁸, объем — 167 л., непальское письмо и дата выполнения — 1852 г. Аннотация начинается цитированием размещенной на первом листе дарственной надписи, свидетельствующей, что манускрипт был подарен Императорской Академии наук Райтом³⁹ в августе 1873 г. Далее, после ремарки “10 adhyāya” (т.е. 10 поучений), цитируются в графике деванагари пять вступительных строк текста, даются начальные слова каждого подраздела («поучения») и указания номера листа его окончания, затем следует колофон. Аннотация завершается ссылкой: «Ср. С.Ф. Ольденбург, *op. cit.*, стр. 385; Bendall, Cambridge, pp. 20, 136» (Миронов, 1914, с. 330).

Будучи, как и «Лотосовая сутра», включенной в состав свода “Navadharmaparyaya” (см. примеч. 31), “Saddharmalaṅkāvatāra-sūtra”, или “Laṅkāvatāra-sūtra”, имела особое значение для развития махаянской философской школы *йогачара* (*виджнянавада*) и была переведена на китайский и тибетский языки. Памятник содержит проповеди, которые, согласно религиозному преданию, были преподаны Буддой Шакьямуни архатам (подвижникам, пребывающим в прижизненной нирване), бодхисаттвам и богам-небожителям на сакральной горе Ланка (Малая)⁴⁰ во дворце царя демонов-ракшасов Раваны. Текст сутры складывался на протяжении длительного периода — со II по V в. Произведение приобрело особую популярность в Непале, Тибете, Китае и Японии.

Отложившийся в индийском собрании Азиатского музея рукописный памятник содержит редакцию текста, оформившуюся не ранее второй половины V в. Об этом свидетельствует его состав: главы 1–9 изложены в основном прозой, а 10-я (л. 122–167) — в стихотворной форме. В китайском переводе сутры, выполненном в 443 г. индийским миссионером Гунабхадрой (394–468), эта стихотворная глава отсутствует, что предположительно свидетельствует о более позднем времени ее создания и включения в состав произведения.

Важно отметить, что в «Ланкаватаре» излагается учение о *матхагата-гарбхе* — едином для всех живых существ «лоне Татхагаты» (подробнее см.: Grosnick, 2004, p. 826–828). Ф.И. Щербатской в монографии «Концепция буддийской нирваны»⁴¹ отнес «Ланкаватара-сутру» к числу тех доктринальных текстов, которые послужили источниками махаянского учения о сознании, развивавшегося школой *йогачара*, и были «написаны в подражание упанишадям, в стиле, весьма далеком от точности» (Щербатской, 1988, с. 230). Ссылаясь на издание текста, подготовленное Б. Нандзе⁴², он отмечал, что в сутре приведено более 20 определений нирваны. Первое из них сближено с хинаянской интерпретацией, а последнее «схоже с мнением йогачаров», но все они отвергаются авторами текста на основании неопределенности нирваны —

³⁸ Позднее формат рукописи был уточнен: 33,5×7,5. См.: Кк, с. 118, № 592.

³⁹ В автографе надписи значится: “W-m Wright”. Уильям Райт — профессор Кембриджского университета, занимался исследованием сирийских рукописей, в 1876 г. был избран членом-корреспондентом Российской Императорской Академии наук.

⁴⁰ Буддийская космология ассимилировала божественных персонажей древнеиндийской мифологии: в качестве смертных небожителей они разместились в космографической картине на террасах горы Сумеру, маркирующей центр континента Джамбу. Гора Ланка, упоминаемая в сутре, идентифицируется с горой, расположенной на юго-востоке Шри-Ланки (о. Цейлон) и известной ныне как пик Адама. Название сутры — «Нисхождение на Ланку Истинного учения» — свидетельствует о попытках распространения Махаяны на Цейлоне, где издавна утвердилась *тхеравада*, школа хинаянского направления, опиравшаяся на тексты Типитаки (Палийского канона).

⁴¹ Монография, написанная на английском языке, была опубликована в 1927 г. В переводе Б.В. Семичова и А.Н. Зелинского она вошла в издание избранных трудов Ф.И. Щербатского по буддизму (1988).

⁴² Издание вышло в свет в 1923 г. в Киото.

тезиса, выдвинутого другой махаянской школой — *мадхьямакой*. Большинство этих определений, констатировал Ф.И. Щербатской, никогда и никем не провозглашались, «а те, которые существовали, сформулированы так, что их трудно узнать». Имея в виду этот ложный историко-философский аспект «Ланкаватары», академик назвал ее «фантастическим литературным произведением» (Там же).

Под № 419 в каталоге Н.Д. Миронова значится список сутры «Лалитавистара», выполненный в латинской транслитерации Р.Х. Ленцем (1808–1836) с непальской рукописи в период его зарубежной научной командировки⁴³. Текст озаглавлен “*Lalita-Vistara-Purāṇa*”. Н.Д. Мионов отметил отсутствие в списке каких-либо указаний на оригинал манускрипта, но по колофону заключил, что он был сделан с рукописи, воспроизведенной в 1804 г. В начале 1950-х годов, знакомясь со списком Р.Х. Ленца, В.С. Воробьев-Десятовский определил «Лалитавистару» как «произведение, написанное на санскрите, содержащем много пракритских форм», проникнутое идеями Махаяны в изложении жизни Будды и положений его учения (Кк, с. 14).

Группа сутр завершается в каталоге Н.Д. Миронова аннотированием трех текстов (№ 420–422), содержащихся в одном манускрипте — ценнейшем раритете, переданном от Далай-ламы XIII в дар С.Ф. Ольденбургу. В 1903 г. академик направил эту рукопись в индийское собрание Азиатского музея. Формат манускрипта — 56×8,5 — указан Н.Д. Мионовым точно. Ученый отметил сильную поврежденность левого края рукописи, указав, что она выполнена на плотной непальской бумаге «непальским шрифтом» (т.е. письмом невари). Отмечен и характер записи: «Все ff. (листы. — Е.О.) разделены на 3 столбца, однако строка сплошная» (Мионов, 1914, с. 330).

Под № 420 ученый обозначил сутру (объемом 3 л.), в которой излагается беседа Будды с бодхисаттвой Авикальпаправешей, компетентным в преодолении заблуждений относительно природы реальности. Собеседники рассуждают о свободном от мысленных конструкций познании — внесловесном постижении объекта в первый момент его восприятия. Заглавие сутры осталось неизвестным, поскольку ее начало фрагментировано, а колофон не вписан, хотя место для него предусмотрено и маркировано проставленной *daṇḍa* (вертикальной чертой). Н.Д. Мионов привел в графике деванагари три начальные и пять завершающих строк текста. В описании он подчеркнул близость шрифта к манускриптам XII в., имеющимся в Кембриджской библиотеке, но уточнил, что данная рукопись, выполненная на бумаге, а не на пальмовых листьях, создавалась в более поздний исторический период.

Далее, под № 421, дается описание фрагмента (объемом 12 л.) другой сутры, название которой также не установлено. В нем речь идет о религиозной дисциплине (*saṃvara*), в связи с чем обсуждаются качества монаха и монахини и на л. 14 упоминается *пра timokṣa* — каноническое учение о статусах членов общины, соответствующих нравственных обетах и правилах поведения. В графике деванагари ученый привел четыре начальные и три завершающие строки фрагмента.

Третий текст, содержащийся в этой рукописи, Н.Д. Мионов обозначил № 422, определив его как окончание “*Buddhāvataṃsaka*”, известнейшей махаянской сутры; ученый привел этот небольшой фрагмент (1 л.) полностью, выделив колофон.

Группа шастр, следующая за сутрами, начинается с аннотирования под № 424 оригинального трактата одного из выдающихся махаянских мыслителей — Камалашилы (VIII в.) «Бхаванаakraма» («Последовательность [практики] созерцания»). Этот текст, как и три указанные выше сутры, содержится в рукописи, подаренной Далай-ламой XIII. В нем лаконично изложены три руководства, определяющие этапы практи-

⁴³ Очерк научной деятельности Р.Х. Ленца см.: Зограф, 1960.

ки созерцания согласно учению школы *мадхьямака*, а также подвергнуты критике некоторые праксеологические положения *йогачары* и учение о моментальном просветлении, утвердившееся в китайском *чань*-буддизме. Подчеркнем, что в мировой науке наряду с данным манускриптом известны еще только две рукописи, содержащие санскритский оригинал «Бхаванакарамы».

Камалашила, ученик Шантаракшиты, одного из крупнейших представителей мыслительной традиции Махаяны, вместе со своим учителем выступал за преодоление теоретических разногласий между школами *йогачара* и *мадхьямака*, размывавших идейную целостность мировоззрения Махаяны. Оба они как миссионеры сыграли чрезвычайно значительную роль в продвижении буддизма в Тибет.

Критика воззрений китайской школы *чань*, прослеживающаяся в «Бхаванакараме», восходит к диспуту в первом тибетском буддийском монастыре Самье, состоявшемуся (по данным разных источников) между 792 и 797 гг. В этом споре Камалашила победил китайского миссионера Хэшаня Мохэяня, проповедовавшего идею внезапного просветления, и тем самым утвердил в Тибете приоритет учения, пришедшего из Индии. Китайский миссионер полагал необходимым и достаточным условием просветления полный отказ от мыслительной активности. Но Камалашила доказал, что просветлению предшествуют этапы последовательного развития мудрости и всей совокупности буддийских добродетелей.

Н.Д. Миронов не только привел в графике деванагари начало и окончание текста, но и определил 19 произведений, цитируемых в трактате, указав ссылки на соответствующие листы в рукописи (Там же, с. 333).

Под № 424 очень бегло характеризуется «копия рукописи “Deccan College Library”, сделанная в 1911 г. по заказу серии “Bibliotheca Buddhica” для Азиатского музея». В описании перечисляются названия произведений по науке логики, содержащиеся в данной копии: отрывок из «Таркасанграхапхаккики», приписываемой Дигнаге (V–VI вв.), «Ньяядипика», «Ньяяправешатика» Харибхадры.

Далее, под № 425, дается весьма подробное описание манускрипта, содержащего циклопический по объему (1524 л.) комментаторский трактат Камалашиллы «Таттвасанграхапанджика». В аннотации ученый отмечает: «Комментарий на *Tattvasaṃgraha Śāntarakṣita*, обширный философский трактат, критический обзор важнейших идей, своего рода „введение в философию“ с буддийской точки зрения» (Там же, с. 334). Сообщается и о происхождении манускрипта, являющегося списком с рукописи из библиотеки джайнского храма Паршванатха (Джессальмер, Индия). Список был изготовлен по заказу Императорской Академии наук и поступил в Азиатский музей в 1912 г.

Аннотация содержит сведения об обнаружении санскритского оригинала памятника, об истории изучения «Таттвасанграхи», комментируемой Камалашилой, и ряд интересных санскритских цитат. Указано и распределение глав текста в аннотируемой рукописи. Н.Д. Миронов предположительно отнес время изготовления списка к 1908 г.

Последним в группе шастр под № 426 числится манускрипт произведения, не являющегося по своему происхождению буддийским, — «Дхармоттаратиппанака» (“*Dharmottaraṭippaṇaka*”). Его автор, Маллавадин, принадлежал к джайнской традиции. Но Н.Д. Миронов включил эту рукопись в буддийский раздел своего каталога на том основании, что трактат посвящен изложению и анализу концепций, разработанных Дхармоттарой (VIII в.), ярким представителем махаянской ветви науки логики.

Последнюю группу в разделе “*Bauddha*” образуют краткие описания четырех манускриптов, содержащих тексты «Махавьютпатти»⁴⁴ (№ 427–430). Отметим, что работа по составлению этого лексикона завершилась в Индии в период раннего средне-

⁴⁴ В индологической литературе “*Mahāvīyutpattī*” обычно интерпретируется как «Великая этимология».

вековья. В VIII в. он был переведен с санскрита на китайский язык, а в начале IX в. к переводу «Махавьютпатти» на тибетский язык приступила коллегия переводчиков-тибетцев во главе с индийским ученым Джинамитрой. Позднее появился и монгольский перевод⁴⁵.

В описаниях Н.Д. Миронова особый интерес вызывают цитаты вводной строки и колофона каждой рукописи. Манускрипт № 427 содержит санскритский и тибетский тексты, выполненные тибетским письмом. Аналогичным образом выполнена и рукопись № 428. В рукописи, значащейся под № 429, санскритский текст воспроизведен дважды — сначала письмом ланджа, а затем тибетским.

Аннотируя манускрипт № 430, Н.Д. Миронов процитировал надпись на приложенном к нему листе: «Санскритско-тибетский словарь буддийских терминов, расположенных по предметам. (Санскритские слова в сем экземпляре писаны тибетскими буквами)» (Там же, с. 339). Ученый отметил, что рукописи № 427, 429, 430 поступили в Азиатский музей из Библиотеки Азиатского департамента.

Таким образом, благодаря работе, проделанной Н.Д. Мироновым, санскритские рукописные памятники буддизма, поступившие в индийское собрание Азиатского музея до 1913 г., были впервые систематизированы в качестве единой коллекции, экспонирующей важнейшие жанры литературы махаянского направления — гимнографию, сутры, шастры, а также различные списки терминологического словаря «Махавьютпатти». Состав этой коллекции свидетельствовал о давнем интересе отечественных ученых к северной ветви буддизма, укоренившейся в сопредельных России странах — Монголии, Китае, Японии — и в среде бурят и калмыков. И именно российской буддологической школе предстояло доказать в первой трети XX в. глубинную связь живой буддийской традиции народов Азиатско-Тихоокеанского региона с письменным наследием и интеллектуальными достижениями древней и ранне-средневековой Индии.

Список сокращений

АВ ИВР РАН — Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН.

Кк — *Посова Т.К., Чижикова К.Л.* Краткий каталог индийских рукописей Института востоковедения РАН. М., 1999.

СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива РАН.

Abhis. — *Abhisamyālamkāra prajñāpāramitā upadeśaśāstra. The Work of Bodhisattva Maitreya* / Публ., коммент. и пер. Е. Обермиллера и Ф. Щербатского. Л., 1927 (Bibliotheca Buddhica. XXIII, fasc. 1).

Sps — *Saddharmapuṇḍarīkasūtra, with N.D. Mironov's Readings from Central Asian Manuscripts, Revised by Nalinakṣa Datt.* Calcutta, 1953 (Bibliotheca Indica).

Список литературы

Аннамбхатта. Таркасанграха (Свод умозрений) и Таркадипика (Разъяснение к Своду умозрений) / Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исследование Е.П. Островской. М., 1989.

Бертельс Д.Е. Введение // Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972. С. 5–80.

Вигасин А.А. Изучение Индии в России (очерки и материалы). М., 2008.

⁴⁵ В 1981 г. на базе Международной академии индийской культуры (Нью-Дели) было опубликовано подготовленное Локешем Чандрой издание “*Kuadrilingual Mahāvūyutpatī*”, объединившее в своем составе санскритский, тибетский, китайский и монгольский тексты словаря.

- Ермакова Т.В. Японские ученые — участники научно-издательских проектов Санкт-Петербургской буддологической школы // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Труды участников научной конференции. СПб., 2012. С. 20–44.
- Зданович А.А. Отечественная контрразведка (1914–1920): Организационное строительство. М., 2004.
- Зограф Г.А. Роберт Христианович Ленц (1808–1836) // Ученые записки Ленинградского государственного университета. № 279. Серия востоковедных наук. 1960. Вып. 9. С. 31–38.
- Минаев И.П. Буддизм. Исследования и материалы. СПб., 1887.
- Миронов Н.Д. Из рукописных материалов экспедиции М.М. Березовского в Кучу // Известия Императорской Российской академии наук. Серия VI. Т. III (1909). С. 547–562.
- Миронов Н.Д. Каталог индийских рукописей. Вып. 1. Пг., 1914 (Каталоги Азиатского музея Императорской Академии наук).
- Миронов Н.Д. Каталог индийских рукописей Российской публичной библиотеки. Собрание И.П. Минаева и некоторые другие. Вып. I. Пг., 1918.
- Ольденбург С.Ф. Непальские рукописи в петербургских библиотеках // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. 1890. Т. IV (1889). С. 383–386.
- Ольденбург С.Ф. Этюды о людях науки / Сост. А.А. Вигасин; отв. ред. С.Д. Серебряный. М., 2012.
- Посова Т.К., Чижикова К.Л. Краткий каталог индийских рукописей Института востоковедения РАН. М., 1999.
- Серебряный С.Д. Лотосовая сутра: многообразный мир, который мы только начинаем для себя открывать // Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер. с кит. А.Н. Игнатовича. М., 1998.
- Тольц В. «Собственный Восток России»: Политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период / Пер. с англ. Веры Тольц. М., 2013.
- Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.
- Grosnick W.H. Tathāgatagarbha // Encyclopedia of Buddhism / Editor in Chief R.E. Buswell. N. Y., 2004. P. 826–828.
- Kalupahana D.J. A History of Buddhist Philosophy. Continuities and Discontinuities. Delhi, 2011.
- The Laṅkāvatārasūtra / Ed. by D. Nanjio. Kyoto, 1923.
- Mironov N.D. Buddhist Miscellanea. 1. Avalokiteśvara, Kuan-yin. 2. Central Asian Recensions of the Saddharmapuṇḍarīka // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1927. P. 241–279.
- Mironov N.D. The Prajñāpāramitāhṛdayasūtra as an Inscription // Journal of Ursuvati Himalayan Research Institute of Roerich Museum. Naggar, Kulu. 1921. No. 24. P. 73–78.
- Obermiller E. The Doctrine of Prajñā-Pāramitā as Exposed in the Abhisamayālaṅkāra of Maitreya // Acta Orientalia. Leiden–Batavia, 1932. Col. 11, par. 1. P. 1–133.

Summary

E.P. Ostrovskaya

N.D. Mironov's Contribution to the Description of the Buddhist Manuscripts at the Indian Collection of Asiatic Museum, IOM, RAS

Two first decades of the 20th century in the history of Indian collection of Asiatic Museum, IOM, RAS were connected with the name of Nikolay Dmitrievich Mironov (1880–1936) who worked in these years with this collection containing numerous manuscripts written in many languages and in many scripts. The topic of the article is his approaches to the problem of description of these documents and the results of his work. Buddhist manuscripts in Sanskrit housed in this collection before 1913 were first systematized by N.D. Mironov as a whole set demonstrating fundamental genres of Mahāyāna written heritage — *hymns*, *sūtras* (homiletic texts), *śāstras* (treatises) and different variants of the terminological dictionary *Mahāvīyutpatti*.

S.I. Marakhonova

Russian Japanologist Serge Elisséeff at Harvard in 1932–1957

This article deals with the life and scholarly and pedagogical activities of the Japanologist Serge Elisséeff in the USA where he was the first Director of the Harvard-Yenching Institute and a Chairman and Professor of the Department of Far Eastern Languages at Harvard University for 23 years. The author bases his work on the documents found by him in the archives and libraries of Harvard University and the Harvard-Yenching Institute. Published and unpublished letters of S.G. Elisséeff to his Russian colleagues are also used. Serge Elisséeff's activities as an organizer of science and of teaching Eastern disciplines is also examined.

Key words: Serge Elisséeff, archives, Japanology, Harvard University, the Harvard-Yenching Institute, Oriental studies in the USA.

In autumn 1932, Serge Elisséeff, the well-known Paris-based Japanologist, was invited to deliver lectures on Japanese history and the Chinese language at Harvard University in the USA during the 1932–1933 school year. On September 18, 1932, he arrived in the USA and started working. Elisséeff delivered a series of lectures on the history of Japan and was also engaged in the study of historical Chinese texts and modern Japanese texts with students. His teaching load was six hours a week. He also gave eight lectures on Japanese painting at the Lowell Institute in Boston. His lectures were very successful as the scholar told his listeners about things not written about in the books (Diakonova, 2000, p. 159).

When his official mission at Harvard was over, Elisséeff returned to France via Japan and then China. He visited Shanghai, Nanking and Peking where he got acquainted with many Chinese scholars. In 1933–1934, he continued to teach in Paris. As Professor of the Practical School of the Higher Studies he read a series of lectures on Buddhist iconography and delivered lectures on Chinese painting at the School of Louvre (Op. cit., 161–162).

At the next meeting of the Board of Trustees of the Harvard-Yenching Institute in November 1933, Serge Elisséeff was recommended for the appointment as Professor of Far Eastern Languages at Harvard University Arts and Sciences Faculty and as Director of the Harvard-Yenching Institute simultaneously from September 1, 1934. His salary was \$10,000 per year. He was accountable to the Board of Trustees and to the Educational Committee of Harvard University. "It should be made clear to Professor Elisséeff that his professorial appointment is without limit of time and is practically for life, with the qualification that the University's rules are explicit that a man may be retired after the expiration of his sixty-fifth year and should normally retire at seventy" (H-YI archives. MТр, November 13, 1933).

The Harvard-Yenching Institute was established at Harvard University in 1928 to administer a trust under the will of the late Charles M. Hall, of Niagara Falls, New York. The purpose of it was to organize and supervise the higher education in Christian universities

and colleges in China. These educational institutions were founded by Protestant missionaries in the late 19th and early 20th centuries in order to teach the Chinese language, history, literature and other subjects contributing to the maintaining of Chinese traditional culture, as well as subjects relating to the culture of the West. Another task was inseparably linked with this—to organize the teaching of the Chinese and Japanese languages at Harvard University, first of all for those young people (the Americans and the Chinese) who were going to teach in China.

Christian educational institutions were ruled and subsidized by the United Board of Christian Colleges in China based in New York. Private donations were also accepted. After the Harvard-Yenching Institute was established, this Institute also provided substantial financial help for them. The Institute was supervised by the Board of Trustees, one third of which were professors from Harvard, one third missionaries, and one third businessmen. Representatives of the University intended to organize academic activities at the Institute, that was why they had to make a scholar, preferably a Sinologist, its first director. Paul Pelliot was chosen for this purpose but he rejected the post and suggested Serge Elisséeff instead.

While Serge Elisséeff was teaching at Harvard, his candidacy was studied with great attention at the meeting of the Board of Trustees. He made a uniformly good impression as a man who knew his subject thoroughly and had a good critical mind besides a tremendous amount of energy and interest in his subject. But there were arguments against him. The most important of those was his academic training in Japan, at Tokyo University, for which reason he could not be accepted by a number of Chinese scholars. He had a good practice of reading and writing in Chinese but his spoken language was rather poor. Some thought that it was dangerous to rely on a person specializing in Japan rather than in China. However, having visited China in the summer of 1933, Elisséeff enlisted the support of Chinese scholars and it was not difficult for him to improve his spoken Chinese spending some time in China. The Trustees were also satisfied with the programs of Chinese and Japanese teaching courses proposed by Elisséeff.

Members of the Board of Trustees came to the conclusion that the Americans lacked a specialist of Elisséeff's level with a tremendous knowledge, a good basic training and great abilities. Along with this the Trustees planned to transfer the burden of the Institute's supervision to some of the Americans so that S. Elisséeff might concentrate on science entirely as it was his greatest inclination.

The outstanding organizational abilities of the scholar became evident only later. "Professor Elisséeff made a uniformly good impression as a man who knew his subject thoroughly and had a good critical mind besides a tremendous amount of energy and interest in his subject. He knows much more Chinese than many people who are known as Chinese students. Professor Elisséeff's access to the Japanese school on Chinese subjects is important and not to be overlooked. Mr. Green added that he does not think there were any Americans who have the knowledge, background and ability that Professor Elisséeff has shown. Mr. Green queried whether it might not be advantageous to have an understanding with him that the professorship was a full appointment, but that it might be desirable from his point of view and from the point of view of the Trustees to relieve him of administrative duties after the organization was started; that it could be out to him so that it would be regarded as a favor instead of a lack of confidence, since he could not conceive of Professor Elisséeff's desiring to carry a full burden of administrative duties. It might well be that after a time there would be some American to whom the Trustees would like to entrust those responsibilities and leave Professor Elisséeff to the productive scholarship for which he is qualified" (H-YI archives. MTp, November 13, 1933).

The USA did not have Oriental studies as a branch of knowledge, as an academic discipline at that time. Different studies were scattered. The Council of Learned Societies was organized in 1919 so as to “unite scholarly work in America where there is no Academy of Sciences and where every university or learned society is isolated from any other” (Diakonova, 2000, p. 188). The Council had different commissions as well as the Committee for Chinese and Japanese studies. Elisséeff was a member of it. Sometimes people who did not know Oriental languages were engaged in Oriental studies. As Elisséeff noted, works on Japanese history were based on old works of Japanese authors, on outdated documents. Primary sources were not used and the knowledge of languages was not obligatory.

S. Elisséeff underlined that it was impossible to study the history of Japan without a knowledge of the language (Diakonova, 2000, p. 158). There were no Japanese and Korean scholars of their own either at Harvard or in the US in general.

Beginning from 1931, a Japanese man called Kishimoto taught the Japanese language, but he had no scientific methodology. Chinese studies were a little better. The Chinese language was taught by the Sinologist Professor J. Ware but the history of China was read by M. Gardner who did not know the language.

So in September 1934, S. Elisséeff and his spouse arrived in Cambridge (Massachusetts) where Harvard University was located, and the scholar assumed his new duties. He had to accept this position so he could have a financial opportunity to give a higher education to his children. The children stayed in France with their relatives but soon started living in Elisséeff's old apartment on Boulevard Pereire, 75, on their own. Nikita became a student of the Sorbonne and Vadim was about to graduate from his school.

In Cambridge, the Elisséeffs settled in Memorial Drive, 989, the street that goes along the Charles River dividing Cambridge from Boston. Kishimoto has left Harvard University by this time, and Elisséeff alone had to read eleven lectures on Japanology and one lecture on the Chinese language. These courses included the history of Japan, art where architecture played a great role, reading medieval Japanese texts. There were also six hours of the Japanese language remaining from the previous lecturer. Beginning from 1938, Elisséeff's pupil Edwin O. Reischauer conducted the Japanese courses along with his teacher. In 1961–1966, E.O. Reischauer was the US ambassador to Japan.

At one of the first meetings of the Trustees, Elisséeff stated that it was necessary to organize a magazine where articles devoted to the problems of East Asia could be published. That magazine was given priority by the scholar even over advancing the Chinese-Japanese library. The first issue of the magazine, which was entitled *The Harvard Journal of Asiatic Studies*, was published in April 1936. It was dedicated to the memory of Professor of Philosophy J. Woods, who established Oriental studies at Harvard. The second issue was published in July and the third, double one (Nos. 3 and 4), in November. The publication of the magazine became regular. It exists to this day. Later Serge Elisséeff involved the best scholars of the West and the USSR to work in this magazine—his colleagues P. Pelliot, A. Maspero, V.M. Alexeiev, U.K. Schutzkiy, et al.

Composing the Chinese-English dictionary was another of Elisséeff's important undertakings. For reasons of economy, work on the dictionary was undertaken in Peking, where nearly 5 million cards with characters were prepared. The work in China was concluded in 1938 and the cards were sent to the Harvard-Yenching Institute where, under the guidance of Serge Elisséeff, all the characters were translated into English with exact references and quotations.

In the second term of the 1936–1937 school year, S. Elisséeff again visited Japan and China where he inspected Christian universities and a number of colleges. After this visit, Elisséeff, as Director of the Institute, became much more sure that the Institute must sup-

port the Chinese in the study of their own history and archeology. "Elisséeff thought the Harvard-Yenching Institute should continue to subsidize pure studies in Chinese civilization and not branch out into other activities, especially since the Rockefeller Foundation is interested in sociology and anthropology. The Director remarked that he felt even more strongly, after his visit to China, that the Institute should support the Chinese in the study of their own history and archaeology. He added that the item 'Chinese linguistics and Chinese archaeology' mentioned in Professor Wu's plan as subjects to be supported by the Institute is already supported by it in the Chinese Department at Yenching University and should not be subsidized twice" (H-YI archives. MTP, November 8, 1937, l. 24).

The Chinese-Japanese library of the Harvard-Yenching Institute was situated, like the Institute itself, in the rooms of Boylston Hall at Harvard Yard. It comprised books not only in the Chinese and Japanese languages but also in Manchurian, Mongolian and Tibetan. There was also a big collection of Western books dedicated to East Asian problems. In the 1940s, Serge Elisséeff called this library the best library of such a kind in the Western world. Its quality was beyond doubt, and it was inferior to the Congress Library alone as regards the quantity of titles.

In February 1939, there were 130,000 Chinese and 30,000 Japanese books in the library, and, as of July 1, 1956, there were 299,841 volumes in the languages of East Asia, 231,189 of them in Chinese and 56,381 in Japanese (HU archives. UA III 50.8.11.3).

The library was growing so fast that the question about new areas was argued several times. The Board of Trustees was looking for financial opportunities to make a new building for the Harvard-Yenching Institute and its library. However, leaving Harvard in 1957 Serge Elisséeff have not seen the new building. Now, it takes a ten-minute walk to get to this building from Boylston Hall.

The Chinese-Japanese Library exchanged books with the Institute for Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences and the Library of the USSR Academy of Sciences. First of all, this applies to the Sinological Index Series of the Harvard-Yenching Institute and Supplements of the Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series published in China, and to volumes of the "Mélanges Asiatiques" series published by the USSR Academy of Sciences and sent to Harvard as well as the "Notes (*Zapiski*) of the group of Orientalists of the Asian Museum" and several issues of the "Bibliography of the Orient" (Diakonova, 2000, p. 186).

The teaching of the Oriental languages at the Arts and Sciences Faculty was structuralized in 1938–1939. This structural unit was called the Department of Far Eastern Languages, and Serge Elisséeff was appointed as its chairman. "On February 9, 1937, George Henry Chase, Ph. D., L.H.D., John E. Hudson, Professor of Archaeology and Dean of the Graduate School of Arts and Sciences, moved that the Faculty of Arts and Sciences establish a Division of Far Eastern Languages beginning in 1938–1939. The motion was carried. The Division of Far Eastern Languages became the Department of Far Eastern Languages in 1939–1940" (Reischauer Institute 1996, p. 6–8, 58–59).

S. Elisséeff expected that he would stay at Harvard for five years only. For some time he did not even retire from the position of Professor of the Practical School of the Higher Studies. However, the war began in Europe in 1939. So the scholar stayed in the US. Later, when the war was over, he had to stay until American retirement as he could not retire in France.

In the 1942–1943 school year, S. Elisséeff got an Honorary Master degree, most probably, because he was not a student of an American university. In 1946, the scholar was appointed Director of the American Institute for Asiatic Studies in Peking that was previously called the Sino-Indian Institute established by A. Staël-Holstein (H-YI archives. MTP, November 14, 1946, l. 269).

In September 1948, Elisséeff was elected an honorary member of the French School of the Far East in Indochina (HU archives. UA V 382.95.1).

He was a member of the American Academy of Sciences and Literature, the Chinese-Japanese Society of the USA and a chairman of the American Oriental Society in 1954–1955.

During the War, the Institute and the Harvard University took an active part in the US military programs. S. Elisséeff and E.O. Reischauer conducted intensive Japanese courses to prepare linguists for the US Navy. Besides, beginning from 1943, S. Elisséeff taught five days a week from 8 to 9 under the Army School Training Program and went to Washington every Saturday as a consultant to the Office of Strategic Services. In September, 1944, the Army asked the University to organize a special course for the Civil Army Training School, which, although called Far Eastern, in reality dealt only with Japan. The teaching material furnished by the Army was found entirely unsatisfactory and it was necessary to prepare new material. Because of this new program, the Director resigned from his consultation work in Washington (H-YI archives. MTp, November 13, 1944, l. 195–196).

The ordinary program of teaching during the war also changed. As to the urgent necessity of preparing an adequate number of specialists in the Japanese language as quickly as possible, a summer term was added to the school year that lasted 12 weeks beginning from the middle of June up to middle of September. Courses were more intensive and additional lectures and seminars were included. “Summer term, although of 12 weeks, shall constitute a regular term with the same quality and amount of work each course has in fall or spring term” (HU archives. UA V 344). Later the University reverted to the normal two-terms schedule.

Beginning from the 1890s up to 1930–1931, there were only 61 students of the Japanese disciplines; during five years in 1931–1935 there were 36 students already; in 1936–1940, there were 132 people; in 1941–1945, 237 students; in 1946–1950, 442 people; in 1951–1955, 401 students; and in 1956–1960, 627 students (Reischauer Institute, 1996, p. 24).

During his work at Harvard, S. Elisséeff prepared a series of Japanese textbooks and collections of Japanese texts for students of different levels. His pupil E.O. Reischauer often was his coauthor. The Japanese textbook for the beginners was published in 1941 and then it was reprinted numerously.¹

The reader in literature and history was prepared for those studying the Japanese language.²

The annotated bibliography on Japanology in main Western languages made by Elisséeff with two pupils must also be noted.³

In 1947, Serge Elisséeff, together with the Professors E.O. Reischauer and F.W. Cleaves, prepared a memorandum titled *The Asian Studies at Harvard* where he showed his own attention to this problem. This document, sent to the Dean of the Arts and Science Faculty P. Buck, demonstrated Serge Elisséeff's talent as an administrator and an organizer of science and teaching process.

Elisséeff wrote that, after the war, the interest in the Asian countries became much greater, so new priorities had to be set. He considered the confrontation between the USA

¹ *Elementary Japanese for University Students, Vocabularies, Grammar and Notes*. Compiled by S. Elisséeff, E.O. Reischauer. Cambridge (Mass.), 1941. Reprinted in two parts in 1942 and in three parts in 1944: *Elementary Japanese for College Students* (together with Takehiko Yoshihashi).

² *Selected Japanese Texts for University Students*. Vol. I, II. Compiled by Elisséeff S., Reischauer E.O. Cambridge (Mass.), 1942. Reprinted in 1947–1948 in three parts.

³ *A Selected List of Books and Articles on Japan in English, French and German*. Compiled by Borton H., Elisséeff S., Reischauer E.O. Washington, 1940.

and the USSR to be the main one. The US saw only the European part of the USSR and did not consider the industrialized Siberia. In Asia, they were also interested only in China and Japan not paying attention to the other countries that stretched, via Central Asia, from Korea to Turkey. "We tend to see the Soviet Union only as a European power, not as a growing Asiatic power with an industrialized Siberia as its focal point. We see Asia as a series of separated lands beyond great distances of ocean from the United States, not as a single Soviet borderland, far larger and far more populous than the other borderland, in Europe. This great Asiatic borderland consists of a lightly populated zone of immediate contact, beyond which lie the great Asiatic centers of population and culture. In the center of the contact zone lives a large block of Turkish-speaking Moslems in Russian and Chinese Turkestan, flanked on the west by the Iranians of Afghanistan and Persia and the Turks of the Turkey, and on the east by the Mongols of Inner and Outer Mongolia, the Chinese of Manchuria, and the Koreans. The great lands which lie beyond are China, Japan, a newly independent India, and the Arabic world of the Near East. A central factor in the future of the Asiatic half of the world is the relationship between these lands and the Soviet Union" (HU archives. UA III 50.8.11.3. L. 3).

S. Elisséeff proposed to make a teaching program for the Mongolian, Turkish, Persian, Arabic languages which could be taught at the Department of Far Eastern Languages, as there were young scholars at Harvard who specialized in languages and cultures of many Asian countries. He also considered it necessary to concentrate not only on the languages, history and culture—as was traditional—but also on the economy and politics of the studied countries.

The scholar noted three drawbacks in Asian studies at Harvard. First was the absence of a general course of Chinese literature. "One unfortunate gap in our Chinese studies is the lack of a general course in Chinese literature, which is made all the worse by a similar lack in most other American institutions offering instruction in the Chinese field. One of the present members of the Department of Far Eastern Languages might be able to offer a course in Chinese literature, but not without a lightening of the teaching load, which under present conditions is impossible. It would, therefore, be advisable, in selecting a part time replacement for Professor Cleaves in the Chinese field, to choose a person who would be well qualified to offer a basic course in Chinese literature in addition to language instruction" (Op. cit., L. 7).

Second was the absence of a course of Asian philosophy, though philosophy was one of the main disciplines in the study of any civilization. "It would seem highly desirable that a man be added in the Philosophy Department who would be a specialist in Asiatic philosophy, having both a sound philosophic training and a good knowledge of at least one of the major Asiatic languages. In view of our concentration in the Chinese field, it would be desirable that his special field be Chinese philosophy, possibly Confucianism, and that he know Chinese and perhaps Japanese also" (Op. cit., L. 7–8).

A third deficiency in Asiatic studies at Harvard was in the field of Indian studies. Although new relations were established between the USA and the independent India, Indian studies in the USA did not increase. Only ancient philosophy, ancient languages and literature were read. Ancient languages, philosophy and art of India were also taught at Harvard but "if Indian studies are to make their proper contribution to the Asiatic field at Harvard, further personnel should be added to the faculty to teach the modern languages, the history and the political, economic and social structure of India" (Op. cit., L. 8).

This document evidently had a great resonance at Harvard. The Mongolian language was taught in the 1950–1951 school year as well as Chinese and Japanese. The Korean language was added to them in 1954–1955 and Tibetan, in the end of the 1950s.

From the beginning of the 1950s, the Christian colleges had certain difficulties because of the political changes in China. The ideology inevitable under a totalitarian regime started interfering in teaching programs and thus presented a great threat. But the situation has not reached the critical level when academic freedom became restricted. More and more grants to the educational institutions were needed in these circumstances to assure their financial independence (H-YI archives. MTp, April 17, 1950, l. 406–407).

In 1951, the situation in China became much worse. Essential changes in teaching plans and programs of the subsidized universities were made, the courses on history and literature of China were given from Marxist positions. Nationalization of the educational institutions led in the early 1950s to complete governmental control of their financial and teaching activities.

The United Board of the Christian universities and colleges together with the Board of Trustees of the Harvard-Yenching Institute came to the conclusion that, as the political situation was not going to change in the nearest future, further subsidizing of these educational institutions was undesirable. "Six universities, namely Yenching University, West China Union University, University of Nanking, Fukien Christian University and Shantung Christian University (all of which, although originally separate charitable corporations of New York and Canada, have, since 1945, been consolidated into the United Board) and Lingnan University, a New York corporation, were made as beneficiaries of income charges upon the Restricted Funds of this Institute under the provisions of a decree... Since December, 1950, the corporations have not been able to use any new income from the Restricted Funds for maintenance of their educational programs in China, the primary purpose prescribed by the Institute" (H-YI archives. MTp, November 5, 1951, l. 118, 122–124).

The decision was made to relocate the activities of the Harvard-Yenching Institute to India, Japan and Korea. Serge Elisséeff had to investigate the situation in Japan. He suggested establishing a small teaching centre on the Far East in one of the Christian universities in Japan so as to work with Chinese, Japanese and Korean students.

In 1953, the Americans finally determined whom they would work with in the Asian countries. The educational institutions were as follows: Japan International Christian University (Tokyo), Tokyo Woman's Christian College, Toyo Bunko (Tokyo), Doshisha University (Kyoto), Research Institute of Humanistic Sciences (Oriental Section) (Kyoto), Hong Kong University (Research Section of the Institute of Oriental Studies), Yunchi (Chosun) Christian university in Korea (H-YI archives. MTp, April 27, 1953, l. 207–208).

In spring 1955, S. Elisséeff stayed in Japan and Korea for two months. The purpose of his trip was to visit educational institutions that received grants from the Institute, to organize the publication of the library catalogues in these institutions, etc. (H-YI archives. MTp, November 8, 1954, l. 359).

In Japan, Serge Elisséeff read lectures and often met with his friend, the Russian Japanologist Orest Pletner (O.V. Pletner's letter to N.I. Konrad of June 1958).

In 1955, Serge Elisséeff was 66 (the age of retirement in the USA) but his perfect intellectual and physical form and also his great achievements at Harvard let him stay at his job somewhat longer. In August 1956, Elisséeff retired from the post of Director of the Harvard-Yenching Institute but stayed to teach at Harvard University until the end of the academic year. After his retirement in June 1957, Elisséeff with his spouse returned to France. They continued to be French citizens till the end of their lives.

The pupils of Serge Elisséeff at Harvard characterized him as a person of wit, mild and delicate, having a good sense of humor and warmth, a man with unflagging energy. His first pupil E.O. Reischauer called his teacher "the father of the American Japanology" and the founder of the American Far Eastern studies in general.

Abbreviations

HU archives — Harvard University archives

H-YI archives — the Harvard-Yenching Institute archives

МТр — Meeting of the Trustees' protocol

RAS archives — the Russian Academy of Sciences archives

Sources and Literature

Harvard University archives. UA III 50.8.11.3; UA V 382.95.11; UA V 344.

The Harvard-Yenching archives. Meeting of the Trustees' protocols for 1933, 1937, 1944, 1946, 1950, 1951, 1953, 1954.

O.V. Pletner's letter to N.I. Konrad of June 1958. In: Arhiv Rossijskoj Akademii Nauk (RAS archives). F. 1675, 1, 326. L. 3.

Diakonova E.M. The Letters of S.G. Elisséeff to V.M. Alexeiev. In: S.G. Elisséeff and the World Japanology (Russia, Japan, the USA, France, Sweden, Vietnam. Materials of the International Scientific Conference), Moscow, 1933–1936, p. 144–166.

The Edwin O. Reischauer Institute of Japanese Studies. A Twenty-Year Chronicle 1996, Cambridge (Mass.).

Резюме

С.И. Марахонова

Российский японист Сергей Елисеев в Гарварде в 1932–1957 гг.

Статья посвящена жизни и научно-педагогической деятельности япониста С.Г. Елисеева в США, где в течение 23 лет он был первым директором Института Гарвард-Янцзинь и профессором отделения дальневосточных языков в Гарвардском университете. Автор основывается на документальных материалах, обнаруженных им в архивах и библиотеках Гарвардского университета и Института Гарвард-Янцзинь. Также использованы опубликованные и неопубликованные письма С.Г. Елисеева его русским коллегам. Рассмотрена деятельность С.Г. Елисеева как организатора науки и преподавания восточных дисциплин в США.

Т.А. Пан

57-я ежегодная встреча Постоянной международной алтаистической конференции

Владивосток, 9–14 сентября 2014 г.

57-я встреча ежегодной Постоянной международной алтаистической конференции (Permanent International Altaistic Conference, ПИАС, ПИАК) состоялась 9–14 сентября 2014 г. во Владивостоке и была организована д.и.н. Ольгой Васильевной Дьяковой (президентом 57-й конференции) и сотрудниками Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока (ИИАЭ) ДВО РАН. Конференция проходила при поддержке Общества изучения Амурского края (ОИАК) — Приморского краевого отделения Российского географического общества (РГО), а также Дальневосточной государственной академии искусств. В четвертый раз заседание самого представительного международного форума алтаистов состоялось на территории России (если не считать встречи в Ташкенте в 1986 г.). До этого конференция проводилась в Москве (в 2005 г.), Казани (в 2007 г.) и Санкт-Петербурге (в 2010 г.). Выбор Дальнего Востока как места проведения ежегодной конференции был неслучаен, так как именно территория Приморского и Приамурского краев является родиной и местом наиболее компактного расселения тунгусо-маньчжурских народов. Общая тема докладов — «Алтаистика в междисциплинарных исследованиях» — привлекла специалистов различных направлений: историков, археологов, лингвистов, литературоведов, историков науки. Являясь археологом по специальности, президент ПИАК-57 О.В. Дьякова поставила перед Конференцией задачу объединить и сравнить материал, накопленный учеными, что могло бы подтвердить или опровергнуть некоторые положения, выводимые специалистами конкретных, узких специальностей: настало время комплексного подхода к проблемам алтаистики.

На участие в конференции было подано 53 заявки из различных стран мира и городов России, однако приехать в столь далекое от Европы место (основную часть алтаистов составляют европейские ученые) смогли 17 иностранцев из семи стран (Германия, Венгрия, Франция, Финляндия, КНР, Тайвань, Япония) и российские специалисты из Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Челябинска, Улан-Удэ. Коллеги из Владивостока также приняли активное участие в научных заседаниях. За три дня работы было прочитано 37 докладов.

В официальной части открытия 57-й конференции ПИАК, состоявшейся в здании Президиума Дальневосточного отделения РАН, с приветственным словом выступили: председатель ДВО РАН акад. В.И. Сергиенко; директор ИИАЭ ДВО РАН д.и.н., проф. В.Л. Ларин; председатель ОИАК д.г.н., проф. П.Ф. Бровко. Выступавшие подчеркивали важность проведения конференции ПИАК во Владивостоке как признание международной научной общественностью вклада владивостокских ученых в изучение истории и культуры тунгусо-маньчжурских народов. Генеральный секретарь ПИАК д-р Барбара Кельнер-Хайнкеле поблагодарила организаторов и лично президента ПИАК-57 О.В. Дьякову за проведенную подготовительную работу и обеспечение иностранных коллег всеми необходимыми документами для их участия в конферен-

ции. По окончании официальной части открытия для гостей был подготовлен сюрприз — перед участниками конференции выступил детский театр «Образы» под руководством режиссера Марины Владимировны Савельевой. Дети специально приехали из села Анисимовка (Шкотовского района Приморского края), чтобы показать спектакль по мотивам удэгских народных сказок на официальном открытии ПИАК-57. Сбор фольклорного материала, пошив костюмов, разучивание мелодий и танцев — всё это, будучи делом рук энтузиастов детско-молодежной организации «Вектор А», является частью программы по приобщению молодого поколения к изучению родного края. Кроме этого, во время летних каникул дети участвуют в археологических экспедициях, ежегодно проводимых сотрудниками ИИАЭ ДВО РАН. Безусловно, эта работа и выступление детского театра были высоко оценены участниками конференции.

После традиционной церемонии «покаяния» (“confessions”), когда участники конференции кратко сообщили о своих научных достижениях за прошедший после предыдущей встречи год, а новые члены ПИАК представились собравшимся, началась работа по секциям. Конференция переместилась из здания Президиума ДВО РАН в соседнее здание Общества изучения Амурского края — исторический центр приморского и амурского краеведения. Председатель ОИАК П.Ф. Бровка познакомил с историей Общества, основанного в 1884 г. Заседание проходило в историческом зале, в котором работали известные историки и этнографы, такие как Ф.Ф. Буссе, В.К. Арсеньев, бывал в нем и А.П. Чехов.

Представленные на конференции доклады можно разделить на несколько тематических групп. Было прочитано три доклада по истории науки: Хартмут Валравенс (Германия) рассказал о занятиях Вильгельма Радлова маньчжурским (сибирским) языком в Барнауле; Тацуо Наками (Япония) — о зарождении востоковедения в Японии и визите Сиратори Куракичи во Владивосток в начале XX в.; Т.А. Пан (Санкт-Петербург) посвятила свое выступление истории преподавания маньчжуроведения во Владивостоке и деятельности А.В. Гребенщикова в Восточном институте и Дальневосточном университете в начале XX в.

Историческая тематика была представлена в большинстве докладов. Так, Барбара Кельнер-Хайнкеле (Германия) в выступлении «Новые дороги открытий и исследований: железные дороги (середина XIX — начало XX в.)» рассказала об освоении европейцами Восточного Туркестана. Сложная история формирования тюркских этнических групп на территории Южного Урала (на примере ичкинских татар) была представлена в докладе Гаяза Самигулова (Челябинск). Роман Гвоздев (Владивосток) в докладе «Традиционное военное знание тунгусо-маньчжуров (по материалам XVII–XX вв.)» на основе исторических источников проследил развитие военного искусства амуро-сахалинского исторического и культурного ареала.

Изучение истории тунгусо-маньчжурских народов неразрывно связано с археологией и источниковедением. В докладе «Тунгусо-маньчжурские и монгольские контакты» О.В. Дьякова (Владивосток) показала, что, согласно археологическим находкам, только народ удэгэ (из всех тунгусо-маньчжурских народов) имел прямые контакты с монголами, так как территория его расселения находилась непосредственно на пути монгольского завоевания. Анализ различных археологических памятников Приморья палеоазиатского периода (бронзовый и раннежелезный век) позволил Е. Сидоренко (Владивосток) проследить пути взаимодействия различных культур и формирования новых этнических общностей древности. В.Э. Шавкунов (Владивосток) представил археологические находки с раскопок Смольнинской культуры Приморья, которая датируется VIII–XI вв. и соседствовала с государством Бохай.

В нескольких докладах рассматривались источниковедческие проблемы. Хигучи Коичи (Япония) проанализировал монгольские переводы «Лотосовой сутры», сделанные в разное время с уйгурского, китайского и тибетского языков, и попытался установить связь между ними. Редкой киданьской рукописи из коллекции Института восточных рукописей РАН был посвящен доклад В.П. Зайцева (Санкт-Петербург), в котором он сделал попытку дать сравнительный анализ киданьских и китайских исторических источников. Лю Гэ (КНР) в докладе «Соотношение уйгурского *ċin bitig* с китайским термином 亲契» доказала китайское происхождение уйгурского термина *ċin bitig*, который, по ее мнению, был заимствован из китайского языка в период династии Юань. Сравнительный анализ терминологии, используемой в монгольской версии «Ламрин чэнмо», был представлен в выступлении А.А. Сизовой (Санкт-Петербург).

Лингвистическое взаимодействие тунгусо-маньчжурских языков стало темой нескольких докладов. Языки малых народов, находящиеся в постоянном контакте с государственным языком (китайским или русским), подвергаются значительному влиянию и изменению. В совместном докладе Гун Хайжун и Дин Шицина (КНР) был предложен сравнительный анализ изменений в использовании терминов родства у ороченов и дауров. Литип Тохти (КНР) дал исторический обзор развития системы гласных в уйгурском языке. Юха Янхунен (Финляндия) в докладе «От Сингапура до Хабаровска. Дальневосточные истоки евразийского заимствования *wanderword*» проследил изменение корня со значениями «город, деревня, заграждение» в шести этимологических субсемьях (*burg-*, *purgos*, *balik*, *falu*, *polis*, *huri*). Кам Так-син (Тайвань) предложил свое толкование этимологии этнонима «монгол», связав его с названием реки во Внутренней Монголии. Сяо Суин (Тайвань) на примере слова «говорение» представила собранную ею базу данных по большому количеству маньчжурских и маньчжуро-монгольских параллельных текстов.

По грамматике тувинских языков выступила Л.А. Шамина (Новосибирск) с докладом «Аналитические конструкции как источник грамматикализации тувинских языков». Об изучении шорского языка и создании базы данных текстов на этом исчезающем языке рассказал Д.А. Функ (Москва) в докладе «О принципах оцифровки текста: новые возможности работы с фольклорными текстами на языках народов Сибири».

Вопросы изучения литературы и фольклора народов алтайского мира были подняты в докладах М.П. Петровой, Д.А. Носова и Л.Е. Фетисовой. М.П. Петрова (Санкт-Петербург) рассказала о традиционном жанре монгольской литературы *намтаре* — историческо-биографическом романе, — остановившись на романе современного монгольского писателя Г. Менд-оэ «Гэгээнтэн» о буддийском святом и поэте Д. Равджи. Доклад Д.А. Носова (Санкт-Петербург) был посвящен теории монгольского фольклора и попытке реконструкции «фольклорного действия» на примере текстологического анализа фольклорных текстов, этнографических записей 1920-х годов. Л.Е. Фелисова (Владивосток) сообщила о своих исследованиях фольклора народа *ульчи* в докладе «Ульчский нарративный фольклор в системе народного искусства амурских народов».

Несколько докладов было посвящено общим вопросам алтаистики. Анализ подхода японских ученых к проблеме алтайского языкознания, к месту японского языка в алтайской семье в сравнении с подходом турецких ученых к определению места турецкого языка был дан в докладе Абдурахман Гульбеяз (Япония) «Макроалтаистическая теория в японоведении». В совместном докладе Ж. Легран и Я. Каркучинска-Легран (Франция) представили свои размышления о роли алтаистики как междисци-

плинарной науки и в связи с этим о необходимости тщательного и научного использования информации, получаемой из смежных фундаментальных наук. В совместном докладе А.Х. Гирфановой, Н.Л. Сухачева (Санкт-Петербург) «Проблемы исторической лексикологии и этимологической реконструкции (сложность и многоаспектность)» был дан анализ различных этимологических словарей, изданных российскими учеными за последние 50 лет. Авторы показали значение ретроспективного и сравнительного анализа для датировок языковых изменений и связь лингвистических исследований с археологическими и этнографическими данными.

Заключительное, общее собрание (“business meeting”) состоялось в последний день работы конференции. На нем, по традиции, был объявлен лауреат Золотой медали университета Индианы за научные достижения в области алтаистики. В 2014 г. этой награды был удостоен профессор Цэрэнсодном из Улан-Батора, выдающийся монгольский ученый, специалист по литературе, истории и культуре монголов. Поскольку он не присутствовал на конференции во Владивостоке, то медаль была доставлена в Улан-Батор постоянным членом ПИАК Оливером Корфом и вручена лично проф. Д. Цэрэнсодному 13 января 2015 г. в присутствии президента Академии наук Монголии и коллег из Института языкознания АН Монголии. По традиции, на заключительном заседании тайным голосованием был избран международный Комитет по медали на следующий, 2015 г. В него вошли генеральный секретарь ПИАК Барбара Кельнер-Хайнкеле (Германия), президент ПИАК-57 О.В. Дьякова (Россия), Т.А. Пан (Россия), Хартмут Валравенс (Германия), Юха Янхунен (Финляндия).

На общем собрании не было решено, где пройдет следующая встреча Постоянной международной алтаистической конференции. Решение было принято позже: 58-я конференция ПИАК состоится 6–11 сентября 2015 г. в Dunajská Streda (Словакия).

С.Л. Бурмистров

**31-я конференция по философской компаративистике
«Философская компаративистика и компаративная
философия образования». Центр философской
компаративистики Института философии СПбГУ
Санкт-Петербург, 21 ноября 2014 г.**

В рамках Дней философии в Санкт-Петербурге 21 ноября 2014 г. в Институте философии Санкт-Петербургского государственного университета состоялась 31-я межвузовская конференция по философской компаративистике «Философская компаративистика и компаративная философия образования» (руководитель — д.филос.н., профессор кафедры истории философии ИФ СПбГУ А.С. Колесников, ученый секретарь — д.филос.н., в.н.с. Института восточных рукописей РАН С.Л. Бурмистров). В конференции приняли участие ученые из России и Белоруссии. Открыл ее проф. А.С. Колесников с докладом о будущем университета и гуманитарных наук как части системы образования «Прав ли Деррида? (Будущее профессии или университет без условий)». В современных условиях, отметил в своем докладе А.С. Колесников, университет становится корпорацией, что требует не только изменения содержания читаемых курсов, но и введения новых форм подачи материала. Постепенно теряется фундаментальный для традиционного университета принцип академической свободы, что характерно не только для России, но и для университетов Запада. Отходит университет и от другого принципа, сформулированного еще Вильгельмом Гумбольдтом, — приоритета исследования перед преподаванием. В традиционных университетах сотрудник был прежде всего исследователем, передача же полученных им знаний ученикам происходила в ходе самого исследования, в котором они участвовали как ассистенты своего учителя. В новых условиях перед университетом ставится задача интеграции исследования и преподавания и ориентация исследований на прикладную проблематику. Все это касается и философии — сегодня она тоже должна ориентироваться на решение прикладных задач, и это требует пересмотра самого понятия философии. На это накладывается еще одна проблема: производство знаний теперь не есть прерогатива только университетов и академий, существует множество других организаций (не только государственных, но и частных), которые не менее, а порой, возможно, и более эффективны в деле получения новых знаний.

Интерес вызвало краткое сообщение учителя гимназии «Петершуле» Р.Н. Дёмина «Янь Юань (1635–1704) как китайский Коменский». Фигура Янь Юаня, еще далеко не достаточно оцененная в европейской синологии, представляет интерес как одна из заметных в истории китайской педагогики. Дж. Нидэм не случайно сравнивал Янь Юаня с Яном Амосом Коменским, подчеркивая сходство той роли, которую каждый из них сыграл в истории своей культуры. В школе Янь Юаня изучались не только конфуцианская классика (к конфуцианству этот мыслитель был настроен довольно скептически), но и естественные науки — математика, механика, астрономия и т.д.

С докладом «„Повороты“ в философии и гуманитарном знании и трансформации в исследованиях социальных компетенций» выступил профессор Белорусского госу-

дарственного университета Х.С. Гафаров. В течение XX в. в педагогике менялись представления о компетенциях, которые школа и учреждения высшего образования должны развивать у учеников и студентов. В частности, во второй половине XX в. на фоне роста национально-освободительного движения в Азии и Африке одной из важных задач образования стало развитие компетенций в сфере интеркультурной коммуникации. В особенности актуальными эти компетенции стали к концу XX в., когда на мировой арене остро столкнулись интересы стран, представляющих различные культурные регионы. Кроме того, расширилось и само понятие компетенции, в которое теперь включаются не только сугубо профессиональные навыки, но и *Handlungskompetenz* — способность быть успешным членом общества и адаптироваться к самым разным социальным средам, эффективно добиваясь своих целей при ограничениях, налагаемых данной средой.

В докладе С.Л. Бурмистрова «Образ индийской философии в публицистике А.Р. Вадиа» речь шла об образах индийской культуры в субкультуре индийских зороастрийцев. Ардешир Руттонджи Вадиа — не самая яркая звезда в созвездии индийских интеллектуалов XX в., однако он интересен тем, что в его взглядах преломились представления о сущности культуры, государства и месте человека в них, характерные не только для индуистского общества, но и для общины парсов (индийских зороастрийцев), которые в силу своего положения религиозного и этнического меньшинства в индийском обществе могли смотреть на традиционные для него мировоззрение и социальные практики в известной мере с позиции отстраненного наблюдателя (хотя, конечно, степень этой отстраненности не следует преувеличивать). Взгляды Вадиа определялись и характерными для индийской зороастрийской общины демографическими процессами: она первой среди всех страт индийского общества прошла через «демографический переход», что отрицательно сказалось на ее численности. Кроме того, размыванию общины способствовала, как ни странно, и сравнительно высокая образованность парсов по сравнению с индусами и тем более индийскими мусульманами, что вело к критическому отношению к традициям, удерживающим общину единой. С демографическими проблемами тесно переплетались и политические, порожденные Первой мировой войной, которая послужила толчком к изменению не только самой политики, но и принятых в обществе взглядов на нее. В этом смысле индийская культура с ее, по мнению Вадиа, сравнительной слабостью «государственного мышления» отстает от западной, где государство как институт всегда играло значительную роль, что и послужило одним из факторов, позволивших странам Запада добиться столь убедительных успехов на мировой арене в Новое время. Такому положению дел способствует и сама индийская религия с ее учением о карме, ведущим, по мнению Вадиа, к фатализму. Кроме того, различия существуют и в этике: западная этика социоцентрична, в ней моральное измерение имеет лишь социально ориентированное действие, тогда как индийская этика, напротив, отрывает человека от общества. Из всего этого, однако, не следует, что индийской цивилизации требуется адаптировать для себя западные ценности. Такая адаптация невозможна, и все, что может сделать индийское общество, — это развить те особенности своей культуры, которые ранее не были востребованы и не развивались в достаточной степени, но теперь могут послужить инструментом адаптации индийского общества к сложным современным условиям.

Доцент Сибирского института управления (Новосибирск) О.А. Береговая в докладе «Методологические возможности философской компаративистики для компаративной философии образования» осветила аксиологические проблемы современного образования, обусловленные контактами между разными цивилизациями и требую-

шие переоценки ценностей, на которых построено образование в современном мире. Взаимопроникновение культур, порожденное глобализацией, одним из аспектов которой является академическая мобильность, требует новых подходов к образовательным стратегиям — подходов, которые учитывали бы разницу между культурами и в то же время позволяли бы до известной степени унифицировать цели и ценности образования.

Выступили на конференции также профессор Московского авиационного института В.В. Кравченко с докладом «Полтора века женского образования в России: философский аспект»; доцент кафедры философии Калининградского государственного технического университета Н.В. Меднис с докладом «Философия как основа образовательной системы современности»; профессор кафедры истории философии Института философии СПбГУ Л.Ю. Соколова с докладом «Формирование интеллекта в эпистемологических концепциях Ж. Пиаже и Г. Башляра»; доцент кафедры прикладной политологии НИУ ВШЭ (Санкт-Петербург) С.В. Акопов с докладом «Транснациональная модель идентификации: между космополитическими и национальными нарративами» и ряд других.

Т.В. Ермакова, Е.П. Островская

Восьмые Всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга

Санкт-Петербург, 24–25 ноября 2014 г.

Восьмые Всероссийские востоковедные чтения памяти Оттона Оттоновича Розенберга проходили 24–25 ноября 2014 г. на базе своего учредителя — Института восточных рукописей РАН (ИВР РАН).

В течение двух дней было проведено четыре заседания, на которых заслушали и обсудили 32 доклада и сообщения. Тематически доклады примыкали к проблематике Санкт-Петербургской школы классического востоковедения и Санкт-Петербургской буддологической школы как ее самостоятельной ветви.

Наряду с сотрудниками ИВР РАН с докладами выступили востоковеды из Северо-Западного института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы, Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, Санкт-Петербургского государственного института культуры (СПбГИК). Московские центры востоковедения были представлены докладчиками из Института стран Азии и Африки МГУ (ИСАА МГУ), Национального исследовательского университета Высшая школа экономики, Школы гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы. Также на Чтениях выступили востоковеды из Самары, Екатеринбурга, Владивостока, Элисты, Новосибирска. По сложившейся традиции с сообщениями по темам диссертационных исследований выступили аспиранты ИВР РАН, СПбГИК, ИСАА МГУ, Уральского федерального университета.

Директор ИВР РАН, д.и.н. И.Ф. Попова, открывая Чтения, подчеркнула положительную тенденцию расширения тематик Чтений 2014 г. и географии научных востоковедных центров, сотрудники которых участвуют в заседаниях с докладами.

На Чтениях были представлены результаты текущих буддологических исследований.

Е.П. Островская (Санкт-Петербург) в докладе «Границы применимости термина „школа“ в описании буддизма Индии» затронула важнейшую проблему историко-философской реконструкции процесса формирования и самоидентификации философских школ раннего буддизма. В докладе было подчеркнуто, что сложность подобного исследования дополнительно обусловлена практически полным отсутствием базовых источников санскритского буддийского канона, доступного современным исследователям преимущественно в тибетских и китайских переводах. Е.П. Островская охарактеризовала важнейший из дошедших до нас источников — «Махавибхашу», сохранившую названия ранних школ. Был сделан принципиально новый вывод о буддийских школах как о социокультурных сообществах, институционализированных на базе монастырей и сохраняющих образовательную традицию.

Доклад П.Д. Ленкова (Санкт-Петербург) «Концепция „Трех Драгоценностей“ в позднесредневековом даосизме и ее буддийские параллели (по тексту „Лун мэнь синь фа“, XVII в.)» был посвящен анализу концепции «Трех Драгоценностей» в поздне-

средневековом даосизме. Данная концепция, как продемонстрировал П.Д. Ленков, возникла в результате буддийского влияния на даосскую мысль. В качестве источника для анализа взят текст «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания [согласно традиции] Лунмэнь»), в котором изложены воззрения Куньян-цзы (Ван Чаньюэ), наставника даосской школы Цюань чжэнь цзяо (Учение совершенной истины). В докладе была подробно освещена терминология, используемая в соответствующем фрагменте текста «Лун мэнь синь фа».

В.Ю. Климов (Санкт-Петербург) в докладе «Власть и идеология в эпистолярном наследии Высокомудрого Рэнне (1415–1499)» осветил существенный для понимания социокультурного своеобразия школы «Истинной Веры Чистой Земли» аспект — соотношение иерархии социальных, в том числе религиозных, статусов и равенства в вере. На основе комментированного перевода посланий Высокомудрого Рэнне к последователям докладчик представил аргументацию Рэнне в обосновании своего символического статуса «Управляющий владениями Амида» в мире живых существ.

А.В. Зорин (Санкт-Петербург) представил доклад «Краткие дхарани-сутры в тибетском сборнике „Сунгдуй“ Таранатхи (XVII в.)», в котором осветил состав памятника и аргументировал критерии классификации помещенных в сборник дхарани-сутр: с краткой нарративной рамкой, поясняющей происхождение и функции конкретной молитвы-дхарани; без нарративной рамки; апокрифические тексты, представляющие собой молитвы на тибетском языке, но именуемые дхарани.

Ю.В. Болтач (Санкт-Петербург) в докладе «Раздел „почтительные и добрые“ корейского буддийского исторического сочинения „Деяния [людей] Трех государств“ (XIII в.)» дала общую характеристику источника и провела сопоставительный анализ конфуцианской категории «сыновняя почтительность» и буддийской «доброта» в сюжетах раздела «Почтительные [и] добрые» обширного памятника, составленного на литературном китайском языке буддийским монахом Иреном примерно в 1285 г. Ю.В. Болтач продемонстрировала содержание исследуемого раздела Самгук юса как источник для понимания историко-культурного своеобразия корейского буддизма.

И.С. Гуревич (Санкт-Петербург) выступила с докладом «О двух буддийских текстах как источниках китайского разговорного языка III–IX вв.», в котором на конкретных примерах обосновала влияние переводной буддийской литературы на лексико-грамматический строй китайского языка соответствующих периодов.

На Восьмых чтениях увеличилось, по сравнению с прошлыми годами, число докладов, в которых использованы и проанализированы материалы рукописных фондов ИВР РАН и Архива востоковедов ИВР РАН (АВ ИВР РАН), предприняты попытки реконструкции истории коллекций Азиатского музея — ИВР РАН.

Так, С.Х. Шомахмадов (Санкт-Петербург) в докладе «Эпитет *аджита* („Непобедимый“) в индийской религиозной традиции» представил некоторые результаты исследования рукописи на санскрите из Сериндийского фонда ИВР РАН (SI 2085) — хотанской версии «Аджитасена-вьякарана-нирдеша-нама-махаяны-сутры». В своем сообщении докладчик сделал акцент на анализе эпитета *аджита* (часть имени одного из персонажей сутры — царя Аджитасены) в индийских религиозных текстах — ведийских гимнах, джайнских нарративах, буддийских сочинениях, тезаурусах индуистской традиции и пуранической литературе. С.Х. Шомахмадов сделал вывод о поэтапной эволюции данного эпитета от маркера воинской доблести древних ариев до характеристики превосходной степени религиозной аскезы.

Т.В. Ермакова (Санкт-Петербург) в докладе «Личность и окружение И.П. Минаева на основе материалов из Архива востоковедов ИВР РАН» обогатила биографическую канву одного из основоположников Санкт-Петербургской буддологической школы

новыми фактами, в частности об устойчивых научных и дружеских связях с профессорами Московского университета, литературно-общественными московскими кругами.

В докладе Д.А. Носова (Санкт-Петербург) «История поступления монгольской рукописной коллекции Казанской духовной академии в собрание Азиатского музея (ИВР РАН)» на основании материалов из фондов СПбФ АРАН был прояснен один из эпизодов истории коллекций Азиатского музея (ИВР РАН). Вопреки распространенному среди историков востоковедения мнению, как обосновал докладчик, одна из крупнейших частей монгольской рукописной коллекции ИВР РАН поступила в Петербург из Казани не в XIX в., а позднее — в ноябре 1927 г. Д.А. Носову удалось установить это на основе ранее неизвестного отчета о командировке гебраиста М.Н. Соколова (1890–1937), который в ноябре 1927 г. был направлен в Казань для определения ценности библиотеки ликвидируемой духовной академии.

Проблематика истории Санкт-Петербургской буддологической школы была поднята в докладе Е.Ю. Харьковской (Санкт-Петербург) «Вклад Е.Е. Обермиллера в изучение Уттаратантры и Абхисама-аламкары». Е.Ю. Харьковская подчеркнула, что исследование круга источников праджняпарамиты, блестяще проведенное учеником Ф.И. Щербатского, представляло собой один из важнейших аспектов работы Института буддийской культуры (ИНБУК). В докладе было продемонстрировано, что в начале 1930-х годов продолжалось обследование буддийских монастырей Бурятии в целях соприкосновения с живой традицией монашеского философского образования, тогда еще сохранный.

История дискурса о Востоке была представлена в докладе Д.В. Возчикова (Екатеринбург) «Царство Пресвитера Иоанна или оплот еретиков? Христианская Африка глазами венецианских интеллектуалов». В докладе были рассмотрены образы христианской Нубии и Эфиопии в трудах венецианских авторов XIV–XV вв. На материале таких источников, как «Книга тайн верных креста» Марино Санудо и «Трактата о Святой Земле и о Востоке» Франческо Суриано, Д.В. Возчиков обосновал эволюцию представлений венецианцев об отдаленной части христианского Востока за указанный период. В докладе была продемонстрирована амбивалентность образа «черных христиан» в венецианских источниках, а также обозначено влияние текущих политических задач Венецианской республики на конструирование образа христианской Африки в трудах ее сановников, путешественников и дипломатов. Докладчик сделал вывод, что при подчеркивании отличий от европейцев во внешности и образе жизни африканские носители христианства венецианскими авторами осознаются как братья по вере.

Тематический блок «Традиционные идеологии Востока» был представлен проблематикой индийских и дальневосточных учений и концепций. С.Л. Бурмистров (Санкт-Петербург) в докладе «Проблема знания в философии Манданы Мишры (VIII–IX вв.)» проанализировал труды видного представителя ранней адвайта-веданты в аспекте установления историко-культурного своеобразия его учения. В результате исследования, сказал докладчик, было прояснено типологическое уподобление Манданой Мишрой акта постижения смысла слова и Брахмана как высшей реальности.

Доклад В.П. Иванова (Санкт-Петербург) «Бхайравимудра в монистическом шиваизме» был посвящен важному понятию «мудра», функционирующему в пространстве индийского религиозно-философского дискурса. В докладе обсуждались контексты индийской культуры, где зафиксировано это понятие. Акцент был сделан на его понимании в текстах представителей кашмирского монистического шиваизма, в частности у автора X–XI вв. Абхинавагупты. Для анализа понятия привлекались тексты

«Виджнянабхайрава-тантра», «Пратьябхиджня-хридая» Кшемараджи, «Тантралока» и «Анубхаваниведана-стотра» Абхинавагупты. Последний текст, как подчеркнул В.П. Иванов, особенно интересен, поскольку в нем Абхинавагупта в поэтической форме транслирует свое собственное мистическое переживание практики мудры.

Тему, совмещающую религиоведческую и культурно-антропологическую проблематику, поднял В.Р. Атнашев (Санкт-Петербург) в докладе «Особенности ислама у чамов Вьетнама и Камбоджи». В выступлении было аргументированно продемонстрировано региональное и историко-культурное своеобразие повседневной религиозности и обрядовых практик носителей ислама в АТР. Доклад сопровождался видео-иллюстрациями, подготовленными В.Р. Атнашевым на основе его полевого исследования.

А.С. Рысаков (Санкт-Петербург) в докладе «Проблемы методологии исследования конфуцианского письменного наследия» охарактеризовал применимость методов проблемно-тематического, историко-генетического анализа, функционального и структурного подходов в изучении памятников конфуцианского канона.

Московские коллеги-участники Чтений тематически разнообразно представили результаты своих исследований письменных памятников китайской традиции.

М.Ю. Ульянов (Москва) в докладе «Столичное жречество в Древнем Китае периода Чуньцю (771–453 гг. до н.э.)» с привлечением широкого круга источников предпринял убедительную попытку историко-культурной реконструкции структуры древнекитайского общества.

М.С. Целуйко (Москва) посвятил свое выступление «Тексты жанра „доклад“ в составе памятников Хань фэй-цзы, Шан-цзюнь шу и „Исторических записок“ Сыма Цяня» анализу жанровой специфики указанного вида текстов, обозначил проблемы и перспективы их исследования, охарактеризовал источниковую базу — эпиграфику и письменные памятники.

Г.С. Попова (Москва) в докладе «„Предисловия к записям“ (шу-суй) как этап развития представлений об историческом прошлом в период Чжаньго (453–221 гг. до н.э.)» затронула принципиальные для классического китаеведения вопросы — аутентичность исторических источников, динамика концептуализации исторического события.

А.О. Михалевская (Москва) представила доклад «Упоминания Чжугэ Ляна и Ма Дая в китайских сочинениях о народах Юго-Запада (по источникам X–XIX вв.)», в котором на материале конкретного источника рассмотрела проблему идеологизации исторического текста и аутентичности сведений об исторических персонажах.

Как и в предшествующие годы, в 2014 г. на Чтениях аспирантам и молодым ученым была предоставлена возможность апробации конкретных результатов работы по диссертационным и плановым темам.

Т.Г. Завьялова (Новосибирск) в докладе «Проблемы издательских трансформаций трактата „36 стратагем“» характеризовала трактат как источник и продемонстрировала, каким образом в процессе глобализации культуры его истинный смысл был перекодирован и трактат стал элементом культуры гламура. Доклад украсило исключительно удачно подобранное визуальное сопровождение.

О.А. Бонч-Осмоловская (Санкт-Петербург) в докладе «Смысловые уровни в „Каноне песен“ (на примере разделов „Чжоу нань“ и „Шао нань“») сформулировала проблему соотношения уровней прочтения памятника в составе канонических сводов конфуцианской традиции.

Два доклада были посвящены духовной культуре Японии. Д. Кикнадзе (Санкт-Петербург) представила доклад «Почитание сутр и статуй в популярном японском

буддизме X–XII вв. (на материале сборника *сэцува* „Узди сюи моногатари“, XIII в.)». В докладе было аргументировано смысловое и содержательное преемство мировоззренческого комплекса японского популярного буддизма китайскому, представлены выразительные подтверждающие примеры из письменных источников. Ф.В. Кубасов (Санкт-Петербург) охарактеризовал популярные религиозные верования японцев в докладе «Вера в знамения в средневековой Японии (по материалам трактата Байсерон)».

Важную тему восприятия и формирования образа инокультурной религиозной идеологии подняла А.А. Сизова (Санкт-Петербург) в докладе «Представления о буддийском учении *ламрим* в европейской мысли XVIII в.».

Таким образом, на Чтениях была предоставлена возможность обнародования результатов текущей работы и маститым ученым, и научной молодежи, и аспирантам.

На заключительном заседании было принято два решения: сохранить ежегодную периодичность Чтений, размещать тезисы докладов на официальном сайте ИВР РАН.

М.М. Юнусов

**Международная конференция,
посвященная 100-летию со дня рождения
Игоря Михайловича Дьяконова**

Санкт-Петербург, 13–15 января 2015 г.

С 13 по 15 января 2015 г. в Санкт-Петербурге прошла Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения Игоря Михайловича Дьяконова, выдающегося отечественного ученого, одного из крупнейших востоковедов прошедшего столетия. Конференция была организована Государственным Эрмитажем и Институтом восточных рукописей РАН, где И.М. Дьяконов проработал без малого полвека. Принять участие в этом научном форуме изъявили желание десятки исследователей из России, стран ближнего и дальнего зарубежья, многочисленные ученики и коллеги ученого, близко знавшие И.М. Дьяконова, а также молодые исследователи, изучавшие востоковедную науку по его хрестоматийным работам. Добрые традиции ставших уже традиционными «Дьяконовских чтений» — неизменная атмосфера доброжелательности и высокий профессионализм участников — были перенесены на это юбилейное мероприятие, которое стало замечательным поводом для обмена мнениями исследователей, так как необычайная широта интересов и редкая энциклопедичность знаний И.М. Дьяконова позволили организаторам конференции собрать вместе представителей самых разных направлений истории, филологии и археологии Древнего Востока, предоставить им возможность рассказать о результатах своей работы, а также познакомить зарубежных гостей с современным состоянием изучения Древнего Востока в России. Открытие конференции состоялось в Зале Совета Государственного Эрмитажа. Эта торжественная церемония запомнилась участникам и гостям форума прежде всего теплыми и благодарными словами коллег и учеников И.М. Дьяконова, поделившихся воспоминаниями о выдающемся востоковеде, талантливым учителе, разносторонней личности. Да и в ходе рабочих заседаний многие выступавшие вспоминали «своего Дьяконова». Всего в работе конференции приняли участие представители 10 стран, было прочитано 26 докладов, которые планируется опубликовать отдельным сборником.

Первое сообщение рабочей сессии конференции — «Храм Набу в Кальху и его клиента» — было представлено Дж.Н. Постгейтом (Кембридж, Великобритания). Докладчик кратко рассказал о ходе подготовки очередного тома “Cuneiform Texts from Nimrud, Vol. 6”, который состоит из двух частей. Первая часть — это деловые записи домашнего хозяйства некоего Šamaš-šagtu-uṣur за несколько десятилетий VII в. до н.э. Вторая часть, предмет сообщения, включает документы из помещений храма Набу, раскопанных Мэллоуэном в 1956 г. Большая часть из них уже опубликована Барбарой Паркер (*Iraq* 19). В новое издание, по плану составителей, войдут еще не опубликованные тексты. Большинство текстов — долговые расписки на так называемых описях о взятии у храма займы зерна. Далее Дж.Н. Постгейт подробнее рассмотрел содержание этих документов в социально-экономическом и юридическом аспекте: личности заемщиков, количество взятого зерна в долг, процент займа, штрафные

санкции за задержку возврата и даты сделок. Кроме того, докладчик кратко рассказал о посвяtitельных текстах частных лиц и групп людей храму Набу. По мнению докладчика, представленные две группы документов проливают свет на роль храма в обществе в одном из важных городов Ассирии в VII в. до н.э.

Л.Е. Коган (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия) озаглавил свой доклад «Этимологический словарь аккадского языка. Первые итоги». В нем были подведены первые итоги работы над проектом «Этимологического словаря аккадского языка», который автор сообщения реализует в сотрудничестве с Манфредом Креберником (Йена) и Михаэлем Штреком (Лейпциг). Первый том словаря, содержащий лексемы на лабиальные согласные (р- и b-), должен выйти в свет в середине 2016 г. На примере нескольких десятков этимологических статей для лексем, начинающихся с р-, Л.Е. Коган разъяснил методологические основы проекта, проанализировал структуру этимологической статьи, продемонстрировал роль и место филологического подхода при этимологическом анализе лексики древнеписьменных семитских языков. В качестве наглядного примера докладчик предложил участникам конференции многостраничный *hand-out*, показывающий некоторые предварительные результаты работы составителей словаря.

С. Ван (Сычуаньский университет, Китай) представил аудитории сообщение «Храмы Месопотамии до образования шумерского „храмового города“». Китайский исследователь напомнил присутствующим о том, что модель «шумерского храмового города (Tempelstadt)» была построена главным образом на основании административных документов из Лагаша Раннединастического периода IIIb. В последние десятилетия эта модель подвергалась критике, и И.М. Дьяконов был одним из тех, кто не принял ее. Тем не менее модель «храмового города» продолжает служить своеобразным ярлыком при толковании ранней истории Месопотамии. Наиболее спорным является применение этой модели для периодов до Раннединастического III. Для периодов от Позднеурукского до Раннединастического также есть аргументы против этой слишком упрощенной модели. С. Ван ознакомил присутствующих со своим видением роли храмов на региональном уровне с Позднеурукского до первых этапов Раннединастического периода. По его мнению, необходимо рассматривать историческую роль месопотамских храмов как части хозяйственной инфраструктуры, обеспечившей экономический рост на юге Месопотамии в этот период.

В.В. Аврутис (Институт археологии им. Зинмана Хайфского университета, Израиль) зачитал присутствующим доклад «Культурно-торговые связи Египта и Южного Леванта в эпоху ранней бронзы. Взгляд из „Нешер“–Рамле, Израиль». Во вступлении израильский археолог напомнил, что в начале эпохи ранней бронзы (вторая половина IV тыс. до н.э.) на территории Южного Леванта появились первые города. Урбанизация сопровождалась новыми процессами: социальным расслоением общества и формализацией культа, а также акселерацией процессов, начавшихся ранее, в эпоху халколита, — развитием металлургии и профессиональной специализацией. Памятники эпохи богаты материалом египетского происхождения; наличествуют и египетские колонии. В самом Египте также найдены предметы быта южноlevantийского происхождения. Взаимовлияния заметны в развитии гончарного производства и металлургии. В период ранней бронзы II (первая треть III тыс. до н.э.) контакты внезапно прерываются. Очевидно, изменение политической ситуации в обоих регионах влечет за собой изменение экономических приоритетов. Далее В.В. Аврутис рассказал о том, что в течение последних лет на территории карьера бетонного завода «Нешер»–Рамле (Долина Лода) проводятся охранные археологические раскопки (работы ведутся Институтом археологии Хайфского университета, руководители Ш. Коль-

Яков и А. Меламед). Среди прочего в ходе археологических работ был раскрыт обширный некрополь, датированный заключительной фазой ранней бронзы I. Раскопанные погребения содержат широкий спектр находок: глиняные и каменные сосуды, медные и кремневые орудия, украшения из различных материалов, а также множество предметов египетского импорта. Новые уникальные данные, по мнению докладчика, значительно обогащают наши представления о характере связей Южного Леванта и раннединастического Египта.

Ж. Мас (Льежский университет, Бельгия) выступила с докладом «Частное или государственное? Новая гипотеза о реконструкции экономической системы Верхней Месопотамии эпохи бронзы». Бельгийская исследовательница отметила, что нам достаточно хорошо знакомы древние экономические системы Южной и Средней Месопотамии, чего нельзя сказать о Северной. Известно, что домашние хозяйства играли решающую роль в некоторых отраслях экономики, но степень зависимости или независимости хозяйств от государства остается предметом споров. Археологический материал доказывает, что частные мастерские, открытые при частных домах, могли быть очень эффективными и специализированными. Кроме того, эти мастерские могли входить в состав групп мастерских, которые обладали своими административными органами. Вместе с тем известно, что дворец и храмы были важной частью экономической системы. Если государственная администрация в некоторых случаях занималась поставкой сырья и рабочей силы, распределением продуктов, то, вероятно, процесс производства имел место не во дворце. Изучение археологического и письменного материала поможет лучше понять роль и важность государственного и частного секторов в экономической системе ранней месопотамской экономики.

Е.В. Маркина (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия) сделала сообщение на тему «Царское присутствие в Гасуре». Е.В. Маркина отметила, что, согласно устоявшемуся мнению, в саргоновский период (2334–2154 гг. до н.э.) Гасур находился в прямом ведении царской администрации. Относительно частое упоминание представителей царской семьи в текстах гасурского архива, считающееся весомым аргументом в пользу такой точки зрения, тоже интерпретируется некоторыми исследователями в рамках гипотезы так называемых «царских путешествий», предположительно предпринимавшихся как минимум двумя последними царями династии Саргонидов (Нарам-Сином и Шаркалишарри) по политически значимым поводам. Докладчица представила анализ всех случаев упоминания царя и его ближайшего окружения (царская семья, высшая бюрократия) и дала оценку их релевантности в рамках гипотез о непосредственном управлении Гасура из центра / «царском путешествии», а также рассмотрела хронологические импликации этих данных.

В.К. Афанасьева (Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург, Россия) представила доклад «Храм в литературе Шумера». Традиция объединять гимны, восхваляющие величие и красоту храмов, в единый обширный текст отмечена в Шумере с раннего периода возникновения письменности (фрагменты текстов из Абу-Салябиха периода Фары). Но уникальным и непревзойденным памятником шумерской литературы является текст é-*u₆*-nig, составленный дочерью Саргона Энхедуаной, включивший 42 гимна, посвященных храмам северных и южных городов Двуречья. Каждый гимн состоит из двух частей (хвала храму и хвала главному божеству храма), которые условно можно разделить на традиционные и самобытно-оригинальные. В текстах гимнов преобладает большей частью традиционная лексика (в метафорах и эпитетах) в соотношении примерно три к одному, что совпадает с числом рассмотренных автором доклада ранее характеристик главных божеств храмов. Это обстоятельство, по мнению выступавшей, подкрепляет высказанное ранее предположение про-

фессора К. Вильке, что часть гимнов была сочинена самой Энхедуаной. Притом что в эпитетах храма преобладает традиционная образность, она совпадает с рассмотренной выше характеристикой божеств и подтверждает предположение В.К. Афанасьевой, что именно эти гимны были сочинены самой Энхедуаной.

Доклад «К дискуссиям о каноничности шумерской литературы из Ниппура» С.В. Григоришина (Нежинский Государственный университет имени Н.В. Гоголя, Украина) также был посвящен проблемам шумерской литературы. Исследователь рассказал, что клинописные первоисточники ниппурских литературных текстов хранятся в Музее археологии и антропологии Пенсильванского университета, Стамбульском музее Древнего Востока, Стамбульском археологическом музее и в собрании жены профессора Г. Хильпрехта в Йенском университете. Публикации копий клинописных первоисточников были осуществлены Г. Радау, Д. Михрманом, С. Лэнгдонном, Г. Бартоном, Э. Кьерой и С. Крамером. С.В. Григоришин представил две точки зрения ученых: тех, кто отрицал существование «ниппурского канона» (Л. Оппенгейм, В. Лэмберт, М. Сивиль, Н. Вельдхуис), и тех, кто принял идею (сочувственно относился к ней) существования «ниппурского канона» (С. Крамер, Т. Якобсен, У. Хэлло, Дж. Блэк). После краткого обзора аргументации сторон докладчик сделал следующий самостоятельный вывод: понятие «ниппурский канон» является анахронизмом с точки зрения исторического подхода в ассириологии, однако может служить рабочей гипотезой для частичной реконструкции религиозных представлений жреческой элиты города Ниппура Старовавилонского царства около XVIII в. до н.э. Это сужение значимости и статуса ниппурских литературных текстов поможет избежать неправомерных обобщений в отношении широкого и необъятного феномена «шумерской религии».

В.В. Емельянов (Санкт-Петербургский государственный университет, Россия), представляя свой доклад «Группы изгоев в текстах Гудеа», рассказал, что в надписях энси Гудеа (Лагаш, XXII в. до н.э.) на статуе В и Цилиндре А дважды говорится об удалении определенных категорий граждан перед началом строительства храма бога Нингирсу в Лаваше: lu_2-uzug_3-ga , $ni_2-ĝal_2$, $lu_2-si-gi_4-a$, NITA.UD, $munus-kin-du_{11}-ga$ (St. В III 15–IV 3); $uzug_3-ga$, $ni_2-ĝal_2$, $lu_2-GI.AN$ (Zyl. А XIII 14). Однако с пониманием этих категорий возникают проблемы, некоторые из них до сих пор остаются без перевода. Единственную до сего времени попытку раскрыть некоторые из этих терминов предпринял Х. Беренс в комментарии к изданию текста «Энлиль и Нинлиль». Далее докладчик предложил новые этимологии, чтения и переводы шумерских лексем, а также поставил ряд вопросов о календарной и исторической датировке изгнания нечистых как в шумерских текстах, так и в двуязычных пояснительных текстах, комментирующих шумерские месяцы и праздники.

Р.М. Нуруллин (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия) доклад «К интерпретации топонима Хамран в старовавилонской версии „Эпоса о Гильгамеше“» посвятил топониму Хамран (*Hamrān*) в табличке из коллекции М. Скёйена, содержащей отрывок из старовавилонской версии «Эпоса о Гильгамеше» (OB Schøyen₂ в издании «Эпоса о Гильгамеше» Э. Джорджа 2003 г.). Хамран упоминается в табличке Скёйена как место, где Гильгамеш и Энкиду останавливаются на ночлег во время своего путешествия к кедровому лесу. До сих пор этот топоним не получил какого-либо истолкования. Р.М. Нуруллин предложил возможную идентификацию и локализацию топонима Хамран.

Следующий день заседаний — 14 января был открыт выступлением Н.В. Козыревой (Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия) на тему «Городское население Южной Месопотамии в начале II тыс. до н.э.». Докладчица сооб-

шила, что клинописные тексты старовавилонского периода из городов Южной Месопотамии содержат косвенную информацию о социальной структуре городского населения. Выделение различных социальных страт в городских обществах и относительная оценка их статуса и материального положения все еще остаются проблематичными. Одним из способов решения этого вопроса является использование, там, где это возможно, как текстуальных, так и археологических данных (Charpin, 2003). Некоторые сведения об административном или профессиональном статусе и семейном имуществе городских элит города Ларсы — называемых в текстах «благородными и великими» (*kabtu u rabū*) — можно найти в документах купли-продажи, судебных протоколах и письмах. Археологические раскопки одного из жилых кварталов города Ларсы (Calvet, 1996) подтверждают эти данные и предоставляют дополнительную информацию о них.

М.А. Редина-Томас (Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия) представила доклад «Топонимы и земельные планы в средневавилонских документах из Ниппура», посвященный рассмотрению двух документов, вероятно происходящих из средневавилонского Ниппура, — CBS 13885 и CBS 10434. Они представляют собой планы земельных наделов с указанием названий близлежащих поселений и водоемов. Некоторые топонимы из этих документов также встречаются в текстах средневавилонских ниппурских архивов. Документы из этих архивов наряду с текстами стел-кудурру являются важными источниками по топонимике провинции Ниппур и соседних территорий. Названия провинций, поселений, каналов, а также земельных участков в этих текстах упоминаются в связи с деятельностью административно-хозяйственного характера как администраторов среднего звена, так и главного должностного лица Ниппура — *шандабакку*. По мнению автора сообщения, комплексно рассматривая эти документы (как тексты, так и земельные планы), можно составить достаточно точную картину хозяйственно-административной жизни средневавилонского Ниппура.

А.А. Немировский (Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия) в посвященном касситам сообщении «Загросское и транс-загросское направление во внешней политике Касситской Вавилонии (XVI–XIII вв. до н.э.)» предложил аудитории следующие тезисы:

1. Ряд источников позволяют судить об устойчивом (транс)загросском направлении экспансии касситской Вавилонии: Агум II прокламирует себя как господина загросского ареала касситов и «всей страны кутиев», Куригальзу II покоряет горные области, смежные с Эламом, и сам Элам «вплоть до Мархаши»; после возможного коллапса этой сферы власти к какому-то моменту правления Назимарутташа (следующего из эпического восхваления его завоевательной кампании в Намри) она была восстановлена и (как видно из перечня стран в одной из надписей Тукульти-Нинурты) включила даже бывшую ассирийскую сферу влияния на Северном Загросе (в бассейне Верхнего Заба).

2. Новоассирийские упоминания Кар-Кашши и (? — или то же) Сильхази, «крепости сынов Вавилона» в центральной Мидии могут отвечать лишь той же бывшей экспансии Касситской Вавилонии и указывают на ее распространение далеко за Загрос и на продолжительность контроля Касситской Вавилонии в этих областях, включающего также основание колоний-крепостей (ср. с западной экспансией Кадашман-Харбе).

3. Новоассирийские упоминания касситского титула *янзи* как имени или части имени у правителей бассейна верхнего Заба (Аллабрия и — учитывая ее локализацию — Хубушкия) указывают на поселение здесь группы касситов или, что вероят-

нее, на наследие прочного и достаточно продолжительного контроля со стороны Касситской Вавилонии в этом районе. Датировать этот контроль можно скорее ранним периодом правления касситской династии в Вавилоне (ср. заявление Агума II о господстве над страной кутиев, учитывая протяженность ареала кутиев в то время до части бассейна Верхнего Заба и смежных с ней с северо-запада областей включительно, о чем говорят среднеассирийские упоминания страны Куту в районе горы Джуди-даг), чем XIII в. до н.э. (учитывая непродолжительность касситской власти здесь в то время).

4. Надпись Агума II (учитывая необходимую реинтерпретацию эпитета *саклату*, прилагаемого в ней к кутиям, и важность, которая придается в ней горному северо-востоку) и эпическая композиция о Куригальзу II (в составе «хроники Р») позволяют считать, что отношение касситской династии Вавилонии и ее придворной культуры к горным «варварам» северо-востока существенно отличалось в лучшую сторону от обычного месопотамского, что можно связывать с происхождением самой этой династии.

Б.Е. Александров (Московский государственный университет, Россия) прочитал доклад «Хеттские эпистолярные тексты из строения А на Бююккале в Богазкёе». В начале сообщения исследователь отметил, что ни для одного из строений хеттской столицы Хаттусы, в которых были обнаружены клинописные тексты, нельзя постулировать функцию специализированного архива царской корреспонденции: эпистолярные документы найдены при раскопках всех построек, включая Большой храм и Дом на склоне в Нижнем городе, строения А, В, D, E и т.д. в царской цитадели на холме Бююккале. Далее Б.Е. Александров предпринял попытку систематизировать данные о письмах из строения А на Бююккале с целью уточнить историю хранившегося там собрания текстов. Среди писем в строении А преобладают документы времени Хаттусилисы III (ок. 1275 — 1245 гг. до н.э.). Они отражают различные аспекты политической деятельности этого царя и его супруги Пудухебы, включая заключение династического союза с Египтом, взаимоотношения с сирийскими вассалами и с царствами Верхней Месопотамии. Очевидно, эти тексты представляли особый историко-политический интерес для последних царей Хатти. При реконструкции цитадели во второй половине XIII в. до н.э. Тудхалия IV переместил наиболее важные письма прошлого царствования в строение А из других собраний, оставив в них на хранение лишь актуальную корреспонденцию.

В.Ю. Шелестин (Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия) в докладе «Палеография клинописных текстов из Киццувадны» сообщил, что письменная традиция Киццувадны составляет весьма небольшую часть корпуса текстов, происходящих из архивов Богазкёя, а находки клинописных текстов на территории самой Киццувадны единичны. Вместе с тем значение этих текстов для изучения распространения письменности в Анатолии велико из-за того, что хаттусская писцовая школа фактически не оставила места локальным вариантам письменной традиции в Хеттском царстве. Основные блоки текстов из Киццувадны, выделяющиеся из основного массива богазкёйских документов, — хетто-киццуваднские договоры на аккадском языке (первая половина XV в. до н.э.) и хеттоязычные ритуалы, записанные «как в Арусне» (XIII в. до н.э.). В.Ю. Шелестин провел анализ их палеографических и орфографических характеристик с целью дать ответ на вопрос о возможности континуитета письменной традиции на территории Киццувадны и ее роли в распространении письменности в Малой Азии.

М.Л. Хачикян (Институт востоковедения Национальной академии наук, Ереван, Армения) представила доклад «Был ли язык хурритской надписи из Уркеша эргатив-

ным?», в котором рассказала, что в хурритских текстах из Богазкея, при обычном оформлении актантов переходного глагола эргативным и абсолютным падежами в эргативной конструкции и абсолютным и эссивным/локативным в антипассивной, в некоторых неиндикативных наклонениях при переходных глаголах в субъектно-ориентированной («активной») форме (тематический гласный -i-) оба актанта выступают в немаркированном абсолютном падеже, в то время как в конструкциях с глаголом в инверсивной объектно-ориентированной («пассивной») форме (тематический гласный -o-) объект стоит в абсолютном, а субъект в косвенном падеже на -ž, совпадающем по форме с эргативным падежом. Автор интерпретировала засвидетельствованные в древнейшем известном хурритском тексте из Уркеша юссивные формы переходных глаголов с тематическим гласным -o- как инверсивные («пассивные»), а тот факт, что в этом тексте в предложениях с прямым порядком слов как субъект, так и объект переходного глагола не маркированы и только в производных конструкциях с инверсивным порядком слов и глаголом в «пассивной» форме субъект получает падежный показатель -ž, позволяет, по мнению М.Л. Хачикян, предположить, что язык уркешской надписи отражает доэргативную стадию языка, для которой была характерна падежная неоформленность обоих актантов.

А.В. Сафронов (Институт востоковедения РАН, Москва, Россия) в сообщении «Миграции конца позднебронзового века в Эгеиде и Восточном Средиземноморье в исследованиях И.М. Дьяконова и современное состояние изучения темы» напомнил, что в вышедшей почти полвека назад монографии И.М. Дьяконова «Предыстория армянского народа» автор, помимо прочего, впервые в отечественной историографии затронул широкий спектр вопросов, связанных с этнополитическими процессами XIII–XII вв. до н.э. в Западной Анатолии, Восточном Средиземноморье и с миграциями «народов моря». А.В. Сафронов сопоставил выводы И.М. Дьяконова с современным состоянием изучения проблемы по следующим пунктам: 1) идентификация египетских этнонимов «народов моря»; 2) проблема датировки «Анналов» Тудхалии и экспансия хеттов на запад Малой Азии во второй половине XIII в. до н.э.; 3) локализация страны Аххиявы; 4) роль фрако-фригийцев в разрушении Хаттусы; 5) проблема историчности Троянской войны.

И.Н. Медведская (Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия) представила доклад по археологии «Урарты в приурмийском районе (Иран)». И.Н. Медведская отметила, что, согласно письменным источникам, урарты завоевали западное и юго-западное побережье Урмии в конце IX в. до н.э. и были изгнаны оттуда в 714 г. до н.э. ассирийским царем Саргоном. Археологическим свидетельством уничтожения урартского плацдарма можно считать разрушение в 714 г. до н.э. Хасанлу IVB (IX–VIII вв. до н.э.). В ходе доклада И.Н. Медведская рассмотрела керамику из приурмийских памятников, которая помимо приведенных автором ранее данных доказывает существование города в VIII в. до н.э. и позволяет уточнить восточные границы Урартского царства в VIII–VII вв. до н.э. По мнению археологов, поход Саргона мало что изменил в отношении урартских владений в приурмийском районе, так как повсюду «находится урартская керамика VII в. до н.э.». Однако здесь преобладает местная керамика, многие типы которой существовали в до-урартский период; другие виды керамики (аски, миски с омфалами, сосуды с выступами на дне) были распространены на всем древнем Востоке и в VIII в. до н.э. могли попасть в приурмийский район независимо от урартов; и главное, в VII в. до н.э. здесь нет стандартной урартской керамики, использовавшейся для хранения и раздачи провианта в урартских гарнизонах (пифосов, кувшинов для вина, курильниц, светильников), нет сигарообразных сосудов для изготовления пива. Таким образом, сделала вы-

вод И.Н. Медведская, керамика не подтверждает присутствие в VII в. до н.э. в приурмийском районе носителей урартской керамической традиции. Урартов не могло быть там, где всё было уничтожено Саргоном в 714 г. до н.э., ассирийцы не совершали больше сюда походов; в противном случае, политическая история этого района в VII в. до н.э. развивалась бы иначе.

С.Ф. Адалы (Университет Билкент, Анкара, Турция) рассказал о месте и роли скифов в регионе в докладе «Скифское государство на древнем Ближнем Востоке в VII в. до н.э.». Турецкий исследователь проанализировал военные и политические цели скифского государства, чье существование подтверждается клинописными текстами ассирийского царства во время правления Асархадонна (681–669 гг. до н.э.). Также им были представлены мотивации ассирийского царства и их соседей: страны Табал (Каппадокия), Урарту, Мидии, киммерийцев. Автор предложил по-новому взглянуть на политические и военные события в части роли скифов на Ближнем Востоке в VII в. до н.э., включая представления о скифской гегемонии в регионе, которая отмечена у Геродота, но не подтверждается синхронными месопотамскими источниками.

В завершение второго рабочего дня конференции режиссер А.И. Янковский (Фонд «Александр», Санкт-Петербург, Россия) показал участникам и гостям форума документальный фильм «Киркенесская этика. Игорь Михайлович Дьяконов» — рассказ о жизни, научной и организаторской деятельности, думах и чаяниях ученого, педагога, мыслителя. Трагические кадры времен Второй мировой войны, участником которой был капитан Дьяконов, показанные на фоне вечных истин Экклесиаста в переводе И.М. Дьяконова, произвели незабываемое впечатление на всех присутствовавших в кинозале. А один день и вся жизнь мастера, увиденные глазами талантливого и любящего своего героя режиссера, показали, что Игорь Михайлович до конца оставался преданным принципу всей своей жизни — «не умножать мирового зла».

Заключительный день заседаний прошел в Зеленом зале Института восточных рукописей РАН и был открыт выступлением Н.А. Май (Свободный университет, Берлин, Германия) «Ученый и политика: колофоны Набу-зукуп-кену и идеология Саргона II». Н.А. Май отметила, что правление Саргона II стало для Ассирии началом больших перемен с самого момента его восхождения на престол. Никто из его предшественников или потомков не осмеливался на столь радикальные изменения. Саргон реформировал не только политические и административные структуры, но и работу писцов. Преобразованиями системы работы с текстами занимались самые высокопоставленные писцы империи, в том числе и выдающийся ассирийский ученый Набу-зукуп-кену. Реорганизация касалась не только делопроизводства, которое необычайно хорошо документировано в период правления Саргона II, но и царских надписей. Помимо практических целей реформа ведения административных записей и производства царских надписей имела идеологическую подоплеку. Введение двойных и тройных датировочных формул в колофонах документов, научных текстов и ритуалов времени Саргона II создавало определенный политический климат. Появление в Ассирии южномесопотамской традиции датировок по году правления царя параллельно с традиционной ассирийской датировкой по эпонимам было одним из проявлений централизации власти. Те, кто использовал эти чуждые Ассирии датировочные формулы, принадлежали к писцовой элите империи. По мнению докладчицы, исследование колофонов Набу-зукуп-кену и его круга доказывает непосредственное влияние этого ученого на идеологию империи.

О.В. Попова (Университет Париж 1 Пантеон-Сорбонна, Франция) представила доклад «Земельные владения царской семьи в нововавилонский период». Нововави-

лонская царская династия происходит, по всей вероятности, из Урука. Несмотря на то что семья обустраивается в Вавилоне, на протяжении всего периода она сохраняет тесную связь с югом империи. Дочери Навуходоносора II принимают активное участие в жизни храма Эанна в Уруке, его зять Нергал-шар-уцур (Нериглиссар) имеет земельные владения на юге, а дочь Набонида становится верховной жрицей храма Экишнугаль в Уре. Стоит ли рассматривать это просто как способ сохранить связь с местом происхождения или предоставление земельных владений членам царской семьи по всей территории Вавилонии — это продуманная политика нововавилонской династии, нашедшая продолжение в период Ахеменидов? О.В. Попова предложила свое видение указанной проблемы.

Н.О. Чехович (Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия) предложила присутствующим сообщение «О походе Набонида в Тейму». До сих пор остается не проясненной хронология похода вавилонского царя Набонида в арабийский город Тейму. Неясным остается также время, когда Набонидом был восстановлен храм бога Луны в Харране. Хроника Набонида повреждена, как и ряд пассажей в Харранской стеле. Поход в Тейму, где Набонид оставался около 10 лет, не возвращаясь в Вавилон, датируется исследователями приблизительно, «между 3-м и 6-м годами» (правления) (М.А. Дандамаев). Появляются новые материалы и новые интерпретации, позволяющие представить себе маршрут похода в Тейму и, возможно, уточнить его причины и хронологию. Подтвердилось предположение, что Набонид шел через Заиорданье прямо в Аравию, преодолевая сопротивление там, где оно оказывалось (крепость Села с вновь обнаруженным барельефом). Причины похода учеными объяснялись по-разному; неоспоримо стремление Набонида контролировать торговые пути: через Аравию поступали пряности (лучшая корица шла через перевалочные базы с о-ва Цейлон). В связи с этим особое внимание следует уделить болезни Набонида, упоминаемой во многих источниках. Видимо, она была серьезной, раз об этом сочли нужным написать в хронике правления. Возможно, именно с болезнью связано стремление царя в Аравию. Известно, что цейлонская корица помогает, например, инсулинозависимым больным диабетом. О том, что Набонид придерживался какой-то необычной диеты, имеются сведения в ряде источников. Вероятно, с болезнью связан и тот факт, что Набонид не возвращался в Вавилон. Впрочем, он мог, не входя в Вавилон, участвовать в упоминаемом хроникой вторичном оплакивании своей матери. С походом в Тейму, возможно, связан уникальный документ, сохранившийся в двух экземплярах, с важными различиями. Один, из Британского музея, опубликован К. Клебер в 2008 г., другой хранится в Эрмитаже. Речь в нем идет о замене погибших стрелков из лука — служителей храма Эанна, причем оплачивать содержание новобранцев должны были, видимо, представители двух сотрудничавших храмов: Эбabbара (Сиппар) и Эанны (Урук). Документ датирован летом 5-го года Набонида. В конце этого года царь, видимо, уже в Тейме — другой документ фиксирует посылку гонцов туда. Вероятно, болезнь царя продолжалась и была хронической: в Харранской стеле Х. Шаудиг выявил цитату из вавилонской «Поэмы о невинном страдальце» именно о болезни. Итеративная форма глагола *alāku* в Харранской стеле может быть понята как «ходил взад-вперед» — вероятно, между Теймой и Харраном, где шло восстановление храма бога Луны, бывшее делом жизни для Набонида. Драгоценные камни и золото, необходимые храмам, также были импортным товаром, шедшим через Аравию.

А.В. Немировская (Санкт-Петербургский государственный университет, Россия) выступила с докладом «Ханаанский консонантизм в свете происхождения западно-семитского алфавита». По одной из гипотез, прототипом графем финикийского алфа-

вита были скорописные знаки «египетского силлабического письма», с помощью которого египтяне приспособились записывать иноязычные слова, в том числе ханаанского происхождения. Эта практика («новая орфография») получила широкое применение в египетских документах начиная с XV в. до н.э. как следствие масштабных египетских завоеваний в Передней Азии в эпоху 18-й династии. Совокупность исторических и филологических соображений указывает на то, что ханаанское консонантное письмо появилось в результате адаптации египетской новоорфографической практики левантийскими писцами, опиравшимися на египетскую писцовую выучку. В семитологии общепринятым является представление о том, что 22 графемы ханаанского алфавита адекватно отражают реальный консонантный состав ханаанских языков I тыс. до н.э. (финикийского и древнееврейского). Подоплекой этого представления является убеждение в том, что алфавитное письмо было изобретено самими носителями ханаанских языков и, соответственно, будто бы должно было адекватно отражать фонологию этих языков. О том, что это не так, свидетельствует прежде всего наличие двух- и трехфункциональных консонантных графем. Чужеродное происхождение консонантного алфавита объясняет его специфику, заключающуюся в изначальной неадекватности передачи звукового строя семитских языков, которые он был призван обслуживать.

С.А. Французов (Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия) в своем докладе «Наследницы в Эмаре и древнем Йемене: к вопросу об эмаритском влиянии на южноаравийскую цивилизацию» затронул проблему формирования самобытной высокоразвитой культуры и собственной государственности на юго-западе Аравии на рубеже II–I тыс. до н.э., которая пока еще далека от разрешения. Докладчик отметил, что наличие у нее сиро-палестинских корней сомнений не вызывает. Несколько десятилетий назад была высказана гипотеза о том, что истоки древнейшей цивилизации следует искать в городе-государстве Эмар на Евфрате. Для ее подтверждения приводились не только лингвистические аргументы, но и лексические параллели. Однако насколько эмаритское общество было типологически схоже с древнейшей? Недавно опубликованная подборка эмаритских юридических текстов, связанных с наследственным правом, показывает, что женщина в Эмаре, как и в Древней Месопотамии в целом, при отсутствии наследников-мужчин могла получить наследство, только обретя формальный статус старшего мужского родственника в семье. В этом отчетливо проявляется патриархальный характер общества в этом городе-государстве. В то же время в древней Южной Аравии отмечены такие явления, как матрилинейность и матрилокальность; кроме того, местные женщины обладали влиянием в социально-экономической сфере. С.А. Французов привел два эпиграфических примера, которые, по его мнению, подтверждают, что наследование в древнейшем обществе могло происходить по материнской линии, и в этом отношении оно кардинально отличалось от эмаритского.

М.М. Юнусов (Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия) представил сообщение «Коллекция пунических стел Государственного Эрмитажа: состав и происхождение». Докладчик рассказал о результатах своей предварительной работы с этой коллекцией Эрмитажа, которая насчитывает 34 финикийские стелы, относящиеся к последним векам до нашей эры. Условно они определяются по месту нахождения: карфагенские и гадруметские (совр. г. Сус в Тунисе). За исключением двух стел с изображением животных, все они посвящены традиционным пуническим богам Баал Хаммону и Танит частными лицами. В основе этой коллекции лежит личное собрание Юлия Эйтинга, немецкого ориенталиста и неумолимого путешественника, впервые опубликовавшего эти и ряд других стел в Санкт-Петербурге в 1871 г.

Еще при жизни Ю. Эйтингг передал эти стелы в дар российскому Азиатскому музею. В начале XX в. стелы хранились в Институте истории РАН. В 1938 г. все стелы, а также значительное количество других восточных памятников были переданы на хранение в Отдел Древнего Востока Государственного Эрмитажа.

А.И. Янковский прочел доклад «Очарование Уммы», в котором рассказал о причинах, многие десятилетия привлекавших грабителей к этой важнейшей группе шумерских памятников на юге Ирака. В числе этих причин — близкое к геноциду осуществление болот режимом Саддама Хуссейна, разрушение экономических механизмов в результате американского вторжения 2003 г. и наступившего за ним хаоса; расположение памятников вдали от населенных пунктов; но и необыкновенная продуктивность шумерской администрации III династии Ура, создавшей в этих поселениях десятки тысяч клинописных документов, весьма привлекательных и удобных для торговли на черном рынке антиквариата. Докладчик поведал о драматичных усилиях, предпринятых иракскими археологами и помогавшими им американцами, в их неравной борьбе по обороне области Уммы от грабителей. Благодаря удачному стечению ряда обстоятельств, накануне американского вторжения там удалось провести четыре сезона охранных раскопок, из материалов которых, в частности, может следовать необходимость изменить принятое отождествление главного досаргоновского поселения этой области с Теллем Джоха (Уммой III династии Ура). Главным населенным пунктом раннединастического времени оказывается соседний с теллем Джоха Умм аль-Акариб.

Все сообщения докладчиков были приняты аудиторией с большим вниманием и интересом, а некоторые темы даже вызвали бурные дискуссии, получившие свое продолжение в кулуарах конференции. Все участники и гости форума неизменно отмечали замечательную организационную работу совместного Оргкомитета Государственного Эрмитажа и ИВР РАН, а также культурную программу, предложенную гостям нашего города. Как заметила в заключительном слове В.К. Афанасьева, ученица и младшая коллега И.М. Дьяконова, атмосфера конференции полностью напоминала атмосферу и дух общения, которые всегда сопровождали подобные мероприятия в присутствии Игоря Михайловича: «У меня было такое ощущение, что Игорь Михайлович и не ушел от нас. Все это время он был с нами».

С.Х. Шомахмадов

X Открытый теоретический семинар сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

Санкт-Петербург, 11 февраля 2015 г.

11 февраля 2015 г. в ИВР РАН состоялось X заседание Открытого теоретического семинара сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии, которое было посвящено юбилейной дате — 75-летию со дня рождения д.филос.н., проф. Валерия Исаевича Рудого (1940–2009), выдающегося ученого-индианиста, внесшего огромный вклад в возрождение санкт-петербургской буддологической школы. Заседание проводилось в режиме научной конференции по вопросам изучения письменного наследия традиционных религиозных идеологий Индии и истории буддологии как отрасли классического востоковедения.

Мне как одному из учеников В.И. Рудого была предоставлена возможность открыть это мероприятие вступительным словом об учителе. Мое выступление посвящалось обзору научной и научно-педагогической деятельности В.И. Рудого, отдавшего работе в Институте более 40 лет жизни, а также характеристике буддологических трудов его учеников — Е.П. Островской, Т.В. Ермаковой, А.А. Базарова, П.Д. Ленкова, Е.Ю. Харьковской, Е.А. Островской. Отмечалось, что В.И. Рудой, еще будучи аспирантом, приступил первым в мировой науке к решению труднейшей научно-исследовательской задачи — выполнению комментированного перевода с санскрита фундаментального памятника буддийской философской мысли «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы») Васубандху (IV–V вв.). Валерий Исаевич был умелым организатором коллективных буддологических исследований, результатом которых явились публикации монографий «Буддийский взгляд на мир» (1994), «Введение в буддизм» (1999), «Классическая буддийская философия» (1999). Коллеги и ученики Валерия Исаевича хранят светлую память о нем и продолжают развивать его идеи в своих работах.

В ходе заседания были заслушаны пять докладов, сопровождавшихся оживленным обсуждением. Буддологическая проблематика освещалась в докладах руководителя семинара, д.филос.н. Е.П. Островской, к.и.н. С.Х. Шомахмадова, к.филос.н. Т.В. Ермаковой. Индуистская традиция рассматривалась в докладах д.филос.н. С.Л. Бурмирова и к.ф.н. В.П. Иванова.

Доклад Е.П. Островской «Новое в изучении „Абхидхармакоши“ Васубандху» был направлен на ознакомление коллег с инновационными подходами, сложившимися в зарубежной науке применительно к исследованию текстов, входящих в состав «Абхидхармакоши», — стихотворного трактата «Абхидхармакоша-карика» и прозаического комментария к нему «Абхидхармакоша-бхашья». Большое внимание было уделено работам Роберта Критцера, глубокого знатока санскритских произведений круга постканонической Абхидхармы. Е.П. Островская подробно охарактеризовала выявленные Р. Критцером текстуальные и смысловые связи «Абхидхармакоша-бхашьи» с произведением Асанги (IV в.), родоначальника махаянской школы

йогачара, «Йогачарабхуми». В связи с проблемой определения философской позиции Васубандху в докладе были раскрыты новые представления о школах *вайбхашика* и *саутрантика* и охарактеризовано современное состояние научной дискуссии о «теории двух Васубандху», выдвинутой в середине XX в. Э. Фраувальнером.

В докладе С.Х. Шомахмадова «Тексты цикла Пяти защит (*Панчаракша*) в рукописных фондах мировых востоковедных центров» рассматривались манускрипты, отложившиеся в университетских древлехранилищах Лондона, Кембриджа, Оксфорда, в собраниях Музея Калькутты и Института восточных рукописей РАН. Отмечалось, что тексты цикла *Панчаракша* связаны с популярным буддийским культом «пяти заступниц»: Махапратисары, дарующей долголетие; Махасахасра-прамардини, тысячерукой гневной богини; Махамаюри, спасающей от смертоносных укусов ядовитых змей; Махашитавати, оберегающей от нападения хищных зверей и от жизненных превратностей; Махамантра-анусарини, исцеляющей недуги. В университетских древлехранилищах Лондона и Кембриджа, как показало обследование, имеются соответственно шесть и 14 списков *Панчаракши*. Большая их часть датируется XIV–XVIII вв., и лишь некоторые относятся к периоду XII–XIII вв. Многие из них происходят из Непала. Рукописи выполнены письменами *ранджана*, *непала-акшара*, *пала*. Это свидетельствует о поздней традиции бытования культа «пяти заступниц» в данном этнокультурном регионе, если учитывать, что тексты цикла *Панчаракша* распространялись в Тибете еще в начале IX в. В библиотеке Оксфорда отложилась знаменитая «рукопись Бауэра», содержащая трактат по древнеиндийской медицине, который включает фрагмент, посвященный культу Махамаюри. Манускрипт, датируемый IV–VI вв., выполнен на бересте письмом позднее *брахми*. В собрании Музея Калькутты отложилась непальская рукопись *Панчаракши*, относящаяся к XIX в.

Что касается отечественных коллекций, то в Сериндийском фонде ИВР РАН хранятся центральноазиатские рукописи и тангутские ксилографы, содержащие тексты «Пяти защит». Манускрипты, происходящие из оазисов Восточного Туркестана, датируются VI–VIII вв. и свидетельствуют о наиболее раннем этапе проникновения культа «пяти заступниц» на территорию Великого шелкового пути. А тангутские ксилографы, относящиеся к началу XIII в., позволяют проследить особенности адаптации этого культа в религиозной идеологии государства Си Ся.

В докладе Т.В. Ермаковой «Организационные рамки путешествий Г.Ц. Цыбикова и Б.Б. Барадийна в Тибет» рассматривались два крупных экспедиционных проекта, существенно пополнившие буддийские коллекции Азиатского музея. Было показано, что экспедиция Г.Ц. Цыбикова, состоявшаяся в 1899–1902 гг., курировалась и полностью финансировалась Русским географическим обществом — единственной на тот период научной организацией, координировавшей полевые востоковедные исследования на территории Российской империи и за ее пределами. Т.В. Ермакова отметила роль академика В.П. Васильева и А.М. Позднеева в концептуализации фиктивного образа «буддист-паломник», необходимого для беспрепятственного проникновения Г.Ц. Цыбикова в Тибет, официально закрытый в то время для иностранных ученых. Научная программа этой экспедиции — обследование крупных монастырей Тибета как центров хранения буддийских рукописей и старопечатных изданий — была сформулирована акад. С.Ф. Ольденбургом. В развитие этой темы в докладе подробно рассматривались его научные труды, тематически связанные с задачами экспедиционного изучения Тибета как крупного буддийского историко-культурного региона. Так, С.Ф. Ольденбург пристально следил за текущими зарубежными публикациями о путешествиях в Тибет, формулируя экспертные оценки экспедиционных дневников путешественников в аспекте надежности полученных сведений. Связи России с Ти-

бетом С.Ф. Ольденбург считал устойчивыми, имея в виду давние традиции паломничества российских буддистов — бурят и калмыков — в Страну снегов и немалые доходы казны тибетской теократии от паломнических посещений.

В докладе подчеркивалось, что проектированию следующей экспедиции — поездки Б.Б. Барадийна в Тибет в 1906–1908 гг. — предшествовала серьезная научная работа. Эта экспедиция курировалась новосозданной организацией — Русским комитетом для исследования Средней и Восточной Азии (РКИСВА), являвшимся головным отделом Международного комитета, который занимался координированием экспедиций в Центрально-Азиатский регион. Новые организационные рамки планирования полевых востоковедных исследований, отметила Т.В. Ермакова, позволили объединить научные усилия российских и зарубежных ученых, чему во многом способствовала деятельность С.Ф. Ольденбурга.

Доклад С.Л. Бурмистрова «Гимнография Шанкары» был посвящен аналитическому обзору малоизученной части письменного наследия основоположника влиятельнейшей индуистской религиозно-философской школы *адвайта-веданта*. Гимнография Шанкары, отметил докладчик, до сих пор остается вне фокуса исследовательского внимания отечественных и зарубежных ученых-индологов. Между тем обширный массив ведантистских гимнов является важной группой письменных источников в исследовании религиозно-идеологических доминант *адвайта-веданты*.

В докладе рассматривались манускрипты, содержащие ведантистские гимны, которые приписываются Шанкаре, — неопубликованные раритеты из состава индийского собрания рукописей ИВР РАН. С.Л. Бурмистров отметил, что характерные для этих произведений стихотворные размеры не встречаются в архаичных гимнах Риг-веды. В аспекте стихосложения ведантистская гимнография представляет собой литературное явление, типологически сходное с поэзией Бхартрихари — представителя индийской грамматической традиции, теоретические воззрения которого оказали определенное влияние на становление *адвайта-веданты*.

С.Л. Бурмистров подчеркнул также важную особенность гимнов Шанкары: в них прославляются не только центральные персонажи индуистского пантеона, но и второстепенные божества, популярные в отдельных этнокультурных районах Индостана, например в Махараштре.

Намечая перспективы исследования гимнографии Шанкары по рукописям, отложившимся в индийском собрании ИВР РАН, докладчик указал, что далеко не все содержащиеся в них произведения принадлежат одному и тому же автору, хотя и помечены именем Шанкары. Из этого проистекает необходимость определения тех произведений, которые с большей вероятностью можно отнести к авторству основоположника *адвайта-веданты*. Столь сложная задача может быть решена лишь на основе междисциплинарного подхода, учитывающего литературоведческий и источникововедческий аспекты изучения данных памятников.

Доклад В.П. Иванова «Абхинавагупта и его роль в истории шиваитских учений Кашмира» был посвящен характеристике религиозно-идеологического движения, обобщенно именуемого в научной литературе «кашмирским шиваизмом», и анализу вклада Абхинавагупты (X–XI вв.) в его становление. Это движение, как отметил докладчик, известно в культуре средневековой Индии под несколькими аутентичными санскритскими названиями: *кашмира-сампрадая*, т.е. линия преемственности учителей Кашмира; *трика*, т.е. традиция почитания трех аспектов божественного начала; *пара-адвайта*, т.е. доктрина, базирующаяся в своих философских посылах на представлении об абсолютной недвойственности истинно сущего. Абхинавагупта в философском творчестве и религиозной практике предстает ключевой персоналией данно-

го движения, являющегося по своей сути монистическим тантрическим шиваизмом. Он выступал собирателем и систематизатором традиции, интерпретатором сложнейших религиозно-философских учений (*пратьябхиджня*, *трика*, *крама*), составителем трактатов, предназначенных для подготовки высокообразованных последователей (например, «Пратьябхиджня-хридая», «Тантрасара»). Абхинавагупте приписываются 35 произведений, оказавших значительное влияние на развитие индуистских религиозно-философских систем в период среднего средневековья.

Наряду с этим, подчеркнул В.П. Иванов, Абхинавагупта был известен как прославленный йогин, достигший в своей практике высоких степеней духовного совершенства. Так, комментатор Джаяратха сообщает, что Абхинавагупте были свойственны незыблемая преданность Рудре-Шиве как высшему началу, успешная завершенность в действиях, осведомленность во всех науках и прочие замечательные достоинства, включая искусственность в поэзии.

В докладе было уделено внимание и культуротворческой деятельности Абхинавагупты как энциклопедически образованного ученого и блистательного литератора, способствовавшего развитию традиционной эстетики и театрального искусства Индии.

В завершении заседания было принято решение изменить название Открытого теоретического семинара сектора Южной Азии, и ныне он именуется «Семинар по изучению традиционных религиозных идеологий Южной Азии».

Ю.А. Иоаннесян

Иранистическая конференция «Философия, религия, история и культура Ирана»

Санкт-Петербург, 18 февраля 2015 г.

18 февраля 2015 г. в ИВР РАН прошла иранистическая конференция «Философия, религия, история и культура Ирана», посвященная памяти выдающегося отечественного ираниста, заведующего сектором Среднего Востока нашего Института на протяжении десятилетий Олега Федоровича Акимушкина (17.02.1929 — 31.10.2010).

Выпускник кафедры иранской филологии ЛГУ (1953); с декабря 1953 г. сотрудник СПбФ ИВ РАН; к.ф.н. (1970); зав. сектором Среднего Востока (1971); профессор Киргизского госуниверситета (1992); с 1976 г. подготовил девять кандидатов исторических и филологических наук; опубликовал более 240 работ по различным вопросам истории, истории культуры, филологии Ирана; преподаватель-доцент Восточного факультета ЛГУ/СПбГУ (с 1966 г.); с 1980 г. читал курс лекций на Восточном факультете СПбГУ «Введение в мусульманский мистицизм», «Мусульманская рукопись. Текстология и кодикология» и ряд спецкурсов. О.Ф. Акимушкин ушел из жизни в 2010 г., а 17 февраля 2015 г. ему исполнилось бы 86 лет.

Тематика докладов конференции отражала широчайший спектр научных интересов О.Ф. Акимушкина. Хотя формально конференция не была международной, в ней принял участие с докладом гость из Великобритании (Институт исмаилитских исследований) Я. Эшотс. Кроме него в конференции приняли участие сотрудники ИВР РАН, СПбГУ, а также бывшие сотрудники нашего Института, хорошо знавшие О.Ф. Акимушкина. Было прочитано 11 докладов (один докладчик — И.К. Павлова не смогла присутствовать из-за болезни). Конференция проходила с использованием современных технических средств. Организовывал и вел конференцию с.н.с. Ю.А. Иоаннесян.

Конференцию открыла старейший сотрудник Института и сектора Среднего Востока, находящаяся в настоящее время на пенсии, д.и.н. О.П. Щеглова. В докладе «О.Ф. Акимушкин — востоковед и иранист» Олимпиада Павловна остановилась на вехах трудовой деятельности и биографии Олега Федоровича. Она рассказала, с чего начинал выдающийся иранист-энциклопедист свою карьеру в Институте, осветила главные направления его деятельности как исследователя и педагога, вырастившего плеяду учеников, подчеркнув в завершение, что в последние годы, когда Олег Федорович тяжело болел, он не был забыт своими друзьями, коллегами и учениками.

Я. Эшотс в докладе «О.Ф. Акимушкин как исследователь сефевидского Ирана» (на русском языке) отметил, что О.Ф. Акимушкин определял изучение рукописей (*нусхаишинаси*) как основную область своих научных интересов. Поэтому закономерно, что, обладая глубокими познаниями в области истории, литературы и искусства сефевидского Ирана, в своих трудах он рассматривал его преимущественно через призму рукописной культуры. Основательность познаний О.Ф. Акимушкина в истории сефевидского Ирана, его государственного устройства и научно-культурной жизни особенно убедительно раскрывается в его примечаниях к русскому переводу

трактата Куми. Его эрудиция в этой области нисколько не уступает познаниям самых выдающихся знатоков сефевидского Ирана как в самом Иране, так и за его пределами.

О.М. Чунакова в докладе «Шелковый фрагмент из Туяк-Мазара» отметила, что среди материалов Центральноазиатского фонда ИВР РАН под шифром SI 3740 хранится фрагмент из шелкового полотна, размером 13,5×25 см, сшитый из двух узких полос. На его лицевой стороне видны следы написанных черной тушью 40 смытых строк, содержащих нечитаемые мелкие знаки, напоминающие буквы манихейского письма. Несмотря на то что этот документ не может быть прочитан, его внешний вид позволяет сделать некоторые предположения относительно его назначения. Шелковое полотно, первоначально изготовленное и использованное для манихейского письма, позже в буддийской среде было подбито шелковой подкладкой и использовано в качестве обложки для рукописи-гармоники. Особенности обложки позволяют предположить, что эта буддийская рукопись была написана на китайском или древнеуйгурском языке.

З.А. Юсупова начала доклад «Роль Азиатского музея в развитии отечественного курдоведения» с воспоминаний о тех годах, когда Олег Федорович возглавлял группу курдоведения, успешно совмещая эту обязанность с руководством Иранским сектором. Он принимал активное участие в научной работе курдоведов — писал отзывы, редактировал работы, всячески содействовал их публикации. Докладчица с благодарностью вспоминает о сотрудничестве с этим крупным ученым и прекрасным организатором. В другой части доклада, посвященной Азиатскому музею (учрежденному в 1818 г.), Зарэ Алиевна показала, как велика была роль этого академического центра Востока в зарождении отечественного курдоведения. Развитие русского курдоведения в Азиатском музее тесно связано с именами Б.А. Дорна, А.Д. Френа, А.А. Фреймана, Н. Лерха, А. Жаба, Н.Я. Марра и И.А. Орбели. Курдоведение включало три направления: собирание рукописей и запись текстов, исследования и публикация трудов, подготовка курдоведческих кадров.

М.С. Пелевин (СПбГУ) в докладе «Сведения о биографии Хушхал-хана Хатака в „Хатакской хронике“ (текстологический аспект)» представил текстологический анализ фрагментов, входящих в хроникальную часть историографического сочинения на языке пашто «Тарих-и мурасса» («Инкрустированная история»; закончено в 1724 г.) и содержащих сведения о биографии афганского классического поэта и племенного вождя Хушхал-хана Хатака (1613–1689). Источником исследования является уникальное литографское издание сочинения 1974 г. (Д.М. Камил, Пешавар). Издание содержит элементы критики текста, но в целом представляет собой воспроизведение одной из полных рукописей сочинения середины XIX в. Исследование текста избранных фрагментов показывает, что он сохранился в крайне неудовлетворительном состоянии — с большими лакунами, сбоями в логической и временной последовательности изложения, неточным или ошибочным разграничением тематических фрагментов, рядом интерполяций. Есть основание полагать, что фактически до нас дошел промежуточный черновой вариант авторского текста, впоследствии испытанный, вероятно, и какую-то внешнюю правку. В докладе перечислены источники, лежащие в основе фрагментов с биографическими сведениями о Хушхал-хане, показана композиционная структура этих фрагментов, отмечены наиболее важные факты, свидетельствующие о том, что «Хатакская хроника» в «Тарих-и мурасса» является ключевым, но по-прежнему малоизученным памятником афганской историографической прозы позднего средневековья.

Известная петербургская журналистка, выпускница Восточного факультета СПбГУ М. Баконина в выступлении «Один в поле воин: О.Ф. Акимускин и пресса» отметила

выдающийся вклад О.Ф. Акимушкина в расследование уголовного дела, связанного с похищением в 90-х годах ценных книг из РНБ, получившего название «дело Якубовского». Докладчица привела фразу Олега Федоровича о том, что, по его мнению, востоковедение должно иметь и практическое применение. Выступление сопровождалось показом слайдов.

А.И. Колесников в докладе «Уникальная арабо-сасанидская монета из Мерва» предложил исправление чтения атрибуционных легенд на уникальной драхме, чеканенной в Мерве в 78 г.х. (697–698 гг. н.э.) от имени арабского наместника Мухаллаба б. Аби Суфры. Персидский текст статьи с фотографиями монеты, первоначальным чтением легенд и предварительными выводами был получен по электронной почте от ее автора, иранского нумизмата Амина Амани с просьбой высказать свои соображения, что и получило отражение в докладе.

Е.И. Васильева в докладе «Курдский округ Зохаб на турецко-персидской границе» остановилась на том, что Зохаб расположен в Юго-Восточном Курдистане на большом караванном пути: Багдад–Ханекин–Касри–Ширин–Керманшах. Приграничным округом он стал в результате Зохабского договора, заключенного между Османской Турцией и сефевидским Ираном. Курды и курдские территории были разделены границей в соответствии с этим договором. Спор из-за Зохаба, переходившего из рук в руки, продолжался до 1914 г. В результате округ поделили на две части: горная отошла к Персии, равнинная — к Турции, но демаркационная линия оставалась неопределенной. Племена игнорировали эту границу и зимовали в равнинной части, а летом перекочевывали в горную. Такое положение вещей сохранялось до 1914 г., времени работы последней комиссии по разграничению территорий Турции и Ирана.

А.А. Хисматулин в докладе «Процедура назначения на должность при дворе Салджукидов» говорил о том, что опубликованные источники эпохи правления Великих Салджуков и их анатолийских преемников (XI–XIII вв.) дают вполне стройное представление о том, как происходило назначение на высшие государственные должности при султанском дворе. Эта процедура мало чем отличалась от принятой в наши дни и состояла из нескольких последовательных шагов, которые на заключительном этапе сопровождались выпуском ряда документов, нередко обозначавшихся общим термином *фирман* («царский указ»):

1. Предварительная устная договоренность о назначении на должность конкретно-го чиновника, с использованием наследственных (или коррупционных) связей.

2. Подготовка вовлеченным министерством списка должностных обязанностей, рассчитанных на конкретного чиновника. Название документа — *машрух* («описание»). В досельджукскую эпоху Газнавидов аналогичный документ — *муваза'ат* («соглашение»).

3. Оглашение назначения чиновника на должность, составленное от имени султана на основе утвержденного министерством *машруха* и предназначенное для ознакомления и исполнения всем вовлеченным сторонам. Название документа — *манишур* («приказ»).

4. Выдача документа о назначении на руки назначенному чиновнику. Название документа — *мисал* («фрескрипт»).

И.Р. Каткова в докладе «Следы персидского космополитизма в индонезийском исламе» отметила, что научная полемика о влиянии персидской культуры на исламизацию Малайского архипелага и малайскую культуру наряду с арабской, индийской и китайской ведется давно. Но сегодня появилась новая тенденция, связанная с проблемой распространения научных знаний, а именно знаний о человеке, о врачевании и астрологии вследствие миграции культурной элиты из Средней Азии в XIII–

XIV вв. Персидский язык в XIV–XV вв. стал космополитическим языком ислама, соединившим государства Малайского архипелага с остальным исламским миром. Вместе с доктринами мистического ислама таких деятелей суфизма, как Наджм ад-Дин ал-Кубра (1145–1221), переселенцы из Средней Азии принесли на острова практику врачевания. Многие исследователи считают, что малайское слово *дукун*, означающее целителя традиционной медицины или духовного наставника, имеет персидские корни.

Ю.А. Иоаннесян в докладе «Бахаи в Российской империи» рассказал об истории общин бахаи в царской России, особо остановившись на наиболее организованной ашхабадской. В докладе были выделены вехи ее истории, приведены архивные документы, а также открытая недавно автором доклада в Рукописном отделе ИВ РАН рукописная хвалебная ода персоязычного поэта из этой общины в честь русского императора Александра III в благодарность за справедливое расследование российскими властями убийства благочестивого Хаджи Риза Мухаммада Исфাহани шиитскими фанатиками. Были процитированы выдержки из перевода этой оды на русский язык, выполненного Ю.А. Иоаннесяном, и показано отсканированное изображение оригинала рукописи.

Тематика выступлений отразила разнообразие специализации иранистов, принявших участие в конференции. Выступления продемонстрировали, что при всем разнообразии специализации петербургских исследователей их объединяет понимание значимости текстологического изучения источников.

Заседание подтвердило актуальность проведения подобных конференций для обсуждения в профессиональной аудитории направления и результатов исследований в области философии, религии, истории и культуры Ирана, чему и была посвящена конференция.

Kritzer Robert. Garbhāvakrāntisūtra: The Sūtra on Entry into the Womb. —

Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2014 (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series XXXI). — 438 pp.

В 2014 г. в известной серии “Studia Philologica Buddhica”, выпускаемой токийским Международным институтом буддологических исследований, увидела свет монография проф. Роберта Критцера «Гарбхавакранти-сутра. Сутра о вхождении в утробу», посвященная исследованию этого практически не изученного, но важного для поздних этапов становления буддийской мысли памятника. Заметно, что автор посвятил изучению, анализу, переводу этого текста значительное время. Работа осуществлялась, как указывает сам Критцер, с привлечением экспертов в различных областях востоковедных штудий, при поддержке научных грантов. В результате было создано добротное академическое исследование древнего источника по одной из интереснейших доктринальных сторон буддизма, которое, безусловно, войдет в фонд значимых международных буддологических публикаций, интересных как специалистам в области индологии, синологии, тибетологии, так и вообще всем интересующимся буддийской культурой, а также историей медицины азиатского культурного ареала.

В основу композиции монографии положен, на наш взгляд, абсолютно оправданный в данном случае принцип поступательного движения от простого к сложному: читателю предлагается сначала ознакомиться с содержанием и переводческой спецификой памятника в общих чертах, а далее автор предлагает полный перевод памятника, сопровождаемый разработкой наиболее важных доктринальных и источниковедческих тем. Так,

сам перевод предваряется кратким, но емким введением в проблематику источника и общим обзором текста. Безусловное подспорье при первичном знакомстве с содержанием — помещаемый автором в начало монографии синопсис. Следует принять во внимание предупреждение автора, что название и нумерация глав текста — это не оригинальная разбивка текста, встречающаяся в сутре, но предлагаемая самим переводчиком система. Ее введение, безусловно, методологически оправданно, поскольку без этого ознакомление непосредственно с текстом было бы затруднено. Вместе с тем нельзя не согласиться с автором монографии, что в отдельных случаях предложенная им разбивка может считаться спорной (с. 5).

Значимым видится раздел первичного обзора, в котором Р. Критцер сопоставляет медицинские воззрения (прежде всего касающиеся эмбриологии), отраженные в исследуемом источнике, и традиционные индийские медицинские знания. Автор апеллирует к таким древним источникам по аюрведе, как «Сушрута-самхита», «Чарака-самхита», «Аштангахридая-самхита». Отдельные частные вопросы компаративного характера оформлены в виде сопоставительных таблиц. Медицинские воззрения начала новой эры, отраженные в данном трактате, как указывает автор, в позднейшее время вошли в качестве составного элемента в знаменитый комплекс тибетских медицинских знаний, во многом повлияв на его становление. Таким образом, этот раздел, безусловно, будет интересен исследователям эволюции традиционных медицинских знаний Индии и Центральной Азии.

Перевод памятника выполнен Р. Критцером по тибетскому тексту сутры, содержащемуся в разделе «Кшудракавасту» Винаи школы *муласарвастивада*. Текст сутры не сохранился ни на одном из индийских языков (с. 9), но сохранились фрагменты тохарского

извода текста. Перевод сутры на тибетский, по всей вероятности, осуществлялся с санскрита, по крайней мере, как справедливо указывает Критцер, нет никаких свидетельств, что он мог быть переведен с какого-либо иного языка (с. 111). Существуют три китайских (самый ранний принадлежит Дхармараке — переводчику, сыгравшему важную роль в становлении буддизма в Китае) и три его тибетских перевода (с. 9). Работая над английским переводом, автор учитывал все сохранившиеся версии древних переводов памятника. Так, отдельный раздел монографии посвящен теме сопоставления тибетских и китайских переводов сутры, в котором автор педантично учитывает все существующие разночтения и смысловые нюансы. Этот раздел содержит также значительные по объему сопоставительные таблицы, где наглядно представлены варианты прочтения текста тибетскими и китайскими переводчиками. И, наконец, без сомнения имеющим огромное значение для специалистов следует считать раздел, в котором помещено критическое издание памятника, снабженное подробным аналитическим аппаратом. Все это, вне всякого сомнения, говорит о фундаментальном характере рецензируемой монографии.

Что касается важной хронологической компоненты любого источниковедческого исследования, а именно датировки текста, то, как это обычно бывает в случае с текстами, происходящими из индийского культурного ареала, время создания памятника устанавливается предположительно. Первые китайские переводы текста появляются примерно в III в. н.э. Как справедливо замечает автор, первые версии сутры должны были появиться раньше данного срока, поскольку ссылки на нее обнаруживаются в ряде буддийских трактатов предшествующих столетий. Сопоставляя данные по датировкам этих источников, автор приходит к выводу о середине II в. н.э. как о времени, когда уже наличествовал оригинал сутры.

Разумеется, читательский интерес к данной публикации помимо источниковедческих реалий привлечет и само содержание трактата, посвященного подробному изъяснению важной доктринальной темы в буддизме — механизму обретения нового рождения в сансарном бытии, рассматриваемому в том числе в самых что ни на есть физиологических деталях процесса. Данная тема, раскрываемая в сутре, отражает интереснейшие стороны ре-

лигиозно-философского дискурса буддизма, ставящего вопросы рождения и смерти в зависимости от кармических первичных и вторичных причин, генерируемых индивидом, рассматривая бытие индивида как бесконечную череду мучительных «претерпеваний» состояний бытия между повторяющимися моментами многочисленных рождений и смертей. Содержание сутры центрируется вокруг тем зачатия, тридцати восьми недель вынашивания плода, рождения и страдания живого существа после рождения.

Исследователь отмечает, что сутра не содержит описания периода смерти, но сфокусирована именно на вопросах повторного вхождения в бытие после смерти и последующие процессы пребывания в утробе, рождения и т.д. Р. Критцер абсолютно верно отмечает основной «религиозный посыл» сутры, заключающийся в наглядной (в данном случае медицинской) иллюстрации первой буддийской «истины о страдании», которое неизменно сопровождает человека с момента его зачатия и на протяжении всей жизни. Специфичным для этого текста, по мнению автора, является также элемент «аскетической мизогинии» (*“ascetic misogyny”* — термин Критцер заимствует у Аллана Спонберга) (с. 3). На наш взгляд, это все же трудно считать удачной формулировкой. Аскетический, монашеский пафос раннего буддийского послания с его идеалами ухода от мира и монашеского целибата очевиден для любого, знакомого с буддийской культурой, но страстный «женоненавистнический» мотив все же вряд ли можно усмотреть в источнике, который принадлежит учению, видящему основную цель своего праксиса в угасании страстей.

Зачин сутры (с. 39–43) традиционен: Будда прибывает в город Чампа, где к нему приходит его единокровный брат Нанда с пятью сотнями монахов-*бхикшу*. Бхагаван обещает поведать им особую *дхарму* — учение под названием «Вхождение в утробу». Будда указывает на необходимые условия для возникновения нового бытия в *сансаре*: двух родителей и, собственно, того, кто воплощается и кто обозначается техническим термином *антарабхава* (*antarābhava* — букв. «промежуточное бытие»). Описывается «внешность» *антарабхав* в зависимости от вида удела *сансары*, в каком им суждено родиться. Для тех *антарабхав*, чья карма ведет к рождению в адских мирах *сансары*, характерен цвет горелого дерева. Те, кто рождаются животными, цве-

том напоминают дым. Тот, кому суждено родиться «голодным духом» — *претой*, имеет цвет, напоминающий воду. Родившись в мирах людей и жителей небес (в общем случае), *антарабхава* имеет золотистый цвет. (отдельно оговаривается случай с существами *рупа-дхату* и *арупа-дхату*). *Антарабхавы* могут свободно перемещаться в пространстве и обладают «божественным зрением» (*divyasakṣus*). В зависимости от удела *сансары*, где им суждено родиться, *антарабхавы* имеют тот или иной внешний облик: некоторые имеют по паре рук и ног, некоторые много ног или не имеют их вовсе. Автор монографии отсылает к важным буддийским источникам, содержащим схожие описания, в частности к «Абхидхармакоша-бхашье». В сутре обсуждаются медицинские особенности потенциальной роженицы, способствующие или препятствующие перерождению, а также особо оговариваются другие факторы, которые могут препятствовать зачатию.

Безусловно, небезынтересным для знакомого с сюжетикой тибетских учений цикла «Йоги яростных и мирных божеств» — Шитро (представленной, в частности, в ныне широко известной «Книге мертвых») будет данное в сутре описание самого процесса вхождения в утробу и сопутствующих этому психических переживаний. Так, в этом раннем буддийском источнике упоминается важный признак — притяжение к родителю противоположного пола и отторжение родителя одного с ним пола — указание на половую принадлежность будущего ребенка. Таким образом, в дискурс вводится важная теоретическая мировоззренческая компонента буддизма: две базовые *клеши* — *рага* и *двеша*, определяющие бинарность явлений бытия. В описании процесса вхождения в утробу рассматриваются десять типов особых ошибочных видений, посещающих *антарабхаву* (видения-переживания жара, солнца, ветра, дождя, холода и др.), из-за чего перерождающееся существо ищет какое-либо убежище, которым в видениях может оказаться, например, некое здание или хижина либо просто щель между камнями, куда устремляется *антарабхава* и этим входит в утробу (с. 44–45).

Интересным является описание зародыша в начале его существования: он, носящий в тексте техническое наименование *калала*, изначально неотделим от «крови» матери и семени отца, но под воздействием факторов, разбираемых в сутре, постепенно формирует-

ся в нечто от них отличное. Этот процесс Будда уподобляет появлению масла во время пахтанья молока или зарождению различных типов насекомых в траве, в навозе, во фруктах и пр. В тексте подробно обсуждается роль четырех *махабхут* (вселенских первоэлементов) в формировании тела живого существа — т.е. сутра в русле буддийского учения о причинности изъясняет первичные и вторичные факторы, участвующие в формировании тела живого существа (с. 46–50).

Примечательными, безусловно, видятся древние эмбриологические воззрения, отраженные в описании тридцати восьми недель вынашивания плода и участия в этом различных энергетических и кармических факторов. В сутре содержится подробное — понедельное описание этого процесса. Рассматриваются различные ощущения, переживаемые плодом, стадии формирования частей тела, конечностей и пр. Описание изобилует технической медицинской терминологией и многочисленными, поясняющими излагаемый материал сравнениями. Такому фактору, как *карма*, отводится центральное место в объяснении особенностей формирования тела, и сутра содержит обширные пассажи, объясняющие ее роль в этом процессе (с. 51–73).

После описания процесса рождения следует детальное изложение переживаний новорожденного, доминирующим из которых, безусловно, сутра, следующая духу буддийского учения, полагает переживание *дуккхи* — «страдания-претерпевания». Всяческий контакт тела новорожденного со средой — прикосновение рук, ткани, соприкосновение с водой и пр. — текст трактует как болезненные переживания. Помимо этого через неделю после появления на свет новорожденный становится объектом восьмидесяти тысяч «червей», разрушающих его здоровье и «поедающих» ту или иную часть его тела. Каждый из типов этих червей имеет свое собственное причудливое название, и, как отмечает Р. Критцер, хотя их наименования и восходят к санскритским источникам, реконструировать их на основании тибетского перевода практически невозможно. В то же время живое существо атакуют тридцать два «демона» (неблагоприятных фактора — *граха*), санскритские имена которых автор реконструирует на основании ряда источников по индийской медицине. В ходе этих описаний дидактически подчеркивается недолговечность и преходящий характер существования, и Будда не раз указывает Нан-

де, что единственным путем освобождения от сансарического существования является следование *дхарме* (с. 75–82).

Важная тема сутры — описание промежуточного существования между рождением и смертью, т.е. собственно бытия воплощенного живого существа. Весь цикл существования разделяется на десять периодов, в которых живое существо претерпевает различные виды страданий. Сутра скрупулезно подсчитывает продолжительность жизни человека, указывая число времен года, месяцев, суток и количество приемов пищи. Сутра перечисляет сорок восемь видов болезней по месту их образования, а также приводит классификацию болезней по четырем группам — по нарушениям в трех основных гуморах: слизи, желчи, жизненного ветра и смешанного типа (всего четыреста четыре болезни — по сто одной в каждой группе). Также упоминаются другие виды несчастий, которые могут поразить человеческое тело (такие, например, как всевозможные виды травм и пр.). Вообще, все типы жизненной активности (движение, сидение, стояние, лежание и др.) приносят в результате лишь страдание телу. Таким образом, человеческое тело подвержено болезням, изменчивости, неизбежному старению и смерти. Весь поток жизни — это поток «формирующих факторов» (*санскар*). Следование *дхарме* способно пресечь этот поток (с. 82–88).

Чрезвычайно интересной видится встречающаяся в тексте сутры типология сознания по сохранению осознания в процессе «вхождения в утробу» (*гарбха-авакранти*). Текст говорит о четырех возможных вариантах: полном памятовании о вхождении, пребывании и рождении; сохранении осознания в процессе вхождения в утробу и пребывания в ней; памятовании в момент вхождения и потери памяти в процессе пребывания в утробе и рождения; вхождении, пребывании и рождении без осознания. Подробно обсуждаются факторы, определяющие каждый из этих вариантов (с. 89–96).

Несмотря на то что человеческое существование полно страдания, сутра подчеркивает, что рождение (букв. «удел» — *гати*) в форме человека — это лучшее рождение и обретается редко. Сутрой описываются характеристики бытия в других уделах: у жителей ада, *претов*, богов и животных. *Сансара* уподобляется горящему пламени, горение которого поддерживается огнем страсти, не-

нависти и неведения (т.е. трех базовых *клеш*) (с. 96–99).

В завершающей части сутры приводятся слова Будды, которые перекликаются со многими другими буддийскими источниками, идентифицируемыми автором монографии. Будда говорит о важности развития должного усилия в следовании *дхарме* на благо себя и других, непостоянстве природы пяти *скандх* и об окончании цикла перерождений при постижении таковой их природы, о безошибочности даваемого им учения, о природе реальности, которую он постиг, к которой он пробудился. В этом контексте Бхагаван произносит встречающуюся во многих других буддийских источниках фразу: «Нанда, я не спорю с миром, но мир спорит со мной!». Будда указывает на личное усилие каждого индивидуума как на залог успеха в постижении. В завершении сутры Бхагаван еще раз в 25 стихах подытоживает суть излагаемого им учения и демонстрирует, как из *скандх* под воздействием кармических факторов возникает тело (с. 99–108).

Таково краткое изложение тем «Сутры о вхождении в утробу», в которой читатель найдет и разъяснение общих доктринальных вопросов буддийского учения, и освещение неотделимых от них психофизиологических аспектов бытия человека во всех формах его пребывания в круговороте бытия. Текст сутры также содержит множество религиозоведческих, культурологических, медицинских деталей, которые покажутся интересными как специалистам-востоковедам, так, возможно, и историкам науки. Для знакомства с ними заинтересованного читателя мы адресуем непосредственно к тексту этой замечательной монографии.

В.П. Иванов

Боркин Л.Я. Извара, Н.К. Рерих, Гималаи. — СПб.: Издательство «Европейский дом», 2014. — 256 с., 270 илл. Авторы фотографий: А.В. Андреев, Б.К. Ганнибал, С.Н. Литвинчук, В.В. Скворцов, Д.В. Скоринов.

Личность и деятельность Н.К. Рериха (1874–1947) ввиду оригинальности, разноплановости и масштабности вклада (живопись, археология, общественная деятельность и не только) доныне остаются предметом исследова-

тельского интереса, личных симпатий (и антипатий), научных дискуссий и, порой, пристрастных перепалок. В России, полагаю, этот интерес не ослабнет никогда, потому что биография Н.К. Рериха воплотила самые востребованные и исторически взыскуемые соотечественниками личностные качества и мотивы: тягу к знаниям, романтизм одновременно с деловой хваткой, героизм и готовность к преодолению препятствий. Более того, притягательным остается феномен «семья Рерихов», действительно уникальный случай солидарных усилий двух поколений семьи, каждый член которой сохранил при этом свою яркую индивидуальность, оставил свой след в истории российской и мировой культуры.

Научные, публицистические, а также апологетические работы, посвященные Рерихам, исчисляются сотнями, если не тысячами. Казалось бы, все уже исследовано и тему можно считать исчерпанной. Однако книга Л.Я. Боркина опровергает это предположение: при выборе необычного ракурса можно увидеть новые грани предмета.

Рецензируемое издание опубликовано под грифом Центра гималайских научных исследований Санкт-Петербургского союза ученых (СПбСУ) совместно с Правительством Ленинградской области, которое выступило инициатором этой работы. Автор текста — руководитель Центра Лев Яковлевич Боркин, кандидат биологических наук, историк науки, науковед, организатор и участник научных экспедиций СПбСУ в Западные Гималаи и на запад Индии (пустыня Тар и т.д.) в 2011, 2013, 2014 гг. Образование Центра было закономерным итогом организационного оформления экспедиционной деятельности СПбСУ. Один из социально значимых аспектов работы Центра — популяризация научных знаний о Гималаях и прилегающих территориях, и книга «Извара, Н.К. Рерих, Гималаи» представляет собой первый и, на наш взгляд, весьма удачный опыт на этом поприще.

Замысел книги — отразить вклад Н.К. Рериха в гималайские исследования и определяющую роль Гималаев в выстраивании его «жизненного проекта» — сформировался в контексте подготовки к официальному празднованию 140-летия Н.К. Рериха и 30-летию музея-усадьбы в Изваре (с. 7). Оригинальность авторского подхода состоит в совмещении трех сюжетно-смысловых линий: логика жизненного пути Н.К. Рериха; Гималаи, откры-

вающиеся по маршруту экспедиции Рерихов 1925–1928 гг. в наблюдениях Н.К. и Ю.Н. Рерихов; Гималаи на маршруте экспедиций СПбСУ. Этот подход делает повествование живым и познавательным, позволяя читателю в том числе проследить, что и как изменилось в этом самобытном регионе.

Книгу открывает глава «Извара: начало пути», из которой делается более понятным процесс вызревания у Н.К. Рериха из присущей многим юношеской любознательности профессионального интереса к археологии, изучению артефактов культуры в комплексе с ландшафтом. В этой главе приведены высказывания Н.К. Рериха из его работ, ныне ставших библиографическими раритетами, — очерков «Отец» (1937) и «К природе» (1901).

Логика формирования интереса Н.К. Рериха к Гималаям раскрывается автором в главе «Н.К. Рерих и Гималаи». Убедительно охарактеризована атмосфера в русском образованном обществе рубежа XIX–XX вв., в котором интерес к Востоку был ответом на духовные вызовы времени. Рерих, по сути, с чуткостью художника уловил их. Приведены наиболее существенные факты биографии Н.К. Рериха, в совокупности придавшие направление его жизни и деятельности.

Дальнейшие разделы посвящены собственно «рериховским» Гималаям в неразрывном соотношении с современностью с привлечением авторских экспедиционных наблюдений в узловых точках маршрута Кашмир–Ладакх–Кулу, а также самый запад Тибетского нагорья. Отметим, что сама идея панельных экспедиционных маршрутов доказала свою эффективность и была, в частности, использована для описания современного состояния объектов буддийской культуры по маршруту тибетолога Д. Туччи (см.: *Klimburg-Salter D. Tucci. Himalayan Archives Report, 1. The 1989 Expedition to the Western Himalayas, and a Retrospective View of the 1933 Tucci Expedition // East & West. 1990. Vol. 40. No. 1–4. P. 145–172*).

Самостоятельную историко-научную ценность представляет раздел, посвященный институту «Урусвати» в аспекте анализа организационных форм, направлений и предмета научной и научно-издательской деятельности. Отметим, что в 1920–1930-е годы именно институт был доминирующей формой организации науки, эффективность которой обобщал еще С.Ф. Ольденбург. Н.К. Рерих, можно сказать, представлял передовую для своего

времени линию научно-организационной мысли. Ценной идеей у Рерихов было также понимание важности создания комплексных региональных научных баз-стационаров и подвижных научных групп, на что обращается внимание в книге.

Отдельного внимания заслуживает иллюстративный материал издания. Он представляет собой тематические подборки воспроизведений картин и рисунков Н.К. Рериха, современные фотографии. Большой познавательной и научной ценностью обладают 270(!) цветных фотографий, которые предоставили для публикации участники Гималайских экспедиций СПбСУ 2011 и 2013 гг.: доктор биологических наук А.В. Андреев, кандидат биологических наук Б.К. Ганнибал, кандидат биологических наук С.Н. Литвинчук, доктор биологических наук, проф. В.В. Скворцов, кандидат биологических наук Д.В. Скоринов. Они запечатлели пейзажи, представителей гималайской флоры и фауны, современные виды буддийских монастырей, сценки повседневной жизни. Отметим, что фотографии полностью атрибутированы (авторство, дата съемки, название объекта), что делает их ценным самостоятельным источником для специалистов и всех интересующихся Гималаями. Самих же авторов фотографий можно рассматривать как полноценных соавторов книги.

К несомненным достоинствам рецензируемого издания относятся точные и подробные описания современного состояния примечательных мест по маршруту Рерихов, что побуждает читателя хотя бы помечтать о том, чтобы самому погулять по садам Шринагара, полюбоваться высокогорным Гульмаргом (Кашмир), проникнуться настроением буддийских храмов Ладакха, вдохнуть льдистый воздух Трансгималаев, полюбоваться эндемичными растениями и животными.

Как всякий настоящий путевой дневник, книга Л.Я. Боркина содержит элементы путешествия к себе, приближения к мечте. Поэтому так психологически достоверно и искренне звучат его слова о символическом приближении к Тибету, посетить который в реальности не представилось возможности: «...я прошел по грязноватой проселочной дороге около сотни метров вверх вдоль Сатледжа, в сторону загадочного Тибета, о котором я грезил еще в детстве, читая книги Н.М. Пржевальского и других великих путешественников» (с. 226).

Выстроенная в стилистике востребованного ныне жанра травелога (travelogue) книга Л.Я. Боркина совмещает два гималайских хронотопа — рериховский и современный, устанавливает масштаб личности и вклада Н.К. Рериха в гималайские исследования.

В заключение необходимо подчеркнуть корректность и неангажированность авторской позиции Л.Я. Боркина, что позволяет уверенно оценить книгу «Извара, Н.К. Рерих, Гималаи» как достойный образец современной научно-популярной литературы о странах Востока и истории их исследования.

Т.В. Ермакова

Васильков Я.В. Миф, ритуал и история в «Махабхарате». — СПб.: Издательство «Европейский дом», 2010. — 397 с.

Данную книгу можно назвать итогом более чем сорокалетнего труда автора по переводу и изучению санскритской эпопеи «Махабхарата». Еще в конце 1960-х годов Я.В. Васильков совместно с С.Л. Невелевой приступил к переводу санскритской эпопеи «Махабхарата» (далее — Мбх) на русский язык. Итогом работы соавторов стал выход в свет перевода девяти книг Мбх, снабженного подробнейшим научным комментарием, тщательно подготовленным справочным аппаратом, проблемными статьями. Всё это характеризует тот стиль научной работы, который стал визитной карточкой исследователей.

Настоящее исследование Я.В. Василькова можно считать настольной книгой для любого эпосоведа. В книге собраны самые последние наработки, достижения и наблюдения в этой области знаний, сделанные как представителями мировой науки, так и самим автором. Особого внимания заслуживает талант Я.В. Василькова писать и говорить о сложных материях просто и понятно, с чем автор этой рецензии хорошо знаком на собственном опыте, поскольку на протяжении всех лет своей университетской учебы имела счастье слушать лекции Ярослава Владимировича. Этот талант автора рецензируемого издания, не слишком распространенный среди пишущих ученых, делает данную книгу необычайно интересным и полезным чтением.

Книга Я.В. Василькова состоит из Введения, трех глав, Заключения, списка использованной литературы, по сути являющегося

библиографией по эпосоведению. Несомненным достоинством монографии стали указатели (указатель текстов, указатель предметов и терминов, указатель имен), которые делают работу с книгой очень удобной.

Введение, озаглавленное «„Махабхарата“ и историческая типология эпоса», представляет собой емкий очерк истории изучения «Махабхараты», начиная с «докритического периода», когда исследователи не только соотносили индийский эпос с поэмами Гомера (что будет продолжаться и дальше), но и ошибочно сближали его с авторскими книжными эпосами (с. 5–10). Критическое изучение Мбх стало интереснейшим периодом противоборства сторонников двух различных подходов, «аналитиков» и «синтетиков», отголоски которого слышны до сих пор. По мнению Я.В. Василькова, поскольку основное противоречие между приверженцами этих подходов не могло быть преодолено в рамках традиционной европейской книжной критики, оно было снято только тогда, когда филологи обратились к изучению живой эпической поэзии и возникло сравнительное эпосоведение. Революционным достижением этой новой отрасли знаний стала формульная теория Пэрри–Лорда, а ее применение к материалу Мбх российскими учеными (в первую очередь П.А. Гринцером и автором рассматриваемой книги) позволило сделать устно-поэтический генезис Мбх доказанным фактом и вывело российское эпосоведение на лидирующие позиции в мире. Именно Я.В. Василькову принадлежит очень удачное сравнение из области археологии для описания расположения содержательных слоев в тексте памятника, уподобляющее Мбх «смешанному культурному слою», где разновременные «слои» спаяны воедино и рассредоточены по ткани повествования, поэтому теперь главной задачей исследователя Мбх становится не отделение «позднего» от «раннего», а историко-типологическая стратификация элементов художественной системы и содержания эпоса (с. 34–36). Задача уточнить типологическую характеристику индийской эпопеи с помощью разработанной Б.Н. Путиловым методики сравнительно-исторического исследования фольклора стала основной при работе над данной книгой.

Первая глава книги носит название «Эпос и миф». Как отмечает автор, в индологии до сих пор распространено ложное представление о соотношении эпоса и мифа в Мбх: счи-

тается, что эпическая традиция была подвергнута искусственной мифологизации брахманами еще на стадии устного бытования. Однако результаты научных изысканий российских эпосоведов (С.Л. Невелевой, Я.В. Василькова) свидетельствуют, что «мифологизм» присущ Мбх изначально и является признаком, роднящим индийскую эпопею с архаическими памятниками мировой эпикой. Это положение доказывается автором как со стороны художественного языка — на материале выводов из совместных работ с С.Л. Невелевой, так и со стороны сюжетики. Именно анализ сравнений позволяет установить степень близости эпического памятника к мифологическому синкретизму, и наиболее ранние по развитию формы сравнений располагаются в батальных книгах, содержание которых трактуется многими исследователями как типологически исходный (по отношению к более позднему «слою») религиозно-философской дидактики) героический «слой» эпопеи (с. 52–55). Проанализировав сравнения в батальной «Карна-парве», соавторы установили, что, во-первых, подавляющее большинство сравнений являются мифологическими, а во-вторых, они образуют оригинальную систему в сознании эпического певца и аудитории, объединяющую поэтическое уподобление элементов эпикой элементам мифа и мифологическое знание их тождества друг другу. Этот очень ценный вывод роднит эпическое повествование и ритуал в их отношении к мифу, а также позволяет говорить о том, что подобная система сравнений Мбх могла сложиться только на стадии ранней архаики.

Типичная черта сюжетики Мбх — божественное происхождение героя или же отношения родства/сопричастности с божеством. Согласно Я.В. Василькову, имеет значение не столько происхождение героя, сколько его отношение к персонажам мифа. На материале архаических эпосов Сибири, Осетии, живого эпоса кочевников Южной Индии Я.В. Васильков показывает, что эпический герой рождается с собственной функцией и между деятельностью героя и действиями мифологического персонажа наблюдается осознанный параллелизм. Обычное для ведийской культуры стремление соотносить различные планы бытия с уровнями картины мира, ища в повседневном возвышенное, было воспринято эпическими певцами, которые осознанно следовали этой корреляции, возвращая принцип функциональной привязки богов и прота-

гонистов эпического действия Мбх (с. 89–95). Согласно выводу исследователя, сопоставление эпического действия и мифа стало основным конструктивным принципом эпической поэтики, что сближает Мбх и памятники архаики.

Вторая глава исследования носит название «Эпос и ритуал» и рассматривает степень отражения обрядовых действий в моделировании сюжетов Мбх. Ритуал в архаической культуре служил посредником между мифом и конкретным фактом человеческого бытия, своего рода пробным камнем, при помощи которого проверялось соответствие конкретной ситуации сакральному прецеденту, а то, что не проходило такую проверку, отбрасывалось и забывалось. В жизни ранних индо-ариев основные виды человеческой деятельности были подчинены мифологическим моделям: по мысли Я.В. Василькова, все было ритуалом и все так или иначе соотносилось с мифом. Это показывает изучение сюжетов Мбх на фоне определенных ритуалов и специфических форм социальной организации. Чаще всего эпические сюжеты моделируются инициационными и состязательными ритуалами архаической обрядности, взаимосвязанными друг с другом. К таковым относятся живописания разнообразных царских обрядов (*сваямвара*, *радхасуйя*, *абхишека*) и красочные так называемые «празднества Индры», пронизывающие все повествование Мбх, сюжеты об игре в кости, словесные состязания, распространенные во всей индийской культуре.

Я.В. Васильков известен своим интересом к изучению «этнографического субстрата» популярных эпических сюжетов. Термин «этнографический субстрат» был введен В.Я. Проппом и развит Б.Н. Путиловым и означает древнюю мифоритуальную предпосылку к сложению того или иного образа или сюжета. Мифоритуальные связи рассматриваются в книге на примере анализа вставных сказаний о рогатом отшельнике Ришьяшринге, об Аштавакре и старой подвижнице, а также сюжетов из основного повествования об уходе Пандавов в изгнание, о восхождении Арджуны на небо Индры. Завершает главу подробный разбор ритуала битвы, играющего важнейшую роль в индийском эпосе. В ходе этих увлекательных разборов эпических сюжетов автор очень умело и даже филигранно применяет методику сравнительно-сопоставительного анализа, разработанную Проппом–

Путиловым, используя в качестве сравнения сюжеты из других жанров индийской литературы, эпических сказаний различных народов, данные из исследований по этнографии. В результате такой обширной аналитической работы автора знакомые сюжеты «Махабхараты» приоткрывают свои этнографические глубины и предстают в новом, подчас неожиданном свете. Например, за символикой битвы в Мбх стоят обряд жертвоприношения, представление о «доле» каждого из героев в этом обряде (с. 257) и уподобление битвы и обрядовых праздничных состязаний (с. 257); ритуальной основой сказания о Ришьяшринге были обряды вызывания дождя: ответственность за выпадение осадков приписывалась царю (с. 138–144).

Распространено представление о бессознательном использовании мифоритуальных мотивов при сюжетосложении, что характерно для зрелого героического эпоса, когда деяние героя воспринимается как идеальное, если оно подобно деянию бога в мифе. Как было показано выше, к индийскому эпосу неприменимы однозначные исчерпывающие характеристики, поэтому и ритуал в Мбх не всегда имеет значение только идеализирующего фона, довольно часто действие эпического сюжета понимается как тождественное ритуалу. На примере исчерпывающих разборов эпических сюжетов о битве Арджуны и Кираты и последующего восхождения Арджуны на небо Индры, об Аштавакре в гостях у старой подвижницы Диш Я.В. Васильков делает важный вывод об осознанности сопоставления эпического действия и ритуала, о том, что исполнители эпоса видели и понимали параллелизм и даже тождество между действием сказания и религиозным обрядом.

Как представляется, наиболее впечатляющих результатов достиг Я.В. Васильков в изучении эпического историзма. Выводы из этого исследования изложены в третьей главе под названием «Эпос и история». Споры о степени отражения реальной истории в индийском эпосе ведутся на протяжении всего периода изучения Мбх: в то время как одни исследователи отталкивались от убеждения, что Мбх отражает конкретные исторические события, другие придерживались диаметрально противоположного взгляда, заключающегося в том, что сюжет эпоса исключительно продукт художественного вымысла. Приятно сознавать, что именно благодаря трудам российских эпосоведов и фольклори-

стов, включая автора рецензируемой работы, можно считать решенной проблему эпического историзма. Такие исследователи, как А.Н. Веселовский, В.Я. Пропп, Б.Н. Путилов, П.А. Гринцер, применив сравнительно-исторический подход, пришли к выводу об *обобщенном* характере историзма эпоса. Это значит, что «реальность входит в эпическую сюжетку не... датируемыми, определенными событиями... а типовыми устойчивыми явлениями, сторонами жизни, ситуациями, которым свойственна повторяемость, всеобщая значимость и которые определяют быт эпохи»¹. На основании этой точки зрения П.А. Гринцером было предложено ставить теперь классическим определением Мбх как зрелого героического эпоса, частично трансформировавшегося в эпос религиозно-дидактический.

Существенную поправку в это определение вносит Я.В. Васильков в рассматриваемой работе. Доказав, что индийский эпос проходит в своем историческом развитии три стадии — архаическую, героическую и дидактическую, причем все они удивительным образом сосуществуют в ткани эпического повествования, — автор особое значение придал ранней, архаической стадии бытования эпоса и доказывает, что Мбх «осознает эпическую историю» (описываемое действие) как некую трансформацию или даже вариант мифа, как своего рода воспроизведение ритуала или указание на него. То есть индийский эпос отражает историю так, как это обычно делают наиболее ранние в типологическом отношении образцы архаического эпоса (с. 336–337). Новое определение индийской эпопеи в редакции Я.В. Василькова выглядит так: Мбх — это «памятник, прошедший через стадию героики и частично трансформировавшийся в религиозно-дидактическую эпопею, но при этом сохранивший ряд особенностей, присущих эпосу на архаической стадии» (с. 338). Способность сохранять эти разновременные пласты в своеобразном единстве автор называет специфической характеристикой индийской цивилизации, где не бывает резких перемен, а новое накладывается на старое и сосуществует рядом. Таким образом, Мбх является типичным порождением индийской культуры.

Не менее важным кажется призыв Я.В. Василькова отойти от укоренившегося стандарта изучать Мбх «под Гомера», т.е. применять

гомеровские штудии для исследования санскритского эпоса, и обратиться к рассмотрению индийской эпопеи с довольно неожиданного ракурса (который после прочтения данной книги автора уже не кажется таким уж неожиданным) — как *одного из эпосов Индии*, стоящего в ряду живых эпосов устного происхождения на многочисленных индийских языках. Этот призыв автора несомненно найдет последователей, что позволяет надеяться на появление новых результатов изучения санскритской эпопеи.

Е.В. Танонова

Руденко М.Б. Очерки средневековой курдской литературы. Подготовка рукописи к изданию, предисловие, примечания, указатели Ж.С. Мусаэлян; Приложение: Руденко М.Б. Материалы и наброски для лекции «Курды: Быт, нравы, обычаи и культура». — СПб.: Контраст, 2014 (Азиатика). — 280 с.

Рецензируемая работа представляет собой подготовленную Ж.С. Мусаэлян к изданию рукопись широко известного в отечественной и зарубежной ориенталистике востоковеда-курдоведа — Маргариты Борисовны Руденко, перу которой принадлежат фундаментальные труды в области курдской средневековой литературы, основанные на исследовании рукописных памятников. М.Б. Руденко внесла значительный вклад в изучение богатейшего курдского фольклора и этнографии.

Основу публикуемой рукописи М.Б. Руденко, хранящейся в Архиве ИВР РАН, составляет курс лекций, прочитанный ею на восточном факультете Ереванского университета в апреле 1970 г. Данный цикл лекций базируется на собрании курдских рукописей из известной коллекции ираниста-курдоведа Александра Дементьевича Жабы, список которых впервые был опубликован в 1957 г. в «Трудах ленинградской Публичной библиотеки», а затем ею же исследован в книге «Описание курдских рукописей ленинградских собраний» (М., 1961), явившейся первым в истории курдоведения тематическим каталогом курдских манускриптов. Надо сказать, что значительная часть вошедших в данное описание рукописей имеется в берлинском каталоге курдских рукописей, опубликованном в 1970 г.

¹ Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976. С. 68.

(см.: *Kurdische Handschriften. Beschrieben von Kamal Fuad. Wiesbaden, 1970*).

Настоящее издание, предвараемое обширным предисловием Ж.С. Мусаэлян, состоит из введения, основной части в виде лекций по курдской литературе, а также приложения и указателей².

Во введении излагается история изучения курдской литературы (самими курдами и западноевропейскими учеными), приводятся имена известных ориенталистов, заложивших основы данной области курдоведения, — это А. Жаба, М. Хартман, П. Лерх, В. Диттель, А. Лекок, В. Минорский, Н.Я. Марр, И.А. Орбели и О.Л. Вильчевский. «Не будь этих ученых, — пишет М.Б. Руденко, — может быть, и до сих пор в науке господствовало бы мнение о курдах как о „дикий“ народности, не способной к созданию национальной культуры» (с. 33).

Первые страницы основной части книги посвящены научному наследию А.Д. Жабы, его роли в развитии отечественного курдоведения. Здесь особое место отведено описанию собранной им указанной выше уникальной коллекции курдских рукописей, значительную часть которой составляют поэтические произведения почти всех известных поэтов средневековья.

Излагая далее историю развития курдской литературы, автор предлагает ее предварительную периодизацию: первый период — с VII до XI в. (условно); второй — с XI в. до середины XVIII в.; третий — Новый — конец XVIII — XIX в.; четвертый — Новейший — XX в. При этом автор замечает, что данная периодизация, как и многие предположения и высказывания относительно датировки произведений, а также приводимых дат жизни поэтов носят предварительный характер и «никак не могут считаться окончательными», поскольку в истории курдской литературы немало лакун и пробелов, которые еще предстоит исследовать (с. 25).

Следует иметь в виду, что основной задачей, которую ставила перед собой М.Б. Руденко, было исследование средневековой курдской литературы на северном диалекте курдского языка курманджи, охватывающей период с XI в. до середины XVIII в.

² Следует иметь в виду, что настоящая книга анализирует лишь основные труды М.Б. Руденко, отражающие состояние изученности курдской письменной литературы на 50–60-е годы прошлого столетия.

Основная часть лекций посвящена изданию произведений средневековых поэтов, «диваны» которых в разные годы были опубликованы М.Б. Руденко с критическим текстом и русским переводом³.

К числу ранних курдских поэтов с некоторым сомнением автор относит суфия-мистика Баба Тахира (935–1012), стихи которого сохранились на разных иранских диалектах⁴, в связи с чем, по мнению М.Б. Руденко, вопрос о включении поэта-дервиша в курдскую литературу остается открытым (с. 75). Вместе с тем автор приводит высказанное по этому поводу предположение крупнейшего ориенталиста и курдоведа В.Ф. Минорского о том, что, «возможно, Баба Тахир имитировал различные диалекты, чтобы сделать стихи доступными суфиям — носителям этих диалектов» (с. 76). Здесь необходимо привести и мнение известного ираниста З.Н. Ворожейкиной о том, что широкая популярность стихов Баба Тахира (диван которого в первоначальном виде утерян) определила их интенсивное обрастание «странствующими» четверостишиями и что это не позволяет до сих пор решить вопрос как о характере творчества Баба Тахира, так и о самой принадлежности этих популярных стихов перу поэта-дервиша XI в.⁵

Подробнее автор останавливается на характеристике произведений поэтов XIV–XVII вв., среди которых особое место занимает выдающийся курдский поэт XVII в. Ахмед Хани. Родоначальник отечественного курдоведения И.А. Орбели назвал его «одним из величайших поэтов человечества», а М.Б. Руденко, посвятившая свою кандидатскую диссертацию (1962 г.) романтической поэме «Мам и Зин» (3000 бейтов), пишет: «Одного только знакомства с творениями Ахмеда Хани достаточно, чтобы понять, какой высокой культурой обладали курды» (с. 132).

³ Краткие очерки курдской литературы опубликованы после ее смерти в «Истории всемирной литературы» (М., 1987. Т. 4. С. 400–403; 1988. Т. 5. С. 475–477; 1989. Т. 6. С. 697–699; 1991. Т. 7. С. 615–616).

⁴ Баба Тахира, писавшего свои стихи на курдском диалекте лур, курдские ученые причисляют к своим национальным поэтам.

⁵ См.: *Ворожейкина З.Н. О литературном наследии Баба Кухи и Баба Тахира // Труды научной конференции по иранской филологии (24–27 января 1962 г.)*. Изд. Ленинградского университета. 1964. С. 152.

Заключительная часть данного издания посвящена краткому обзору курдской литературы на южнокурдском диалекте горани, которая, как и сам диалект, в то время была еще мало изучена.

Представленный в виде приложения этнографический материал, собранный М.Б. Руденко в полевых условиях во время поездок в республики Закавказья и Средней Азии, является не менее ценным и заслуживает, как я полагаю, вместе с ее фольклорным материалом отдельной публикации.

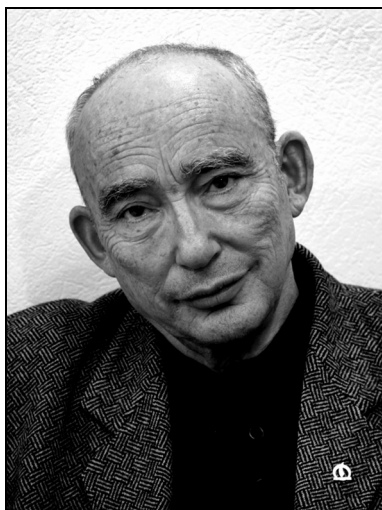
Изложенное выше позволяет оценивать работу М.Б. Руденко в разных планах: и как независимый анализ курдской средневековой литературы на одной из форм литературного языка — курманджи, и как исследование части большой задачи — истории развития курдской литературы в целом. В определенном смысле работа представляет собой новую

главу в истории курдской словесности, основанную на рукописном материале, закладывающую основы курдского литературоведения.

Завершая краткую характеристику рецензируемой книги, считаю необходимым отметить большой труд по подготовке рукописи к печати, проделанный Ж.С. Мусаэлян (ученицей М.Б. Руденко): ею написано пространное предисловие, где детально излагается биография М.Б. Руденко, а также основные этапы ее научной деятельности; составлен научный аппарат с примечаниями; дана единая система подачи цитируемого материала (в рукописи эта часть не унифицирована и содержит множество лакун); к работе приложены указатели (частично извлеченные из опубликованных работ автора), а также список использованных источников и литературы.

З.А. Юсупова

Владимир Аронович Якобсон
(26.10.1930–5.03.2015)



5 марта 2015 г. на 85-м году жизни, после долгой тяжелой болезни скончался ведущий научный сотрудник Института восточных рукописей РАН, доктор исторических наук Владимир Аронович Якобсон.

Окончив в 1953 г. с отличием юридический факультет Ленинградского университета, Владимир Аронович связал свою научную судьбу с исследованием истории права на Древнем Востоке. Изучив клинопись и древневосточные языки (аккадский и хеттский) под руководством И.М. Дьяконова, он стал выдающимся специалистом по клинописному праву, а также по социально-экономической истории древней Передней Азии.

В.А. Якобсон родился 26 октября 1930 г. в семье рабочего в г. Луганске, на Украине. Он очень рано начал читать и блестяще учился в школе. Когда началась Великая Отечественная война, части семьи, в том числе и Володе, удалось эвакуироваться в Заволжье. Остальные члены семьи погибли в оккупации. В 1944 г. семья вернулась в Луганск. Благодаря прекрасным школьным учителям Владимир Аронович, помимо прочего, хорошо знал не только русскую, но и украинскую литературу, любил украинскую поэзию. До последних лет жизни он старался навещать свой родной город, читал лекции в местном педагогическом институте.

Еще студентом Владимир Аронович увлекся историей права. В 1952 г. «Вестник древней истории» опубликовал в приложении к № 3 и 4 «Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства», изданные в переводе на русский язык И.М. Дьяконовым при участии профессора юридического факультета ЛГУ Я.М. Магазинера, учителя В.А. Якобсона. Тогда и созрело решение студента-правоведа углубиться в историю древневосточных государств. Но прежде чем поступить в аспирантуру к И.М. Дьяконову, он некоторое время работал в судебных органах Луганска, а затем, уже в Ленинграде, преподавал научный коммунизм в ПТУ. Владимир Аронович был замечательным лектором. В разные годы он, уже будучи научным сотрудником Ин-

ститута востоковедения в Ленинграде/Петербурге, вел в ЛГУ/СПбГУ специальный курс по проблемам месопотамского права, преподавал историю Древнего Востока в Петербургском институте иудаики и в Театральной академии на Моховой. Он любил работать с молодежью и умел это делать живо и интересно.

В 1967 г. В.А. Якобсон защитил кандидатскую диссертацию «Новоассирийское право и общество», а в 1989 г. — докторскую диссертацию «Законы Хаммурапи как источник по истории древней Месопотамии». Впоследствии он опубликовал новый комментированный перевод этих законов. Он был автором более 130 работ, автором и редактором нескольких изданий «Истории Древнего Востока», безотказным и высококвалифицированным редактором многих монографий своих коллег.

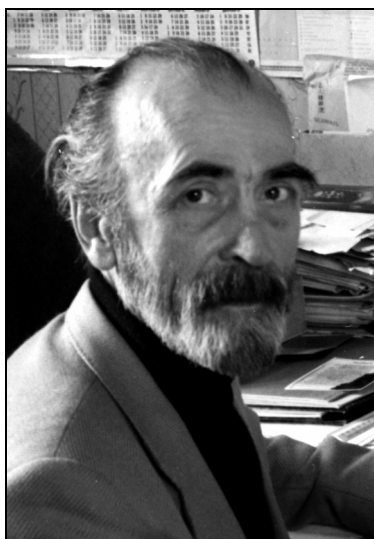
Совместно с И.М. Дьяконовым, в русле единой школы, Владимир Аронович разрабатывал и отстаивал новую концепцию социально-экономического развития общества в древней Передней Азии. Помимо исследования раннегосударственных объединений в древней Месопотамии, их генезиса, Владимир Аронович работал также над социальными проблемами города на Древнем Востоке, исследовал историю первых империй. Эти работы вызвали интерес в мировой науке.

Обладая тонким литературным вкусом, Владимир Аронович занимался также переводом памятников аккадской литературы, опубликовав среди прочего «Разговор господина с рабом», «Эпос об Эрре», «Поэму о невинном страдальце» и дополнения, по новым материалам, к «Эпосу о Гильгамеше» — работу, которую ему не удалось, увы, завершить. С 2002 г. Владимир Аронович напечатал несколько публицистических статей, откликаясь на события и идейные веяния этих лет. Последняя его статья в журнале «Звезда», в № 9 за 2013 г., полна удивительных провидений.

Владимир Аронович был мудрым советчиком, верным другом, очень добрым и мужественным человеком. К сожалению, на его долю выпало много физических страданий; болезни и в молодости, и в старости надолго выводили его из строя, но голова оставалась ясной до последнего дня. Память о нем будет всегда с нами.

Н.О. Чехович

Валерий Вячеславович Полосин
(25.02.1939 — 14.11.2014)



Ушел из жизни выдающийся ученый-арабист, основатель нового научного направления — невербального изучения памятников арабографичной письменности — Валерий Вячеславович Полосин. Это произошло так неожиданно, что я никак не могу заставить себя сесть и написать слово «некролог», настолько оно не вяжется с живым, энергичным, бодрым духом и телом Валерием Вячеславовичем с его летящей походкой.

Вот текст автобиографии, которую Валерий Вячеславович написал, поступая на работу в наш Институт:

«Я, Полосин Валерий Вячеславович, родился 25 февраля 1939 г. в с. Тетюхе Ольгинского района Приморского края, в русской семье военнослужащего.

Окончив в 1956 г. 8-ю среднюю школу г. Ленинграда, поступил в том же году на отделение истории арабских стран Восточного факультета ЛГУ им. А.А. Жданова. По окончании факультета в 1961 г. был призван в ряды Советской Армии и до сентября 1965 г. работал военным переводчиком арабского языка. В 1965 г. по собственному ходатайству приказом Главкома ВВС уволен в запас по состоянию здоровья.

С 23 декабря 1965 г. работаю в Отделении Библиотеки АН СССР при ЛО Института востоковедения АН СССР в должности ст. библиотекаря.

С 1967 г. женат, имею дочь (1968 г. рожд.). Дата: 3 сентября 1973 г. Подпись».

Лаконично и точно, как все, что он делал...

К этому можно добавить, что потом, до самого последнего дня своей жизни, Валерий Вячеславович самозабвенно, честно и упорно работал. Работал, как и положено настоящему ученому: кропотливо, неторопливо, внимательно и с исключительной требовательностью к себе...

С 1976 по 1984 г. Полосин был директором библиотеки Института, а с 2001 по 2008 г. — заведующим сектором Ближнего Востока. Мне посчастливилось работать

с Валерием Вячеславовичем и в библиотеке, и в секторе, и я могу с полной ответственностью сказать, что он был исключительным руководителем — чутким, деликатным и требовательным одновременно. Он сыграл решающую роль и в моей профессиональной судьбе, добившись моего принятия в штат библиотеки и превратив меня из знающего иврит молодого книгочея в востоковеда-гебраиста и направив на изучение еврейской книжной традиции. Период работы в библиотеке подарил Валерию Вячеславовичу, по моим наблюдениям, редчайший опыт соприкосновения с самым широким спектром восточной книжности и превратил его в востоковеда-энциклопедиста. Это было время активной инвентаризации фондов на восточных языках, к которой привлекались молодые востоковеды: китаисты, японисты, арабисты, гебраисты и др., — и все они находили поддержку и понимание у мудрого директора... Происходило чудесное взаимообогащение: Полосин отдавал себя книгам, и книги открывались ему во всем своем изумительном богатстве и многообразии. Для меня нет сомнения в том, что именно этот опыт помог Валерию Вячеславовичу в дальнейшем столь эффективно руководить сектором Ближнего Востока, научная тематика исследований которого выходила далеко за рамки его узкой востоковедной специальности — арабистики.

Но, безусловно, не административная, а научная деятельность была смыслом жизни Валерия Вячеславовича. Его первым крупным исследованием стала знаменитая библиография арабской книги «Фихрист» (Указатель) Ибн ан-Надима. Этому памятнику X в. была посвящена кандидатская диссертация «„Фихрист“ Ибн ан-Надима как историко-культурный памятник X в.», защищенная в Институте в 1984 г. и опубликованная как монография в 1989 г. (М.: Наука, ГРВЛ, 1989). Идеи, выдвинутые Полосиным в этом исследовании, стали стимулом для работы других ученых-востоковедов, о чем свидетельствует, например, последняя статья Н.И. Серикова «Почему Ибн ан-Надим взялся за составление *Китаб ал-фихрист*» (см.: Исследования по Аравии и исламу. Сб. статей в честь 70-летия М.Б. Пиотровского. М.: ГМВ, 2014. С. 456–473). До последних дней своей жизни Валерий Вячеславович занимался развитием нового направления — арабистической дескриптивной археографии, — смысл которого, как он сформулировал в статье «Новое в изучении арабских иллюминированных рукописей» (Петербургское Востоковедение. Вып. 3. СПб., 1993. С. 153), в «переключении археографического интереса с текста, представленного конкретным списком, на рукопись как таковую, т.е. в принципиальном обновлении объекта описания в каталогах арабских рукописей». Его интересовали общие законы оформления памятников арабографичной письменности, а также конкретные варианты традиции — арабо-христианский и друзский (Полосин В.В., Сериков Н.И., Французов С.А. Арабская Псалтырь. Приложение к факсимильному изданию Рукописи А 187. Санкт-Петербург–Воронеж: Кварта, 2005; Полосин В.В. Старейшая рукопись полной Библии на арабском языке (возвращение к давнишней дискуссии) // Христианский Восток. М.: Индрик, 2009 (Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки. Том 5(XI). Новая серия). С. 71–91; Полосин В.В. Друзские рукописи в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН // *Раса'ул ал-хикма* (Послания мудрости, I–XIV). Из друзских рукописей СПбФ ИВ РАН. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1995 (Памятники культуры Востока). С. 10–34).

С сожалением надо отметить, что некоторые важнейшие труды, в которых принимал участие В.В. Полосин в качестве соавтора или автором которых он являлся, до сих пор не опубликованы. В первую очередь я имею в виду: «Каталог арабо-христианских рукописей из собрания СПбФ ИВ» (в соавторстве с

Влад.В. Полосиным, Н.И. Сериковым и С.А. Французовым), «Миниатюры петербургской рукописи „Макам“ ал-Харири» (в соавторстве с О.Г. Большаковым. Полосиным написан раздел «Состояние рукописи») и монографию В.В. Полосина «Невербальная информация в арабских рукописях. Очерки средневековой книжной культуры». Это последняя монография В.В. Полосина, написанная в рамках научного плана Института. Я позволю себе процитировать отзыв на эту работу, который был составлен мною к ее обсуждению (Протокол № 1 заседания Отдела рукописей и документов ИВР РАН от 23 января 2013 г.): «На обсуждение представлено „пионерское“ в полном смысле этого слова исследование эстетических критериев оценки арабской рукописной книги. Здесь все ново, оригинально и, если угодно, неожиданно. В.В. Полосин не просто „поверил алгеброй гармонию“, но и абсолютно убедительно доказал нам, что именно „алгебра“ (точнее, конечно, геометрия) и лежит в основе книжной гармонии. Казалось бы, перед нами очевидный факт: основной (визуальной) работе иллюминатора рукописи и профессионального писца предшествует подготовительный период разметки и разлиновки материала. То есть материал (пергамен или бумага) сначала расчерчивается определенным образом, и лишь потом на него наносится текст или рисунок. Однако совершенно неочевидным является тот факт, что соблюдение конкретных, достаточно жестких, неписанных (в смысле, не прописанных в дошедших до нас руководствах по арабской каллиграфии или декору) правил пропорций и является основой эстетической оценки выполненного труда. Именно это и показывает нам исследование Полосина. Автор в процессе кропотливейшего труда сумел подобрать ключ к пониманию эстетики арабографичной книги прошлого! И если говорить шире — к основной культурной составляющей арабографичной мусульманской цивилизации в целом, потому что ее основанием и является КНИГА. Перед нами исключительный труд, в котором видна не только колоссальная профессиональная эрудиция автора (об этом свидетельствуют, в частности, подробнейшие библиографические сноски), но и исключительная тщательность — каждая схема соотношений размеров разбирается на конкретных примерах, которые сопровождаются наглядными схемами и иллюстрациями». Для меня нет сомнений в том, что издание этой монографии станет и важнейшей вехой в развитии невербального подхода к изучению арабографичных памятников, и выполнением нашего долга перед ее автором.

И последнее, что хочется добавить: 14 ноября 2014 г. от нас «путем всея земли», как говорили мои предки (Книга Иисуса Навина 23:14), ушел один из самых красивых, благородных и достойных людей, живших на Земле.

С.М. Якерсон

АВТОРЫ ППВ-22

Бурмистров Сергей Леонидович — д.филос.н., в.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

Горяева Любовь Витальевна — к.ф.н., в.н.с. Института востоковедения РАН

Гуревич Изабелла Самойловна — к.ф.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН

Ермакова Татьяна Викторовна — с.н.с., к.филос.н. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

Иванов Владимир Павлович — к.ф.н., с.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

Иоаннисян Юлий Аркадьевич — к.ф.н., с.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

Колесников Али Иванович — д.и.н., в.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

Маранджян Каринэ Генриховна — к.и.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН

Марахонова Светлана Ивановна — к.и.н., н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН

Носов Дмитрий Алексеевич — к.ф.н., м.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

Островская Елена Петровна — д.филос.н., в.н.с., зав. сектором Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

Пан Татьяна Александровна — к.и.н., зав. Отделом Дальнего Востока ИВР РАН

Рыбаков Вячеслав Михайлович — д.и.н., в.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН

Танонова Елена Викторовна — к.ф.н., м.н.с. Отдела рукописей и документов ИВР РАН

Хосроев Александр Леонович — д.и.н., гл.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

Чехович Надежда Олеговна — м.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН

Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич — к.и.н., с.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

Юнусов Марат Мингалиевич — к.и.н., н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН

Юсупова Зара Алиевна — д.ф.н., в.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

Якерсон Семен Мордухович — д.и.н., в.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

К сведению читателей журнала «Письменные памятники Востока»

Подписка на журнал «Письменные памятники Востока» производится по Объединенному каталогу «Пресса России» (т. I) в отделениях связи.

По вопросу приобретения журнала просим обращаться в Институт восточных рукописей РАН по адресу: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18 — www.orientalstudies.ru

Адрес редакции: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18 — www.orientalstudies.ru

Адрес издателя: 119049, Москва, Мароховский пер., 26 — www.vostlit.ru

Подписано к печати 14.08.2015. Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная. Усл. п. л. 18,0

Усл. кр.-отт. 19,2. Уч.-изд. л. 20,5. Тираж 500 экз. Изд. № 8599. Зак. №

Отпечатано в ППП "Типография "Наука". 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6