

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

К 200-летию
Азиатского Музея —
Института восточных
рукописей РАН



Наука —
Восточная литература
2017

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Том 14, № 2

ЛЕТО
2017

Журнал основан в 2004 году

Выходит 4 раза в год

Выпуск 29

Редакционная коллегия

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

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

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

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

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

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

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

О.В. Васильева (Санкт-Петербург, РНБ)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- «Второе слово великого Сифа» (*NHC VII. 2*).
Перевод, введение и примечания **А.Л. Хосроева** **5**

ИССЛЕДОВАНИЯ

- О.В. Лундышева, А.А. Туранская.** Ксилографическое издание *Uṣṇīṣavijayā dhāraṇī*
из Хара-Хото и его место в буддийской традиции **47**

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- «Коран Мусайлимы ал-Каззāба». Предисловие, перевод и комментарии **Ф.О. Нофала** **67**

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

- Елисеев С.Г.** Идеалистический пейзаж в Японии и Сэсё.
Предисловие, подготовка к публикации и комментарии **С.И. Марахоновой** **76**

- Письма Дэниела Райта к И.П. Минаеву.
Предисловие, подготовка к публикации, перевод с английского
и примечания **Т.В. Ермаковой** **97**

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- И.Ф. Попова.** Международная научная конференция «Письменное наследие Дуньхуана.
К 90-летию со дня рождения Л.Н. Меньшикова (1926–2005) и Л.И. Чугуевского (1926–2002)»
(Санкт-Петербург, 1–3 сентября 2016 г.) **111**

- Т.В. Ермакова, Е.П. Островская.** Десятые Всероссийские востоковедные чтения
памяти О.О. Розенберга (Санкт-Петербург, 28–29 ноября 2016 г.) **119**

- В.П. Иванов.** Лекторий ИВР РАН в 2016 году **125**

РЕЦЕНЗИИ

- Повесть о раджах Пасея / Пер. с малайского, исследование, примеч. и прилож. Л.В. Горяевой. —
М.: Наука; Восточная литература, 2015. — 190 с. (**М.Ю. Ульянов**) **129**

- Eugenia Zuroski Jenkins. A Taste for China. English Subjectivity and the Prehistory of Orientalism.*
New York: Oxford University Press, 2013 (Global Asias). — 304 pp. (**Т.И. Виноградова**) **134**

IN MEMORIAM

- О.П. Щеглова (**Ю.А. Иоаннесян**) **140**

На четвертой стороне обложки:

Икона (*цакли*) с изображением Падма-Махешвары (одной из форм буддийского божества Хаягривы).
Шифр АВ ИВР РАН, ф. 145, оп. 1, № 192:2

RUSSIAN ACADEMY
OF SCIENCES

The Institute of Oriental
Manuscripts
(Asiatic Museum)

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

PIS'MENNYE PAMIATNIKI VOSTOKA

Volume 14, No. 2
summer
2017

Founded in 2004
Issued quarterly
Issue 29

Editorial Board

Editor-in-Chief **Irina F. Popova**, Dr. Sci. (History), Prof. (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

Deputy Editor-in-Chief **Tatiana A. Pang**, Cand. Sci. (History) (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

Secretary **Elena V. Tanonova**, Cand. Sci. (Philology) (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

Svetlana M. Anikeeva, Cand. Sci. (Philology) (Nauka–Vostochnaya Literatura Publishers, Moscow)

Boris V. Bazarov, Member of RAS (Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of RAS, Ulan-Ude)

Hartmut Walravens, Professor (Staatsbibliothek zu Berlin, Germany)

Vladimir I. Vasiliev, Corresponding Member of RAS (RAS, Moscow)

Olga V. Vasilieva (National Library of Russia, St. Petersburg)

Margarita I. Vorob'iova-Desyatovskaya, Dr. Sci. (History) (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

Anatoliy P. Derevyanko, Member of RAS (Institute of Archeology and Ethnography, Siberian Branch of RAS, Novosibirsk)

Youli A. Ioannesyan, Cand. Sci. (Philology) (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

Ali I. Kolesnikov, Dr. Sci. (History) (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

Alexander B. Kudelin, Member of RAS (Institute of World Literature, RAS, Moscow)

Karine G. Marandjian, Cand. Sci. (History) (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

Vladimir S. Myasnikov, Member of RAS (Institute of Far Eastern Studies, RAS, Moscow)

Nie Hongyin, Professor (Institute of Ethnology and Anthropology, CASS, Beijing, China)

Ali I. Osmanov, Corresponding Member of RAS (Institute of History, Archeology and Ethnography, Dagestan Scientific Center of RAS, Makhachkala)

Stanislav M. Prozorov, Cand. Sci. (History) (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

Nicholas Sims-Williams, Professor (London University, Great Britain)

Takata Tokio, Professor (Kyoto University, Japan)

Sergei L. Tikhvinsky, Member of RAS (Institute of Far Eastern Studies, RAS, Moscow)

Nadezhda O. Chekhovich (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

Nataliya S. Yakhontova, Cand. Sci. (Philology) (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

IN THIS ISSUE:

PUBLICATIONS

- The "Second Logos of the Great Seth" (NHC VII.2).
Introduction, Translation and Commentaries by *Alexandr L. Khosroyev* **5**

RESEARCH WORKS

- Olga V. Lundysheva, Anna A. Turanskaya.* The Text of the *Uṣṇīṣavijayā dhāraṇī* in a Xylograph from Khara-Khoto and Its Place in the Buddhist Tradition **47**

HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

- "The Koran of Musailimah al-Kazzab". Preface, Translation and Commentaries by *Faris O. Nofal* **67**

COLLECTIONS AND ARCHIVES

- Elisseeff S.G.* Idealistic Landscape in Japan and Sesshū.
Introduction, Publication and Commentaries by *Svetlana I. Marakhonova* **76**

- Letters by Daniel Wright to I.P. Minaev. Preface, Publication, Translation into Russian and Commentaries by *Tatiana V. Ermakova* **97**

ACADEMIC LIFE

- Irina F. Popova.* International Scientific Conference "Written Legacy of Dunghuan. To the 90th Anniversary of L.N. Men'shikov (1926–2005) and L.I. Chuguevskii (1926–2002)" (St. Petersburg, September 1–2, 2016) **111**

- Tatiana V. Ermakova, Helena P. Ostrovskaya.* The 10th All-Russian Oriental Conference in Memory of O.O. Rozenberg (St. Petersburg, November 28–29, 2016) **119**

- Vladimir P. Ivanov.* Open Lectures of IOM RAS in 2016 **125**

REVIEWS

- The Kings of the Pasai Chronicle / Translation from Malay, Research, Commentaries and Appendices by L.V. Goryaeva. Moscow: Nauka; Vostochnaya Literatura Publishing House, 2015, 190 pp. (*Mark Yu. Ulyanov*) **129**

- Eugenia Zuroski Jenkins.* A Taste for China. English Subjectivity and the Prehistory of Orientalism. New York: Oxford University Press, 2013 (Global Asias). 304 pp. (*Tatiana I. Vinogradova*) **134**

IN MEMORIAM

- O.P. Shcheglova (*Youli A. Ioannesyan*) **140**

«Второе слово великого Сифа» (*NHC VII. 2*)

Перевод, введение и примечания

А.Л. Хосроева

Институт восточных рукописей РАН

Впервые переводимое на русский язык «Второе слово великого Сифа» — одно из самых загадочных сочинений, дошедших по-коптски в составе так называемой библиотеки из Наг Хаммади. Переведенный в первой половине IV в. с греческого непрофессиональным переводчиком и поэтому содержащий целый ряд темных (зачастую пока необъяснимых) мест, текст представляет собой образчик того пласта раннехристианской культуры, в котором границы между различными течениями уже размыты. Дуалистическое христианство сочинения, которое автор исповедует в полемике с церковным христианством, — это (непрочный) сплав представлений, восходящих к различным направлениям в гностицизме (валентинианство, мифологический гностицизм и василидианство).

Ключевые слова: раннее христианство, мифологический гностицизм, древняя переводная литература.

Статья поступила в редакцию 07.11.2016.

Хосроев Александр Леонович, доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (akhos@mail.ru).

© Хосроев А.Л., 2017

Введение

Если пользоваться классификацией «гностических» ересей, которой, начиная с Ириния, придерживались церковные ересиологи, то второе сочинение кодекса VII из Наг Хаммади¹, а именно «Второе слово великого Сифа»², невозможно отнести

¹ Эта коптская рукопись, которую следует датировать временем не ранее, чем третья четверть IV в. (подробнее см.: Хосроев 1997: 13–43), дошедшая в полной сохранности (за исключением крошечных лакун, не препятствующих пониманию текста), содержит пять сочинений: *ПарСим* (1.1–49.9); *2СлСиф* (49.10–70.12); *АпокПетр* (70.13–84.14); *ПСил* (85.15–118.9); *СтелСиф* (118.10–127.27) + колофон (127.28–32). Весь кодекс переписан одним переписчиком, руке которого принадлежат и два последних сочинения кодекса XI (подробнее см.: Хосроев 1997: 211–229). Из особенностей его почерка отмечу лишь важнейшую: буква *т* имеет с правой стороны переключателя росчерк назад (7) в следующих случаях: 1) в относительном местоимении *ετ* и в отрицательном префиксе *ατ*-, кроме тех случаев, когда за *т* следует гласная, *р* или *п* (*п*); 2) в префиксе *ппт*-, кроме случаев, когда за ним следует *п*, *п*, *р*; 3) когда слово заканчивается на *т*. Все сочинения были переведены на коптский (возможно, еще в начале IV в.) с ныне утерянных греческих оригиналов, время возникновения которых может быть установлено лишь приблизительно: 2-я половина II в. — первая половина III в. Подробнее о составе коптской библиотеки из Наг Хаммади см.: Хосроев 1991: 3–56; Хосроев 2016.

² Оставленное без перевода название *λεϋτερος λογος του νεγαλου σφη* (= δευτερος λογος του μεγάλου Σήθ) находится в конце сочинения (70.11–12). Факсимильное издание текста вышло в 1972 г.

к какому-то определенному направлению в гностицизме³. Мы не найдем здесь последовательного изложения гностического мифа, которое позволило бы установить принадлежность трактата тому или иному течению в гностицизме: это ни *валентинианство*, ни *василидианство*, ни *мифологический гностицизм*⁴, ни тому подобное. Вместе с тем отчетливо дуалистическое богословие, противопоставляющее «вечно-го и непостижимого Отца» (59.7–8), от которого в мир был послан «Христос, Сын Человека» (65.18–19; 69.21–22), низшему несовершенному богу (53.13–14) и «его творению» (50.3–4), предстает перед нами в виде весьма причудливой мозаики из вполне валентинианских понятий (Плерома, Огдоада, духовный брак и т.п.), персонажей мифологического гностицизма (Иалдабаоф, Адонай) и василидианства (Симон из Кирены)⁵; вторым лейтмотивом сочинения является полемика с церковным христианством, «поддельной» и «достойной смеха» Церкви которого (59.25–26; 60.1; 60.20 сл. и т.д.) противопоставлена «совершенная» Церковь гностиков (60.3–12; 67.34 сл.), подвергающаяся постоянным преследованиям (59.19–26)⁶.

(Facsimile VII). Существует несколько изданий коптского текста: Gibbons (по копии, хранящейся в Институте античности и христианства в Клермоне, англ. перевод и комментарий); Krause, 106–151 (с нем. переводом, без комментария); Painchaud 1982 (с франц. переводом и пространным комментарием); Charron, 729–736 (текст следует после подробнейшего «конкорданса» ко всем сочинениям кодекса VII); Riley, 129–200 (с англ. переводом, введением и подстрочным комментарием). Есть и переводы с комментарием разной степени подробности: Bethge 1975; Gibbons–Bullard (в основу положен: Gibbons 1972); Pellegrini 2003; Meyer 2003; 2007 (частично исправленный); Painchaud 2007 (во многих местах исправленный по сравнению с 1982). Все эти работы в той или иной мере учитывались в моем переводе и комментарии. Далее, если цитируется одна работа автора, я указывал только фамилию, если две или более, то фамилию и год.

³ Едва ли можно пойти дальше определения, которое дал трактату Карл Вольфганг Трёгер: «Diese gnostische (aber nicht sethianische!) Schrift...» (Tröger 1977: 50). Та же сложность возникает и при попытке классифицировать большинство сочинений рукописи (за исключением *ПСул*, которое является документом негностического «александрийского» христианства вполне «ортодоксального» толка; см.: Хосроев 1991: 92–130; 186–204); и пользуясь «трафаретом», который оставили нам ересиологи (см. ниже: прим. 5), мы недалеко продвинемся в определении религиозной природы *ПарСим*, *АнокПемр* и *СтелСиф*.

⁴ Луи Пеншо (Painchaud 1982: 21) сначала отстаивал принадлежность *2СлСиф* «сифианству» (по моей терминологии — «мифологическому гностицизму»: см. работу, указанную в след. прим.), но затем отказался от этой идеи («Sans être ‘sethien’...»: id. 2007: 1115).

⁵ При этом не забудем то немаловажное обстоятельство, что ни одно из перечисленных направлений религиозной мысли не создало (по крайней мере таковой до нас не дошло) своей «канонической», не допускающей в дальнейшем никаких изменений богословской системы. Более того, с течением времени границы между этими системами (особенно на периферии их бытования) становились все более размытыми, и мифологемы из одной легко перетекали в другую. Говоря о принадлежности того или иного (всегда анонимного) гностического сочинения, например *валентинианству* и т.п., нам приходится опираться прежде всего на свидетельства ранних церковных ересиологов, которые, приведя имена своих оппонентов и их последователей (Οὐαλεντινιανοί, Βασιλειδιανοί и т.п.), время их жизни и основное содержание их учений, создали для нас своего рода (возможно, уже изначально дефектный из-за полемически пристрастного изложения) «скелет», который современные исследователи, опираясь на данные подлинных гностических текстов, пытаются наполнить плотью и кровью. Данные эти (взять хотя бы сочинения из Наг Хаммади — бесценное свидетельство многообразия религиозной мысли II–III вв.), иногда противоречащие свидетельству ересиологов, подчас ставят исследователя в затруднительное положение, делая очевидным, что восстанавливаемый на их основе «организм» оказывается гораздо более сложным и многообразным, чем представлялся ранее. Подробно о *гностицизме* различных толков и о гностицизирующих ересях см.: Хосроев 2016.

⁶ Полемическая заостренность трактата ранее не раз уже была отмечена: Gibbons 1972: 21–22, 41–42; Koschorke, 47–48; Painchaud 1982: 5–6.

Жанр *2СлСиф* можно определить как *монолог-откровение* небесного Христа⁷, в котором он рассказывает о своем схождении в этот мир (в тело Иисуса)⁸, мнимой крестной смерти и возвращении в Плерому, давая этой истории толкование, скрытое от непосвященных. Сама эта «история» является прообразом будущей судьбы единомышленников анонимного автора, т.е. гностиков, которых он называет «нашими товарищами» (49.19), «товарищами по духу» (50.23–24; 70.8–9), «моими товарищами по роду» (63.9), «детьми Света» (60.19).

Имя «Сиф» нигде, кроме стоящего в конце сочинения названия, не встречается, но можно думать, что, приписав ему авторство⁹, анонимный автор *2СлСиф* исходил из веры в то, что Иисус Христос является ипостасью небесного Сифа, прародителя «избранного» и «чистого» рода людей¹⁰. То обстоятельство, что автор не выказывает никакого намерения подробно изложить свою космологическую, богословскую и антропологическую концепцию, хотя постоянно вводит в свой рассказ такие мифологические персонажи, как Отец, Мать, Сын, София, Плерома, Иалдабаоф и его архонты, Гебдомада,

⁷ Ср.: «GrSeth is a hortatory teaching» (Gibbons 1972: 7); «Erlöserlieder in der 1. Pers.» (Tröger, 60); «le discours de revelation» (Painchaud 1982: 8); «*Treat. Seth* is formally a speech given in the first person by the ascended Christ to his followers» (Riley, 138); *2СлСиф* «is a gnostic meditation, presented as a revelation of Christ» (Meyer 2003: 465) и т.п.

⁸ При этом, иногда безо всяких объяснений, откровение вкладывается уже не в уста «небесного Христа», а в уста «земного Иисуса» (см. комм. к 52.29–30; 55.16–17).

⁹ Епифаний не раз говорит о том, что у различных еретиков были в ходу книги, авторство которых было приписано Сифу; так, собственно *гностики* (Γνωστικοί) пустили в широкий оборот «многочисленные книги под именем Сифа» (εἰς ὄνομα τε τοῦ Σηθ πολλὰ βιβλία ὑποτίθενται: *Pan.* 26.8.1); *сифиане* (Σηθιανοί) «пишут книги от имени великих мужей и говорят, что существует семь книг под именем Сифа» (...ἐξ ὀνόματος μὲν Σηθ ἐπτά λέγουσιν εἶναι βιβλους: *ibid.* 39.5.1); *архонтики* (Ἀρχοντικοί) «составили несколько книг, написанных от имени самого Сифа, утверждая, что эти книги дал им он сам» (βιβλους τινὰς ἐξέτυλῳσαν εἰς ὄνομα αὐτοῦ τοῦ Σηθ γεγραμμένας, παρ' αὐτοῦ αὐτὰς δεδοσθαι λέγοντες: *ibid.* 40.7.4); ср. утверждение Ипполита о том, что «учение сифиан (ἡ τὸν Σηθιανὸν γνώμη)» было подробно изложено в «книге, называемой „Парафраз Сифа“ (Παράφρασις Σήθ)» (*Ref.* V.22.1).

¹⁰ «Они (т.е. гностики) говорят, что Сиф является некоей божественной силой» (τὸν Σηθ θεῖαν τινὰ δύναμιν εἶναι φασί: Theod., *Haer. fab.* I.14); ср.: «Сиф, отец неколебимого [рода]» (*Зостр* 51.15–16); Адам «породил подобие (εἶναι = ὁμοίωσις, εἶδος) Сына Человека и назвал его Сиф» (*АнИн* 24.36 сл. /*ННС* II.1/). Развернутое объяснение мифологемы находим у Епифания в рассказе о еретиках, которых он называет «сифианами» (в главе: κατὰ Σηθιανῶν): они считают, что происходят от Сифа, и даже «называют его Христом (Χριστὸν αὐτὸν ὀνομάζουσι) и утверждают, что он и есть Иисус» (καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν Ἰησοῦν διαβεβαίουσιν); после убийства Авеля «высшая сила, которую они называют Матерью и Женщиной» (τὴν ἄνω δύναμιν, ἣν Μητέρα φάσκουσι καὶ Θήλειαν), произвела «Сифа и вложила в него свою силу <...> и искру» (τὸν Σηθ καὶ ἐν τούτῳ ἔθετο τὴν αὐτῆς δύναμιν <...> καὶ τὸν σπινθήρα); «от Сифа <...> пришел Христос, он же Иисус, явившись в мире не рождением, но чудесным образом, который тогда был Сифом, а теперь как Христос пришел к роду человеческому, посланный свыше Матерью» (ἀπὸ δὲ Σηθ ὁ Χριστὸς ἦλθεν αὐτὸς Ἰησοῦς, οὐχὶ κατὰ γέννησιν ἀλλὰ θαυμαστῶς ἐν τῷ κόσμῳ πεφνήσας, ὃς ἐστὶν αὐτὸς ὁ Σηθ ὁ τότε καὶ [Χριστὸς] νῦν ἐπιφοιτήσας τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, ἀπὸ τῆς Μητρὸς ἄνωθεν ἀπεσταλμένος: *Pan.* 39.1.3 сл.); см. также: Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 2 (Kroymann, 218.21–22) и Filastr., *Haer.* 3 (Marx, 3.6–9), где оба утверждают, что сифиане (haeresis <...> Sethoiarum) отождествляли Сифа с Христом. О том, что «великий Сиф надел на себя живого Иисуса» (ἰησὺς πετονῇ νῆ πενταχτῇ ἰησοῦ ριωωτῇ ἰδὶ πηλοῦ ἰησὺς), т.е. «живой Иисус» (= небесный Христос) стал одной из ипостасей Сифа, см.: *ЕвЕг* 64.1–3 (*ННС* III.2). О том, что Мать создала «род Сифа» для того, «чтобы в мире остался лишь один чистый и праведный род» (ἵνα ᾄθῃεν τὸ καθαρὸν γένος τὸ ἀπὸ τοῦ Σηθ καὶ δίκαιον μείνῃ ἐν κόσμῳ), см.: Eriph., *Pan.* 39.3.1. Об обозначениях «семья великого Сифа», «семья великого рода» и т.п. см.: πεσπερμα ἰσνη: (*АнИн* 13.21 /*ННС* III.1/), тспора ἰηнос ἰснѣ (*ЕвЕг* 54.10–11 /*ННС* III.2/); тспора <...> ἰтпнос ἰгенѣх» (*АнокАдам* 65.8). Очевидно, что точкой отсчета для этого представления служили библейские слова о том, что Бог в Сифе дал Еве «другое семя (σπέρμα ἑτερον) вместо Авеля, которого убил Каин» (*Быт* 4.25); в новозаветных сочинениях, однако, Сиф не играет никакой роли и лишь однажды вскользь упоминается в родословии Иисуса (*Лк* 3.38). О Сифе в гностической литературе см. подробно: Klijn 1977: 81–117.

Огдоада и т.п., как если бы его читатели уже хорошо знали, о чем идет речь¹¹, можно, кажется, объяснить из самого названия сочинения «Второе слово...», свидетельствующего, вероятно, о том, что было и «Первое слово...», в котором все эти сюжеты были уже рассмотрены. Употребление частицы δέ, довольно неожиданное в самом начале повествования¹², подкрепляет это предположение и позволяет думать, что в греческом оригинале начальной фразе «пребывает же в покое...» предшествовал еще какой-то рассказ, который вполне мог находиться в этом утерянном «Первом слове...»¹³.

Поэтому вполне можно допустить, что оба трактата первоначально составляли единое целое¹⁴: в первом рассказывалось о мироздании и о всем том, что относится к высшему Богу и устройству Плеромы (**1CлCиф*), а во втором речь идет преимущественно о христологии и о связанных с нею проблемах (нынешнее *2CлCиф*)¹⁵. В ходе рукописной передачи (на греческой ли еще почве или уже на коптской, установить теперь невозможно) эти тексты оказались разъединенными, и в результате в составе кодекса VII до нас дошла только вторая часть этой диалогии¹⁶.

¹¹ Грегори Райли, обратив на это внимание, пишет: «One must conclude that the audience was familiar with much of the background of these figures and required no further explanation...» (Riley, 134). При этом не вызывает сомнения то, что читатели греческого оригинала *2CлCиф* должны были быть знакомы с ветхозаветными и новозаветными книгами, о чем свидетельствует обращение автора ex abrupto к библейским событиям, связанным с Авраамом, Исааком, Иаковом, Моисеем, Давидом, Соломоном, Иоанном Крестителем, Симоном из Кирены.

¹² Частица предполагает если не противопоставление тому, о чем было сказано раньше, то в любом случае продолжение рассказа («ό δέ <...> meistens aber kopulativ gebraucht, um den Fortschritt in der Erzählung zu bezeichnen»: Blass–Debrunner, § 447e).

¹³ Райли рассматривал эту возможность, но, исходя a priori из того, что название «Второе Слово...» является не первоначальным («*Treat. Seth* is unlikely to have been originally composed as a ‘Second Treatise’ of Seth»), а вторичным («the title is secondary»), считал, что наличие δέ может служить лишь «the barest support for such a thesis», остановившись в конечном счете на том, что «δέ may be used to begin a story, which exactly its function in *Treat. Seth*» (Riley, 133, прим. 7; курсив — А.Х.); ср. также утверждения без объяснений: «Der (offenbar sekundäre) griechische Untertitel...» (Tröger, 60); «a probably secondary title» (Pearson, 74), «der Titel mit dem irreführenden Namen Seth ist sekundär» (Pellegrini 2003: 572); «l’existence d’un ‘Premier Traité du Grand Seth’ demeure donc hypothétique» (Painchaud 1982: 2).

¹⁴ Впрочем, нельзя исключить и того, что существовали не два самостоятельных сочинения, а одно, составленное из «первой» (ныне утерянной) и «второй» частей, каждая со своим названием, как это мы видим, например, в трактате *СмелCиф*, состоящем из трех частей, названных «Первая стела Сифа» (†ϣορπῖ πῆστῆν πῆτῃ σῆϑ = *ή πρώτη στήλη τοῦ Σήθ: 121.16–17), «Вторая стела Сифа» (†μερσῖτῃ πῆστῆν πῆτῃ σῆϑ = *ή δευτέρα στήλη τοῦ Σήθ: 124.14–15) и т.д.; см. также: *Прот* (НХС XIII.1) — сочинение, состоящее из трех частей, каждая со своим названием.

¹⁵ Пеншо (вслед за Гиббонсом: Gibbons 1972: 210–211) допускал, что Епифаний, описывая учение Василидиан о «мнимой» смерти Иисуса, мог использовать как источник *2CлCиф*; намек на это он видел в том, что ересиолог называет Василида ὁ δευτερος μυθολογος, т.е. «второй сочинитель вызывающих смех небылиц», и это обозначение «pourrait bien être une allusion ironique de Ἐπίφανε au Λεγυτερος λογος» (Painchaud 1982: 2–3, прим. 11; ср.: Pellegrini 2003: 572, где исследовательница разделяет гипотезу Пеншо). Это предположение не имеет под собой серьезного основания, поскольку Епифаний, вслед за Иринеем (*Adv. haer.* I.24.1), утверждал, что Саторнил и Василид были «соучениками» (συνσχολασταί: *Pan.* 23.1.2) и, называя Василида δευτερος μυθολογος (ibid. 24.3.2), он имел в виду лишь то, что πρῶτος μυθολογος был Саторниил, о котором он говорил в предыдущей главе. Источником же Епифания при описании докетического учения Василида, совершенно очевидно, был Иринеи, свидетельство которого он подробно пересказал; против предположения Пеншо см.: Williams 1985: 177; Pourkier 1992: 231.

¹⁶ Райли предположил, что *2CлCиф*, изначально не имевшее названия, но на какой-то (еще греческой) стадии своего бытования оказавшееся в одной из рукописей на *втором* месте после трактата *ПарСим* (ср. выше: прим. 1), получило свое нынешнее название *2CлCиф* из-за того, что составитель рукописи рассматривал и Дердекию (носителя откровения в *ПарСим*), и Христа (носителя откровения в *2CлCиф*) в качестве «avatars of Seth» (Riley, 133; ср. выше: прим. 10). Такое сложное умозаключение не убеждает хотя бы потому, что эти два сочинения были переведены на саидский диалект разными переводчиками, возможно даже в разных диалектных средах (особенности языка ясно об этом свидетельствуют; подробнее о бохайрском колорите *2CлCиф*,

Время возникновения греческого оригинала можно установить лишь весьма приблизительно: я склоняюсь к первой половине или даже середине III в.¹⁷ Место его возникновения остается для меня неясным¹⁸.

Коптский язык перевода далек от стандартизации¹⁹, и в тексте, наряду с разнообразием в написании одного и того же форманта или слова²⁰, встречается целый ряд диалек-

АпокПетр и *СтелСиф* и субахимском /ликополитанском/ влиянии в *ПарСим* и *ПСил* см.: Хосроев 1997: 55–57), и, следовательно, едва ли можно допустить, что стоявшие рядом в одной греческой рукописи сочинения, переведенные затем на коптский в разных языковых средах, вновь оказались соседями в кодексе VII. Нет нужды подробно говорить о том, что состав той или иной рукописи не всегда точь-в-точь повторял свой протограф; при копировании переписчик мог иметь под руками не одну, а две или несколько рукописей, из которых он мог выбирать то, что находил для себя нужным, и составить новый сборник; кроме того, на этот выбор могли влиять и другие побочные обстоятельства; например, то или иное сочинение протографа было повреждено и не могло быть переписано без потери части текста, чистая рукопись была больше (или меньше) протографа по количеству страниц, и т.п. Вместе с тем причины подбора сочинений в рукопись зачастую нам совершенно не ясны; вспомним хотя бы необычный состав одной из древнейших коптских рукописей (MS. Or. 7594; Британская б-ка; начало IV в.): «Второзаконие», «Иона» и «Деяния апостолов»; не забудем, наконец, и нашу рукопись, в которую посреди гностических текстов затесалось и вполне «ортодоксальное» сочинение, а именно *ПСил* (см. выше: прим. 3). Попытка найти некий замысел в формировании состава кодекса VII представляется мне слишком умозрительной и не имеющей под собой твердой почвы (Williams 1996: 250, 252).

¹⁷ Скажем, поколением-двумя позже, чем предложил Райли, который, считая, что один пассаж, кажется, свидетельствует (seems to indicate), что «the ‘orthodox’ opponents» были в меньшинстве (ΕΥΣΟΒΚ: 60.30; ср. ниже: комм. ad loc.), пишет: «In that case, it (т.е. греческий оригинал) should be dated in the latter half of the second century, before the rise of developing orthodoxy into majority power and the subsequent decline of all of the great gnostic schools» (Riley, 142); столь ранней датировке противоречит, с одной стороны, то обстоятельство, что церковные оппоненты выступают в *2СлСиф* уже как консолидированная сила (см.: 61.11–14 и комм. ad loc.), представляющая для гностических маргиналов серьезную угрозу, а это едва ли было возможным «во второй половине II в.» (ср. также: Fallon, 122); с другой стороны, столь причудливый сплав мифологем, происходящих из различных гностических учений, говорит в пользу более позднего происхождения сочинения (ср. прим. 5); датировка Пеншо «au début du III^e siècle» представляется более отвечающей существу дела (Painchaud 1982: 6); ср.: «Der terminus a quo kann nicht vor dem Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. Gesetzt werden» (Pellegrini, 573); «um 200 n. Chr.» (Bethge 1979: 164).

¹⁸ Вслед за Пеншо («...il a pu être composé à Alexandrie»: Painchaud 1982: 6) и другие говорят об Александрии как о родине *2СлСиф* (Riley, 142; Pellegrini, 573), однако я не нахожу никаких серьезных аргументов в пользу александрийского происхождения сочинения; утверждения, что границы между христианством и гностиками разных толков долгое время были в Египте (и в Александрии) размыты (например: «Dieser Text <...> ist in gewisser Weise ein Spiegelbild der Situation des damaligen Christentums in Alexandria»: Pellegrini, ibid.) или что в трактате мы находим отголоски представлений «александрийского гетеродоксального иудаизма», и все это нашло отражение в *2СлСиф*, с таким же успехом можно применить и к состоянию христианских общин в любом другом городе Империи того времени.

¹⁹ Эта особенность, характерная для всех (саидских) сочинений библиотеки, объясняется помимо прочего еще и тем, что прежде, чем попасть в район Наг Хаммади, эти тексты уже проделали долгий путь, как географический (т.е. проходя через разные диалектные среды), так и редакционно-издательский (по выражению *Вольф-Путера Функа*: «traveller aspect» их бытования), и на каждой остановке, попадая ли в новую диалектную среду или в руки носителя иной языковой нормы, текст претерпевал языковую (а может быть, и редакторскую) правку; подробнее см.: Khosroyev 1995: 23–60; Funk 1995, особенно: 145–146.

²⁰ Вот некоторые примеры: опред. арт. м.р. выступает то Π (ΠΝΕΓΕΘΟΣ: 49.10), то как π (ΠΝΕΓΕΘΟΣ: 50.9); nomen sacrum для «Христос» то ΧС (49.27), то ΧΡС (65.18, 69.21); εΙΩΤ (49.22; 56.6) и ΙΩΤ (49.34; 50.11); αφαΙ (51.25) и αφαεΙ (50.8); τελεΙος (60.25; 61.35) и τελιος (49.16; 57.18); нормативное κωρς (67.17) наряду с κωрс (67.26) и κωрсх (66.8) и т.п. Употребление формы греческого прилагательного иногда отступает от нормы; так, в сочетании τνιττεΙωτ <...> πτελεΙος αψω παρριττον (61.34–36) τελεΙος имеет форму м.р. вместо нормативного τελειον в ср.р., как в следующем сразу же αρριττον (так же и в 69.25–26); νερικон — как относящееся к πειδακων — должно бы было иметь форму νερικон, как и стоящее за ним каθολικон (57.22–26); в другом же месте каθολικон (62.26) стоит в ср.р. вместо нормативного каθολικος в м.р., как относящегося к человеку или Богу. Вместе с тем переводчик старался разнообразить свой язык синонимами, очевидно, передававшими одно и то же слово оригинала: μέγεθος и νιτтнос, αρριττον и ατψαхε ερωц; τελειος и ετхнк, τόπος и на и т.д.

тизмов²¹. Но, разумеется, не это создает трудности для понимания текста. Они заключаются в самом языке сочинения, синтаксическая неординарность (а точнее, неправильность) которого²², с одной стороны, была, возможно, вызвана особенностями языка оригинала, с другой стороны, эти особенности лежали на совести переводчика, не владевшего, очевидно, всеми правилами коптской грамматики, которая присутствует в оформившемся виде в переводах новозаветных текстов IV–V вв. Наш переводчик вполне мог быть как *двуязычным греком* с недостаточным знанием коптского языка — отсюда и синтаксические несуразности, так и *двуязычным коптом* с несовершенным знанием греческого языка и правил коптской грамматики²³ — отсюда корявость и невразумительность целого ряда синтаксических оборотов²⁴.

²¹ Одни формы выдают влияние (суб)ахмимского (A_1, A_2) диалекта: так, в м. нормативного саид. префикса отрицательного Praes. consuetudinis нєϥ- и нєϥ- встречаем нхϥ- (57.16, 22) и нхϥ- (61.11, 30); в м. саид. префикса отрицательного fut. III п̄нєϥ- и п̄нєϥ- находим нєϥ- (53.25; 55.6), ноϥ- (53.17; 55.29) и нєϥ- (55.19); в м. саид. г̄п̄ тнϥт̄п̄ , «в вас», видим г̄п̄ тн̄нє (49.32–33; 65.20); формант а- (49.21) в м. є- ; предлог ах̄п̄ (58.1) в м. єх̄п̄ (58.5, 1; 60.10); к̄ан (51.28; 58.3, 20) в м. к̄он (52.16; 56.20); п̄н̄нϥ (52.7; 56.21) в м. п̄н̄нϥ ; форма квалитатива є (53.20; 61.19; 63.2) наряду с нормативной формой о (57.19 и т.д.). Другие формы указывают на северные (бохайрский и фаюмский) диалекты: п̄ноϥ- (62.7; *BF*) в м. п̄нєϥ- ; квалитатив так̄ноϥт (69.18; *B*) в м. так̄нϥт ; мн.ч. с̄н̄нϥ (62.2) наряду с с̄н̄ноϥ (64.1, 27–28; *BF*); притяжательное п̄т̄а̄ , стоящее после имени: $\text{п̄с̄он̄т̄ єт̄п̄т̄а̄}$ (50.3–4; *B*) в м. п̄є̄ϥс̄он̄т̄ ; конструкция $\text{п̄н̄ (т̄н̄, н̄н̄) єт̄}$ (*passim*; *B*) в м. п̄єт̄ ; формант род. пад. встречаем то в форме п̄ ($\text{п̄с̄н̄р̄є̄ п̄п̄р̄он̄є̄}$: 69.21–2), то в форме п̄т̄є̄ ($\text{п̄с̄н̄р̄є̄ п̄т̄є̄ п̄р̄он̄є̄}$: 65.18–19; *B*); бож. форма глагола х̄ор̄х (66/8) наряду с саид. к̄ор̄с (67.17) и т.д. Отклонением от нормативного саидского (в сторону всех остальных диалектов) является постоянное использование п̄- перед греческими глаголами: например, $\text{а̄ϥ̄ лог̄нат̄из̄є̄}$ (50.20–21; 69.27) в м. $\text{а̄ϥ̄ лог̄нат̄из̄є̄}$ и т.д.

²² Ср.: «...une syntaxe assez originale, qui demanderait à elle seule une étude détaillée» (Painchaud 1982: 3); «Der überlieferte koptische Text des *2LogSeth* ist aber <...> sprachlich so ungewöhnlich und schwierig, daß er eine eingehendere philologische Bearbeitung erfordert» (Quecke 1985: 452); «Because of its apparent disjointedness, and the ambiguity of many verbs and pronouns, *GrSeth* presents many translation problems» (Williams 1985: 177). Однако утверждать, что текст не был таким изначально, а просто во многих местах испорчен в ходе рукописной передачи («an auffallend vielen Stellen korrupt») и поэтому часто нуждается в реконструкциях («so daß es sich relativ oft als notwendig erwies, Konjekturen vorzunehmen»): Bethge 1975: 100), у нас нет оснований. К таким необычным синтаксическим особенностям прежде следует отнести употребление частицы п̄б̄ , которая, по правилам грамматики, вводит подлежащее, если оно стоит после сказуемого; так, наряду с нормативным $\text{є̄ϥ̄н̄от̄п̄т̄ а̄є̄ п̄но̄ϥ̄ п̄б̄ п̄н̄є̄г̄є̄θ̄ос̄ є̄т̄х̄н̄к̄...}$, «покоится же совершенное Величие...» (49.10–11), встречаем такую конструкцию: $\text{є̄а̄ϥ̄т̄п̄т̄ п̄с̄а̄во̄л̄ п̄но̄ϥ̄ п̄б̄ п̄к̄ром̄...}$, букв. «когда побежали они от него, от огня...» (58.17–18), где п̄б̄ вводит дополнение (в м. привычной $\text{п̄т̄п̄т̄ п̄с̄а̄во̄л̄ п̄п̄к̄ром̄}$); ср.: Stern, § 482 с определением таких случаев как «missbräuchlich»; анализ употребления п̄б̄ в нашем тексте см.: Quecke 1985: 451; ср. при этом бож. колорит в $\text{п̄т̄п̄т̄ п̄с̄а̄во̄л̄ п̄-}$ в м. саид. $\text{п̄т̄п̄т̄ є̄во̄л̄ п̄-}$ (*IKop* 6.18; *2Temp* 1.4). Беспорядочное использование артиклей сплошь и рядом также вызывает недоумение. Во многих случаях природа колона, которым переписчик охотно пользуется, остается мне непонятной.

²³ На вопросе о том, кем были переводчики и читатели текстов из Наг Хаммади, я подробно остановился ранее (Khosroev 1995): по моему убеждению, это были средние слои городского (двуязычного, т.е. могущего понимать и греческий, и коптский) населения, которые в той или иной степени были причастны греческой культуре; в любом случае, это не были монахи пахониевых монастырей, как до этого считали многие исследователи. К этой теме я больше не возвращался, но только что мне в руки попала книга двух ученых (Lundhaug–Jenott 2015), в которой авторы, приведя, правда, целый список исследователей, принявших мою точку зрения (из него я с удовольствием узнал, что таких оказывается если не большинство, то много), оспаривают мои выводы, снова пытаясь обосновать принадлежность текстов именно этим монастырям; я не буду сейчас останавливаться на их аргументации, несколько не убедившей, а скорее, разочаровавшей, не добавившей ничего нового к моему знанию и оставившей меня на прежней точке зрения (см. ниже: прим. 27).

²⁴ «[A] translation that, at times, shows misunderstandings of the Greek» (Gibbons 1972: 5); «[M]isunderstanding and mistranslations of the underlying Greek text are to be suspected in several passages» (Riley, 130); к этому добавлю, что при попытке понять то или иное головоломное место (а их не «several», а «many») у меня часто просто опускались руки. Иногда создается впечатление, что какие-то куски текста, не понятые переводчиком, были им просто опущены, и в результате мы имеем нестыковку отдельных частей текста между собой и т.п.

Так или иначе, перед нами не литературный шедевр, а продукт творчества вполне заурядного, но страстного автора, экстатическая мысль которого (далекая от стремления — а точнее, к этому неспособная — привести излагаемое в некую систему)²⁵, часто повторяясь, перескакивала с одного на другое²⁶ и повествование которого было к тому же существенно затемнено непрофессиональным коптским переводом²⁷.

Я не ставил задачи сделать язык перевода изящным и полностью понятным, поэтому не сглаживал темных мест, оставляя их, как они есть, заботясь более о выявлении первоначального смысла текста²⁸. Попытку сделать эти пассажи более прозрачными (с привлечением ли параллелей, или на основе грамматических наблюдений и т.п.), хотя далеко не везде мне это удалось, читатель найдет в комментариях к переводу, которые, правда, пришлось значительно сократить, чтобы уместить статью в допустимый для журнала объем²⁹.

²⁵ Райли, справедливо утверждая, что в сочинении нет ничего, что позволило бы нам хотя бы приблизительно отождествить автора («No indication <...> of the identity of the author»), далее все же говорит: «...the social standing of the author is that of a prophetic figure, a leader and teacher, who is able to write in the name of the living Christ. <...> Thus the author may have been a leader in a gnostic conventicle in Alexandria» (Riley, 142–143; курсив — *A.X.*); в ответ на это смелое предположение можно спросить: неужели и в любом другом гностическом авторе, который брал на себя смелость говорить от имени Христа или апостолов, мы непременно должны видеть «лидера гностической общины»?

²⁶ Принимая во внимание вышесказанное, я не вижу в самом тексте никаких надежных оснований для предположения о том, что автор сделал компиляцию из разных источников, оставив «незаделанными швы» между ними (Gibbons 1972: 29–38); «...[is] filled with doublets and contradictions» (Wisse, 219–220); см. также: «Mann könnte die Schrift eher als ein Kompendium oder eine Auswahl wichtiger gnostischer Gedanken bezeichnen. Dabei ist offenbar verschiedenes Material verarbeitet...» (Bethge 1975: 97); ср.: Tröger, 60. Меньше всего можно видеть в авторе человека, который, обложившись книгами, составлял неумелую компиляцию, и я вполне согласен с Пеншо, который рассматривает сочинение как изначально единое целое («sa composition est d'une grande cohérence»: Painchaud 1995: 68), все повторы и отступления которого обусловлены самим жанром сочинения (id. 1982: 8–11; хотя и он считает, что по крайней мере в двух случаях можно допустить, что автор *2СлСиф* цитировал какие-то предшествующие сочинения: 56.14–13 и 67.27–63.25); резюмируя Пеншо, Райли пишет о характере сочинения: «...it is a religious speech with a controversial message and doctrine, containing explanatory digressions, resumptive summaries, asides and occasional direct address to both partisans and opponents for encouragement and rebuke» (Riley, 139).

²⁷ В то время как переводы библейских сочинений к IV в. выполнялись (уже под присмотром Церкви) профессиональными коллективами переводчиков-справщиков, которые среди прочего проверяли переведенные тексты на предмет их соответствия оригиналу (отсюда и удивительное единообразие текста в различных рукописях); такие нежелательные (или даже неприемлемые) для церковных христиан сочинения, как те, что сохранили нам рукописи из Наг Хаммади, переводились, скорее всего, одиночками-энтузиастами, которых никто не мог проверить и исправить и за которыми, в лучшем случае, стояла небольшая община единомышленников-маргиналов. Разумеется, *2СлСиф* не является исключением в ряду подобных дилетантских работ; достаточно вспомнить варварский перевод отрывка из «Государства» (*NHC* VI.5; 588В–589В), который обнаруживает полную неспособность переводчика адекватно передать (а возможно, и понять) мысль Платона. Между тем вопрос о том, кто были эти люди (если все же не считать их *пахоманами*) и какими были их мотивации для перевода этих текстов на коптский, остается одним из самых непростых; см., например, размышления Стивена Еммеля, который, упомянув такие сочинения из Наг Хаммади, как *ЕвИст*, *ТрехТр*, *СтелСиф*, *Зостр*, говорит: «it is nearly impossible for me to imagine that the 'market' for Coptic translations of such works was non-Greek-speaking Coptophones, nor even Coptophones who were trying to learn Greek» (Emmel 2008: 45); ср. выше: прим. 23.

²⁸ Вспомнив к случаю слова Гертруды: «More matter, less with art» (*Hamlet*, act. 2, sc. 2).

²⁹ Поэтому предложенный вариант можно считать лишь первым подступом к этому сочинению. Подробный (около 10 авторских листов) комментарий, в котором детально рассматриваются языковые и богословские проблемы сочинения, между тем уже готов и ждет публикации в отдельной книге.

Перевод и комментарий³⁰

[49] (10) Покоится же (δέ)³¹ совершенное Величие (μέγεθος)³² в свете невыразимом³³ в Истине³⁴ Матери этих всех³⁵. И вы (15) все приходите ко мне из-за этого слова, потому что только я являюсь совершенным (τέλειος)³⁶: ибо (γάρ) именно я пребываю со всем величием Духа (πνεῦμα)³⁷, который является товарищем для нас и в равной степени (для наших) товарищей (20) подобной природы³⁸.

³⁰ В квадратных скобках указана страница рукописи, в круглых — номер строки, кратный пяти; так же в круглых скобках, следуя обычной практике перевода коптских текстов на современные языки, помещены греческие слова, оставленные в коптском без перевода, и слова, вставленные мной для пояснения.

³¹ ⲉϥⲙⲟⲩⲧⲓ ⲗⲉ ⲡⲓⲛⲟϥ... О частице δέ в этой фразе см. выше: прим. 12–13. ⲡⲓⲧⲟⲛ = *ἀναπαύεται — обычный глагол для обозначения состояния Бога, который ни в чем не нуждается и пребывает в абсолютном покое (ср. ниже: 54.16–17); ср.: Бог «не смешивается ни с чем, но пребывает сам в себе, покоясь (ⲉϥⲙⲟⲩⲧⲓ ⲡⲓⲛⲟϥ) в своей безграничной границе» (Зосим 118.1–5 /NHC VIII.1/). Этим же глаголом, вложенным в уста Христа, 2СлСиф и завершается: «Итак, обретите покой вместе со мной (ⲡⲓⲧⲟⲛ ⲗⲉ ⲡⲓⲛⲁⲓ), мои товарищи по Духу...» (70.8–9).

³² Греч. сущ. с опред. арт. ⲡⲓⲛⲉⲓⲅⲉⲑⲟⲥ, часто заменяемое коптским синонимом ⲡⲓⲛⲓⲧⲛⲟⲥ (см. ниже: 61.1), в гностических текстах разных толков обозначает или высшего Бога, или его Плерому.

³³ О том, что совершенный Отец неразрывно связан со светом, см., например, пересказ Иринея мифа анонимных гностиков: «...они утверждают, что в силе Глубины (= Отца) существует первый свет, блаженный, нетленный и не имеющий предела (primum lumen in virtute Bythi, beatum et incorruptibile et interminatum)», и «этот свет является Отцом всего» (Adv. haer. I.30.1); ср. также: «Отец Всего <...>, свет, податель света, <...> неизмеримый свет (ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲡⲓⲧⲛⲓⲣϥ <...> ⲡⲟϥⲟⲓⲛ ⲡⲣⲉϥϥⲟϥⲟⲓⲛ <...> ⲡⲟϥⲟⲓⲛ ⲛⲁⲧⲱⲧⲓϥ: AnIn 22.20; 25.14–15, 22 /BG 2/).

³⁴ Неопред. арт. перед ⲡⲓⲧⲛⲉ удивляет в контексте фразы: ведь, если речь идет об одной из ипостасей высшего мира, следовало бы ожидать опред. арт., как выше в случае с «Величием» (ⲡⲓⲛⲉⲓⲅⲉⲑⲟⲥ = ὁ μέγεθος) или «светом» (ⲡⲓⲟϥⲟⲉⲓⲛ = τὸ φῶς), однако, может быть, в греческом оригинале ἀλήθεια не имела при себе артикля (как это видим в пересказе валентинианского мифа: Σιγὴ <...> ἀποκυῆσαι Νοῦν <...> συμπτρεβλῆσθαι δὲ αὐτῷ Ἀλήθεια, т.е. «Молчание <...> родило Ум <...> а с ним вместе была произведена Истина»: Iren., Adv. haer. I.1.1 = Eriph., Pan. 31.10.8), и в случае отсутствия артикля коптские переводчики использовали, как правило, неопред. арт. (ср., например, In 1.16: χάριν ἀντὶ χάριτος и οὐχαρίς ἐπὶ τῇ οὐχαρίς).

³⁵ Во фразе ⲡⲓⲣⲁⲓ ρⲓ ⲟⲩⲛⲓⲧⲛⲉ ⲡⲓⲧⲉ ⲧⲛⲁⲁϥ ⲡⲓⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲧⲛⲣⲟϥ было предложено (Riley 1996: 146, comm. ad loc.) род. пад., вводимый первым ⲡⲓⲧⲉ, рассматривать как результат неверного понимания переводчиком оригинала, в котором «мать» являлась грамматическим приложением к «истине», т.е. «в Истине, Матери всех», со ссылкой на практику маркосиан при крещении говорить: «Во имя неведомого Отца всего, в Истину, Мать всех...» (...εἰς Ἀλήθειαν, Μητέρα τῶν πάντων...: Iren., Adv. haer. I.21.3 = Eriph., Pan. 34.20.2); но в оригинале должно было бы стоять *ἐν ἀληθείᾳ, τῇ μητρί..., и остается непонятным появление род. пад. в коптском тексте; вместе с тем сочетание *ἐν ἀληθείᾳ τῆς μητρός на коптский можно было передать только как ρⲓ ⲟⲩⲛⲓⲧⲛⲉ ⲡⲓⲧⲉ ⲧⲛⲁⲁϥ. Учитывая, что в 70.7–8 те, кто составляет Плерому, названы «сынами Истины и Величия» (ⲡⲓⲱⲛⲣⲉ ⲡⲓⲧⲉ ⲡⲓⲛⲓⲧⲛⲉ ⲁϥⲱ ⲡⲓⲛⲓⲧⲛⲟⲥ), можно думать, что «Мать всех» отождествлялась с «Истиной», не забывая при этом постоянный терминологический разнобой у автора нашего сочинения.

³⁶ Ср. призыв Спасителя, обращенный к Петру: «Стань совершенным (τέλειος) вместе со мной» (Апок-Петр 71.16–17), т.е. «стань таким же совершенным, как и я». Оставленное без перевода прилагательное τέλειος как определение всего, что относится к высшему миру и к происходящим из него гностикам, далее не раз встречается в 2СлСиф: 57.17–18; 60.25; 62.6; 66.19–21 и т.д.

³⁷ «Дух» отождествляется с «совершенным Величием», т.е. с «Отцом»; ср.: «великий, невидимый Дух, Отец» (ⲡⲓⲛⲟⲥ ⲛⲁⲧⲛⲁϥ ⲉⲣ[ⲟϥ ⲡⲓⲛⲁ ⲡⲉⲓ]ⲱⲧ: ЕвЕг 40.13–14 /NHC III.2/ и пар.); «Бог и Отец Всего <...>, он Дух» (ⲡⲓⲟϥ[ⲧⲉ ⲡⲉ ⲁϥⲱ] ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲡⲓⲧⲛⲓⲣϥ <...> ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉⲡⲓⲛⲁ: AnIn 22.19 сл. /BG 2/ и пар.).

³⁸ Очевидно, что под «нашими товарищами» (ⲡⲓⲱⲛⲣⲉ ⲡⲓⲛⲁⲓ) Христос имеет в виду своих «товарищей» по Плероме; «товарищи подобной природы» (ⲉⲛⲱⲛⲣⲉ ⲡⲓⲧⲱⲗⲉ), букв. «посаженные вместе» (= σύμφοτοι: Римл 6.5), — это гностики.

ησία)⁴⁸, давайте разумаем, как обстоят дела с этим его творением⁴⁹, давайте пошлем кого-нибудь (5) в него⁵⁰, <чтобы> он разузнал о мыслях (ἔννοια) нижних областей (μέρος)⁵¹».

Сказал же (δέ) я это всей полноте многочисленного Собрания (ἐκκλησία) Величия, (10) пребывающего в веселии. Веселился⁵² весь дом Отца истины⁵³. Так как я (один) из них, (то) я вспомнил о тех мыслях (ἔννοια), которые вышли (15) из⁵⁴ неоскверняе-

⁴⁸ Зд. и далее перевожу ἐκκλησία как «Собрание» (небесных сущностей или совершенных гностиков), чтобы отличить его от земной «Церкви» церковных христиан, против которых и направлено 2СлСиф.

⁴⁹ То, что при «творении» стоит опред. арт. (πισωντ̄ = ἡ κτίσις, τὸ κτίσμα), да еще слово снабжено определением «его», хотя ранее ни сам творец (т.е. Иалдабаоф; см. ниже: 53.12–14), ни его творение не упоминались, свидетельствует, возможно, в пользу того, что об этих реалиях уже говорилось в утерянной части (см. выше: прим. 13); речь о них будет и далее.

⁵⁰ «В него» (ἄνθρωπος), т.е. в нижнее творение, а не «от него» (ср. «von ihm /Gott/»: Bethge 1975: 100; Pellegrini 2003: 580).

⁵¹ Проблема в том, что ἵθες ἡτασμοῦσῶ... по правилам грамматики, не может означать ни «in order that he may visit» (Gibbons 1972: 99), ни «afin qu' il sépare...», «чтобы он отделил...» (Painchaud 1982: 29), ни «so he may visit...» (Riley, 149). Придаточное зд. не целевое, а сравнительное (!), и в этом случае фраза означает: этот «кто-то», т.е. один из будущих посланцев Плеромы в нижний мир, должен поступить так же, «как и (ἵθες = ὥς) он» (кто этот «он», фраза не раскрывает), который (ранее: ἡτασ — perf. 2) уже посетил эти места. Но, скорее всего, прав все-таки Гиббонс (ibid.: 155), поддержанный Пеншо (ibid.: 79, прим. 15), предположивший, что переводчик принял целевое ὥς (= ὅπως, ἵνα) с конъюнктивом аориста (в этом случае в оригинале было *ὥς ἐρευνῆσθαι, «чтобы он разузнал») за ὥς сравнительное, сделав тем самым придаточное сравнительным.

⁵² О том, что состояние веселия и радости присуще всем, кто так или иначе принадлежит высшему Богу и Плероме, см. ниже: 56.13–15; 66.34.

⁵³ «Весь дом» — это Плерома; ср.: «дом непознаваемого света» (πῖνι ἡποῦοεινε πᾶτσοοῦνε: *Прот* 40.21). Имеется ли здесь в виду «Истина» как самостоятельная ипостась или только то, что Отец является носителем несканзанной истины, сказать трудно.

⁵⁴ Возможно, переосмысленный в иных терминах (ἔννοια) отголосок гностической мифологемы об отпадении из совершенной области Света одного из онов (Премудрости–Софии); см., например, одну из разновидностей мифа (Iren., *Adv. haer.* I.30.3): силу, которая (после появления Христа, принадлежавшего правой стороне /dextrum/) излилась из Матери, гностики называют Левого, Пруника и Премудростью (Sinistram et Prunikon et Sophiam); спустилась она на воды (descendentem <...> in aquas; ср. ниже: 50.16–18), получила от них тело (adsumpsisse ex eis corpus), и если бы она не содержала в себе света, то была бы поглощена материей (a materia); осознав тяжесть своего положения, попыталась она убежать от вод и подняться к Матери (conatam esse fugere aquas et ascendere ad matrem), но, не преуспев в этом, она смогла по крайней мере скрыть от низших элементов (inferioribus elementis) тот свет (lumen), который был в ней, и получила она силу от этого света (virtutem accepisset). В нашем рассказе речь, однако, идет не о каком-то одном эоне, а об ἔννοια во мн.ч., и поэтому более надежным кажется предположение, что речь идет о «sparks of light, the 'thoughts of the Father' (= the gnostics, by a process of synecdoche)» (Gibbons, 156); ближе всего к этой идее стоит представление об «искре жизни», засвидетельствованное для учения Саторнила (scintilla vitae: Iren. *Adv. haer.* I.24.1; scintillula vitae: Tert., *De anima* 23.1; = σπινθήρ της ζωής: Hippol., *Ref.* VII. 28.3; Theod., *Haer. fab.* I.3 /348A/; по убеждению Саторнила, эта «искра» и есть душа человека /τὸν σπινθήρα ψυχὴν τὴν ἀνθρωπείαν: Epiph., *Pan.* 23.1.8/); Христос пришел уничтожить плохих людей и спасти хороших, т.е. только тех, кто в него верит и имеет в себе «искру жизни» (qui habent scintillam vitae: Iren. I.24.2). Как terminus technicus σπινθήρ встречается и у валентиниан, у которых это слово было синонимом «духовного (или избранного) семени» (τὸ πνευματικὸν /ἐκλεκτόν/ σπέρμα: Clem., *Exc. Theod.* 1.1, 3); душа Адама пребывала во сне, и «Спаситель, придя, пробудил душу и зажег искру» (...Σωτὴρ τὴν ψυχὴν ἐξύπνισεν, ἐξήγειρεν δὲ τὸν σπινθήρα: ibid. 3.1). Также и в учении мифологического гностицизма: «Те, в которых входит дух (πνεῦμα) жизни (очевидно, = σπινθήρα της ζωής), будут спасены; они удаляются от зла (κακία)...» (*AnIn* 34.4–9 /NHC III.1/ = 67.1–7 /BG 2/); согласно учению *сифиан*, высшая Мать породила Сифа и в него вложила свою силу, а в эту силу вбросила еще и семя высшей силы и искру, посланную свыше (σπέρμα της ἁωθεν δυνάμεως καὶ τὸν σπινθήρα τὸν ἁωθεν πεμφθέντα), поэтому и является род Сифа избранным и отличным от другого рода (τὸ γένος τοῦ Σῆθ <...> ἐκλογῆς ὃν καὶ διακεκριμένον τοῦ ἄλλου γένος: *Pan.* 39.2.4, 6; ср. ibid. 39.6.3–4: миф *офитов*) и т.п.; см. также ниже: 54.18–23. Подробнее об «искре жизни» в контексте религиозной культуры того времени см.: Tardieu 1975: 227–242.

мого Духа⁵⁵, о схождении (их) на воду, т.е. в нижние области (μέρος)⁵⁶. И одна мысль (ἔννοια) была у них всех, (20) происходящая из одного⁵⁷.

Они дали мне наказ (δογματίζω), хотя я и (сам этого) хотел, (и) я вышел (из Плеромы), чтобы явить славу⁵⁸ моим сородичам и духовным (-πνεύμα) товарищам. (25) Ведь (γάρ) были готовы (к этому) те, которые пребывали в мире (κόσμος)⁵⁹ по воле

⁵⁵ «Неоскверняемый Дух» (πῑπῑᾱ ᾱᾱτᾱωᾱᾱ = *τὸ πνεῦμα ἄχραντον); ср. подобные обозначения Бога: πῑπῑᾱ ᾱᾱᾱᾱᾱᾱ, «Дух невидимый» (*AnIn* 2.33 /*NHC* II.1/); οὔπῑᾱ ᾱᾱᾱᾱᾱᾱ ἑᾱᾱᾱ ᾱᾱᾱ πῑᾱ[τ]ᾱᾱᾱ ᾱᾱᾱᾱᾱᾱᾱ, «невидимый Дух, неделимый и самородный» (*Zocmp* 2.27–28 et passim /*NHC* VIII.1/) и т.д. Но возникает вопрос, почему от высшего Бога, никак не связанного с этим миром, что-то попадает «в нижние области»? Уже Гиббонс сомневался в надежности отождествления «неоскверняемого Духа» с Отцом: «probably the Father, although possibly Sophia» (Gibbons 1972: 158), приводя цитату из *Прот* 40.8–18, где Протенойя (т.е. ипостась небесного Спасителя) говорит: «...я иду в мир (κόσμος) смертных из-за моей части (μέρος), которая находится в нем с того дня, когда была осилена Премудрость (σοφία), не имеющая зла, та, которая сошла вниз (ᾱᾱᾱᾱᾱ ᾱᾱᾱᾱ), чтобы я смогла воспрепятствовать их (т.е. злых сил) задаче, поставленной тем (т.е. Архонтом), который явился через нее (т.е. через Премудрость)»; речь идет здесь о том, что «частица» света, оставленная Премудростью в мире (см. пред. прим.), будет спасена, несмотря на цель Архонта ее уничтожить; качество Софии ᾱᾱᾱᾱᾱᾱᾱ (= *ἁκακός), т.е. «не имеющая в себе зла, простая», передано как ᾱᾱᾱᾱᾱᾱᾱᾱ (= *ἁκακία) в нашем сочинении; см. ниже: 50.28–29. Соотнесение Премудрости с Духом известно библейским текстам, так, в Премудрости, «искуснице во всем» (ἡ γὰρ πάντων τεχνίτις <...> σοφία), находится «дух умный, святой...» (πνεῦμα νοερόν, ἄγιον...; *Прем* 7.21–23); см. ниже: 50.27 сл.; подробнее о Премудрости-Софии в представлении гностиков см.: MacRae.

⁵⁶ В ряде гностических текстов «схождение на воду» (вода часто ассоциируется с тьмой; ᾱᾱᾱᾱ ᾱᾱᾱ: *ПрМир* 100.32; πῑᾱᾱᾱ ᾱᾱᾱᾱᾱ, «устрашающая вода»: *ПарСим* 37.9–10; и т.п.) символизирует схождение или в еще не созданный мир (см. ниже: комм. к 50.27–28 о Премудрости: *descendentem in aquas*), или в мир, созданный несовершенным Архонтом; см., например, рефрен: ᾱᾱᾱᾱ ἑᾱᾱᾱ πῑᾱᾱᾱᾱ, «он сошел на воду» (*АпокАдам* 78.5, 17, 26; 79.18–19, 27; 80.8–9 и т.д.), для обозначения появления человека в этом мире; ср. также о Иисусе, «который сошел на (ᾱᾱᾱᾱᾱ ἑᾱᾱᾱ) Иордан»: «Река Иордан — это мощь (δύναμις) тела (σῶμα), т.е. чувства (αἰσθησις) и удовольствия (ἡδονή); вода же Иордана — это вождение (ἐπιθῶρία) к соитию (συνουσία)» (*Селст* 30.27 сл.; перевод текста и комментарий см.: Хосроев 1991: 161–180, 223–232).

⁵⁷ Что это за «некая единственная мысль» (οὔᾱᾱᾱᾱ ᾱᾱᾱᾱ), которая была у всех обитателей Плеромы? Ясно, что ἔννοια (мн.ч.) в предыдущей фразе не имеет отношения к ἔννοια (ед.ч. с неопр. арт.) в этой. По всей видимости, переводчик неуклюже передал простую мысль оригинала, а именно: «все обитатели Плеромы пребывали вместе в единомушнии», поэтому за οὔᾱᾱᾱᾱ ᾱᾱᾱᾱ вполне могло стоять или греч. ὁμόνοια («единомыслие»), или ὁμοθυμαδόν («единомушно»), и т.п.; при этом заметим, что «пребывание в единомушнии» коптам так и не удалось адекватно передать на своем языке: во фразе (πάντες ἦσαν) προσκατερούντες ὁμοθυμαδόν, «все они единомушно пребывали» (*Деян* 1.14 и 2.46), в саид. переводе в первом случае ὁμοθυμαδόν просто опущено, а во втором снабжено невыразительным ᾱᾱᾱᾱ, т.е. «пребывали вместе»; в бох. переводе в первом случае сказано «они пребывали вместе» (ἑᾱᾱᾱᾱ ἑᾱᾱᾱ), во втором — слово опущено; также и в *Деян* 5.12 в обеих версиях слово опущено. Во второй части фразы (ἑσῳοᾱᾱ ἑᾱᾱ ᾱᾱᾱ) едва ли имеется в виду Бог и т.п. как источник, из которого это «единомыслие» происходит (ср.: «wie aus einem /т.е. Boga/ stammt»: Bethge 1975: 101; «weil sie aus einem Einzigen stammt»: Pellegrini, 581), поскольку неопред. местоимение οὔᾱᾱᾱᾱ означает здесь даже не «один», а скорее, «какой-то»; поэтому мы должны и здесь считаться с неудачей переводчика при передаче смысла фразы оригинала.

⁵⁸ Не сказано, чья это «слава» (πῑᾱᾱᾱ, с опред. арт.); ср. выше: 49.20–22, где сказано о «славе (с неопред. арт.) нашего Отца». Возможно, Христос подразумевает здесь «свою славу», но, также возможно, и «славу Отца».

⁵⁹ Речь идет о том, что только «духовные товарищи» Спасителя, оказавшиеся в мире, готовы принять спасение, но этому препятствуют до поры до времени Архонт и его силы; ср. слова Спасителя в другом сочинении: «Потому они (т.е. силы) вас удерживают, что вы являетесь моими (πῑᾱᾱᾱ πῑᾱᾱᾱ ᾱᾱᾱᾱ; об этом сочетании ср. ниже: 59.9–10). <...> Вы должны будете сражаться с силами, потому что нет у них покоя по отношению к вам, ибо не хотят они, чтобы вы спаслись» (*ПослПтерп* 137.4–13 /*NHC* VIII.2/; перевод и комментарий см.: Хосроев, 2014а).

Премудрости (σοφία), нашей сестры⁶⁰, которая является Пруник (προ<υ>νικός)⁶¹ из-за (своей) простоты (-κακία)⁶² — (30) не послали ее (вниз), ни (οὐτε) сама она не

⁶⁰ Премудрость-София (σοφία) будет еще несколько раз упомянута (51.13; 52.21; 68.31; 70.4), причем всякий раз с опред. арт. τῇ, как если бы речь шла не столько об имени собственном, сколько о персонификации «премудрости» (как это видим и в библейских текстах: ἐγὼ ἡ σοφία...//Притч 8.12; ср.: Прем 6.12; Сир 24.1/), но никакого развернутого рассказа о ней в 2СлСиф мы не найдем. Вложенное в уста Христа определение «наша сестра» (τῆς σοφίας) указывает на то, что она, как и он, принадлежит Плероме, в которой все являются братьями и сестрами; ср. ниже: «но я один являюсь другом Софии» (70.3–5), а также: «наша подруга-сестра София» (τῆς φίλης τῆς σοφίας: AnIn 36.16 /BG 2/); о том, что Премудрость «подобна своему брату (πῆσσον) и своему супругу (πῆσσυζυγός)» (т.е. Бессмертному Человеку), женской ипостасью которого она является, см.: БлЕвг 77.5–6 (NHC III.3).

⁶¹ τῇ ἐστὶ προ<υ>νικός τῆς; природа форманта и перед словом непонятна. Пеншо склоняется к тому, чтобы видеть во фразе глоссу, «pour rappeler ce titre donné à Sophia dans d'autres textes» (Painchaud 1982: 82, прим. 20), я же не вижу для этого никакого основания. Ириней свидетельствует, что, согласно учению гностиков (офитов), Силу (virtus), которая имеет в себе частицу света (habentem humectationem luminis) и которая излилась из святого Духа, он(а) же Мать живущих (mater viventium), и спустилась вниз (decedisse deorsum) в воды (descendentem <...> in aquas), бывшие неподвижными, но приведенные ею в движение, «называют Левою, Пруник, Премудростью и Муже-женщиной» (Sinistram et Prunikon et Sophiam et Masculo-feminam vocant: Adv. haer. I.30.1–3); в другой гностической системе речь идет о «Духе святом, которого называют и Софией, и Пруником» (Spiritus sanctum, quem et Sophiam et Prunicum vocant: ibid. I.29.4). Ориген, описывая диаграмму офитов, говорит о «некоей силе, истекающей из девы Пруник» (Προυνικὸς τινος ῥέουσαν δύναντιν παρθένου: Cels. VI.34), но далее объясняет, что не офиты, а «валентиниане называют Софию какой-то Пруникой» (Προυνικὸν δὲ τινὰ σοφίαν οἱ ἀπὸ Οὐαλεντινίου ὀνομάζουσι ibid. VI.35); другие свидетельства не подтверждают слов Оригена, и Пруник появляется только в сочинениях мифологического гностицизма; см., например: «из-за Пруник, которая в ней (т.е. в Премудрости)» (ἐστὶ πε<π>ρουνικόν ἐστῆς τῆς: AnIn 37.10–12 /BG 2/), или παρχὼν τῆς πε<π>ρουνικός (ibid. 51.3–4), где чтению «архонт вожделения», думаю, следует предпочесть чтение другой рукописи, а именно: ...παρχὼν τῆς οὐ<π>ρουνικόν, т.е. (...София передала силу) «Архонту в некоем (своем) вожделении», т.е. «в желании произвести» (AnIn 23.21–22 /NHC III.1/). Слово проунικός, букв. «носильщик» (очевидно, из про + ἵνεκα, аог. от φέρω), получило в гностических текстах (причем непременно в связи с Софией) новое значение, эволюцию которого (как, впрочем, и оттенки значения) трудно проследить. Епифаний в рассказе о ереси николаитов так объясняет суть: «Ибо всякое проунικεύμενον (т.е. «подверженное воздействию проунικός» или «относящееся к проунικός»; глагол проунικεύομαι, засвидетельствованный только в этом месте, ересиолог, возможно, изобрел сам) является равнозначным похоти (λαγνείας), и греческое выражение ἐ<π>ροунικεύσε τῇνδε применяется к тем, кто «лишил кого-то девства», поэтому, когда говорили об особом рода (физической) красоте, ее называли «сводящая красота» (κάλλος проунικών: Pan. 25.4.1–2). Натуралистическое объяснение Епифания, вызванное его агрессивно-полемическим запалом (и, вероятно, созвучием проунικός с πόρνη), но задавшее тон негативному толкованию понятия исследователями нового времени, едва ли имеет под собой твердую почву, и, как отметил уже Август Неандер, речь в гностических текстах шла, скорее всего, о страсти Премудрости-Софии, о ее тяге к «материи» (ὕλη), одним словом, о том, что называется «духовным блудом (πορνεία)» (цитату см.: Harvey 1857: 225, прим. 1); Симона Петреман, заметив, что толкование Епифания идет вразрез с тем, что о Пруник сказано в оригинальных гностических текстах, недоумевает, как возможно, что о Премудрости, названной во 2СлСиф «a whore» (так, например, в переводе Гиббонса для про<υ>νικός), тут же говорится, что она обладает «the innocence» (см. след прим.); глагол проφέρω, продолжает она, «peut signifier produire, et par conséquent générer, enfant»; поэтому нейтральное слово проунικός вполне могло означать «le pouvoir d'engendrer» и т.п. (Pétrément 1984: 144–146). После всестороннего анализа слова в греческой литературе Мартин Пирсон Нильсон заключил: «Das Wort hat an sich keine obszöne Bedeutung»; оно, принадлежа к разговорному языку, означает просто «носильщик» и хорошо подходит для обозначения женского эона, который что-то переносит из божественного мира в материальный; а его побочное и маргинальное значение (lasziv) пришлось по вкусу церковным борцам с гностицизмом (Nilsson 1960: 126–127); см. также: Pasquier 1988. Поэтому лучше воздержаться от переводов вроде: «she who is a whore» (Gibbons 1972: 100; с пояснением: «...a whore because she begot without her consort»: ibid. 160; ср.: Pellegrini, 581, прим. 47; Dahl, 706: «the Lewd One»), что, впрочем, и делает большинство исследователей, оставляя Prounikos без перевода.

⁶² Ср.: Iren., Adv. haer. I.29.4, где речь идет о том, что София Пруник, подвигнутая «простотой и добротой» (simplicitate et benignitate acta) породила Первого Архонта (Protarchontem); ср.: «наша же сестра София, та, которая сошла вниз в простоте» (τῆς σοφίας δὲ τῆς σοφίας <...> τῆς οὐνιτῆς κακός: AnIn 23.20–22 /NHC II.1/).

попросила (αἰτέω) ничего у Всего⁶³, (т.е.) у Величия Собрания (ἐκκλησία) и Плеромы (πλήρωμα)⁶⁴, когда она выступила вперед⁶⁵, [51] чтобы приготовить обиталища (μονή) и места (τόπος)⁶⁶ Сыну Света⁶⁷. И соработников взяла она из (5) частиц (στοιχείον) внизу⁶⁸ для построения телесных (σωματικόν) домов через них. Они же (δέ), быв тщеславными⁶⁹, завершили дело (10) погибелью.

⁶³ О том, что Премудрость-София творила «без благоволения Отца» (sine bona voluntate Patris) и «без участия супруга» (sine coniugatione), см.: Iren., *Adv. haer.* I.29.4; sua voluntate (ibid. I.30.3); ср.: «без благоволения Духа <...> из-за Пруник, который был в ней» (ἐκ τῆς τευλοκίας ημετέρας <...> ἐτρεπεπροϋνικον /m.p./ ἐτῆρηντῆς: *AnIn* 37.8–11 /BG 2/); о том, что в результате «непослушания» (ἠπείτατςωτῆ) Матери (т.е. Софии), действовавшей «без приказа Великого» (ср. «Величия Отца» в пар. версии), возник «недостаток», см.: *ПослПетр* 135.8–14 (*NHC* VIII.2; ср.: 3.16–20 /*CodTch* 1/). «Своеволие» гностической Премудрости является переосмыслением (эллинистическо-) иудейского представления о том, что она является «орудием» Бога; она — «дыхание (ἀτμίς) силы Бога и чистое истечение славы Вседержителя», она «чистое зеркало действия Бога (τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας) и образ его благодати» (*Прем* 7.25–26).

⁶⁴ Субстантивированное с опред. арт. ἡ γνῆρῃ (букв. «весь»), передающее греч. τὸ πᾶν (sing.), τὰ πάντα или τὰ ὅλα (plur.), является обычным обозначением Плеромы в гностических текстах. «Величие Собрания» ср. ниже: 51.17–18 и выше: «Собрание Величия» в 50.8–9; «Плерома» — зд. синоним «Величию Собрания»; этот термин, идущий, скорее, из валентинианской мифологии, встречается в *2ClCuф* только здесь; в текстах мифологического гностицизма πλήρωμα хотя иногда и встречается, но далеко не всегда как terminus technicus, а просто как обозначение «полноты».

⁶⁵ Т.е. вышла из Плеромы и спустилась в этот мир (ср. выше: 50.21–22 о Спасителе); ῥωρῆ часто передает приставку про- греческих глаголов; зд., очевидно, для передачи προέρχομαι.

⁶⁶ Ср. *In* 14.2, где Иисус говорит: «В доме моего Отца есть много обителей (μοναί) <...> я иду приготовить место (τόπος) для вас»; в бох. переводе μονή оставлено без перевода, в саид.: ма ḥωпṭе. Рассказ о том, как «Мать» (т.е. Премудрость-София) участвует в «подготовке» творения, находим в *AnIn* 25.2 сл. (*NHC* II.1): «Мать послала вниз свой дух своего подобия и копию (ἀντίτυπον) того, что находится в Плероме, чтобы она смогла приготовить место обитания (ἔκ σπαςορῆς ποῦμα ḥωпṭе) для эонов, которые сойдут вниз...». Мотив участия Софии в творении является переосмысленным отголоском сказанного, например, в *Притч* 8.22 сл., где София говорит о себе, что Бог создал ее от начала, т.е. еще до творения видимого мира, и она была ему помощником при создании земли (... ὁ θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν: ibid. 3.19); подробнее см.: MacRae.

⁶⁷ πῶρῆ ἡ ποῦοϋεи, очевидно, небесный Христос; отсюда и гностики получают название «дети Света» (πῶρῆ ἡ πῆε ποῦοϋеи; см. ниже: 60.19); ср. также *АпокПетр* 78.25; *InApx* 97.13–14. Очевидно, речь идет о том, что София должна подготовить (не создать тела!) какие-то условия для прихода Спасителя (Сына Света) в этот мир, а также для создания «телесных домов», в которых во время земной жизни будут обитать и гностики.

⁶⁸ Букв.: «взяла их от них, (т.е. от) этих частиц внизу»; видимо, речь идет о том, что «соработники» — это Архонт и его окружение; «взяла из частиц», т.е. «создала из частиц». Зд. мы видим отголосок широко распространенного и идущего от Платона представления о том, что бесформенная и неустроенная материя (ἄμορφον <...> καὶ ἄλοιον καὶ ἀνείδεον: Alc., *Didasc.* 8.2; в нашем случае: στοιχείον, материальный «элемент») изначально существовала с Демиургом (σύμμορφον τῷ θεῷ), и тот лишь привел ее в порядок (εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας: Plat., *Tim.* 30A); даже воспитанный на Библии Филон, отдавая дань философской традиции, высказывался в пользу того, что Бог творил из уже существующей неупорядоченной материи, которую Филон называл τὸ παθητόν, т.е. «страдательным (началом)», противопоставляя его Богу, которого он называл τὸ δραστήριον αἴτιον, т.е. «действующей причиной» (*Opif. mund.* 8); также и платонизирующий христианин Иустин считал, что Бог все «создал из безобразной материи» (ἐξ ἀμόρφου ὕλης: *Dial.* 10.1).

⁶⁹ Букв.: «они же, поскольку были в пустой славе»; ῥῶ οὔεοοϋ εϋρωϋεиτ, очевидно, перевод греч. ἐν κενοδοξίᾳ, что в копт. *H3* передано иными средствами: саид. ката оуḥнṭωоуоу, бох. ʒен оуḥнакωоу εϋρωϋиτ (= κατὰ κενοδοξίαν: *Phm* 2.3); ср.: ḥωоуоу и ʒен оуḥнетнакωоу εϋρωϋиτ (= κενοδοξοи: *Gal* 5.26). Эти «они» может относиться и к «соработникам», т.е. к Архонту и его окружению, о «тщеславии» которых будет не раз говориться далее (53.33–34; 56.17–18; 64.31–32, 35–37), и к самим несовершенным телам, что менее вероятно; см. Bethge 1975: 101: «Sie (die Häuser) aber...».

В этих домах, в которых они оказались, будучи подготовлены Премудростью (σοφία), они находятся в готовности, чтобы получить для себя (15) спасительное слово⁷⁰ о невыразимой Монаде (μονάς)⁷¹ и о Величии Собрания всех тех, которые ожидают {, и} тех, которые находятся (20) во мне⁷².

Я посетил телесный (σωματικόν) дом⁷³ (и) выбросил то, что было в нем раньше⁷⁴. И вошел я внутрь. И (25) пришло в волнение все множество архонтов (ἄρχων). И вся

⁷⁰ Мысль автора, начиная со слов «в этих домах...», перескакивает на тех, кто, хотя и находится в теле, получил от Софии возможность принять и понять «спасительное слово».

⁷¹ τῆνοας πῆατψαχε πῆнос (51.15–16; ср. ниже: 66.14) = *ἡ μονάς ἄρρητος; «невыразимая Монада» как одно из определений высшего Бога — термин, хорошо известный гностическим учениям разных толков; так, вне времени существует Верховное Начало, Монада (μονάς), «о котором нельзя думать, что это Бог или что-то ему подобное, потому что оно больше, чем Бог...»; ср.: μονάς применительно к Отцу в *ВалУч* 23.20; подробнее см.: Хосроев 2015: 327–328, прим. 3.

⁷² τῆπῆτοκ πῆε τῆκκλσῖα· πῆε πᾶι εἰτῶψτῆ εῖολ· {н}πῆн εἰтῶопῆ πῆнт. Глагол εἰтῶψτῆ εῖολ передает, по всей видимости, ἀπεκδέχομαι, προσδέχομαι и т.п. в значении «ожидать, терпеть»; ср.: «those who persevere» (Gibbons, 101); «those who wait expectantly» (Riley, 153); но перевод «who still are in waiting» (Meyer 2007: 478) вносит отсутствующий смысл; также и перевод «seux qui me voient» (Painchaud 1982: 29) неверно (несмотря на подробный комментарий в защиту значения voir: ibid. 84, прим. 26) исходит из глагола εἰтῶψτῆ (а не εἰтῶψτῆ εῖολ). Фраза мне не понятна. Кого или что ожидают пребывающие в Собрании? Спасительного слова? Что это за собрание «тех, которые ожидают, и тех, которые находятся во мне»? Очевидно, текст неисправен, но его можно сделать более понятным, исправив союз πῆ, «и», на формант прямого дополнения π, т.е. убрать и; тогда смысл фразы становится простым: все члены Собрания ждут к себе тех, кто пребывает с Христом, т.е. гностиков, хотя и пребывающих еще в этом мире, но уже подготовленных Премудростью к принятию подлинного учения (см. выше: 50.24–27); правда, следует заметить что нормативной формой для передачи ἀπεκδέχομαι, «ожидая», в саид. является εἰтῶψτῆ εῖολ знтῆ π-, где подхватывающее местоимение при знтῆ соответствует роду и числу прямого дополнения, и в нашем случае должно бы было быть εἰтῶψτῆ εῖολ <знтῶу> πῆн..., но, принимая во внимания многочисленные отклонения от нормы в языке *2СлСуф*, подобная аномалия не должна удивлять. О «тех, которые во мне», ср. выше: 49.32–34.

⁷³ Очевидно, небесный Христос говорит о том, что он, спустившись в этот мир, лишь на время принял телесную оболочку Иисуса; зд. начинается тема, к которой автор не раз будет возвращаться, а именно: мнимое «вочеловечивание» Христа (см. ниже: 53.24–25 и комм. ad loc.). Против этой веры, распространенной у гностиков разных толков, без устали выступали ересиологи; так, Иринеи пишет: «Одни (т.е. еретики) говорят, что Иисус был вместилищем (recetasculum = ἐκδοχεῖον) Христа, в которое Христос сошел свыше в виде голубя и, показав безымянного Отца, непостижимо и невидимо (снова) поднялся в Плерому — ведь не был он схвачен не только людьми, но и властями и силами, которые на небе...» (*Adv. haer.* III.16.1); далее следуют возражения уже на учение валентиниан о том, что Иисус был тот, кто лишь «прошел через Марию» (qui per Mariam transierit) и что на него «сверху сошел Спаситель, которого называют и Христом» (ibid.); ср. также ibid. III.11.3 с разбором различных докетических учений и с резюме: «...ни в одном из учений (этих) еретиков не говорится о том, что ‘Слово’ Бога ‘стало плотью’ (*Ин* 1.14); ведь если кто исследует их учения, то обнаружит, что Слово Бога и горный Христос (ὁ τοῦ θεοῦ λόγος καὶ ὁ ἄνωθεν Χριστός) предстает у них всех лишенным плоти и не подверженным страданию (ἄσαρκος καὶ ἀπαθής)»; см.: ibid. III.17.4 против тех, кто считает что «Христос это одно, а Иисус — другое» (alium autem Christum et alium Iesum intellegunt); другие примеры см.: Gibbons 1972: 165 сл. А вот как об этом говорит небесный Христос в другом гностическом сочинении, которое так же, как и *2СлСуф*, трудно отнести к конкретной гностической школе: «Я — тот, который был послан в тело (σῶμα) из-за семени (σπέρμα), которое погибло. И вошел я в их мертвое творение (πλάσμα), но они не узнали меня, думая обо мне, что я смертный человек» (*ПослПетр* 136.16–22 *INHC* VIII.2/); подробнее см.: Хосроев 2014а: 20–21, прим. 98–101.

⁷⁴ Переводчики персонифицируют πῆн εἰтῆ..., букв. «того, который...» («celui qui...»: Painchaud 1982: 29; «the one who...»: Riley, 153 и т.д.), однако коптский язык не имеет ср. р. и, переводя греч. ср. р., его обычно передавали м. родом (например: τοῦτο ὁ... = πᾶι εἰт... в *Ин* 16.17). Речь идет о том, что небесный Христос, войдя в земное тело Иисуса, очистил его, изгнав из него все «плохое», связанное с материей, и т.п.

материя (ὕλη) архонтов (ἄρχων) с силами, порожденными землей, задрожала, (30) увидев подобие (перво)образа (εἰκὼν), потому что он смешан⁷⁵.

Я же (δέ) тот, кто был в ней⁷⁶, и я не был похож на того, который был в нем раньше⁷⁷. Ибо (γάρ) он был человеком, [52] принадлежащим миру (κοσμικός)⁷⁸, что же (δέ) касается меня, то я (происхожу) с высоты небес⁷⁹. Не отказался (ἀρνέομαι) я (+ μέν) быть для них (5) Христом⁸⁰, но (δέ) не явился я им в любви (ἀγάπη), которая исходила из меня⁸¹. Открывал я (им), что я чужой⁸² в этих нижних областях⁸³. (10) (И) было великое волнение во всем месте (τόπος), принадлежащем (этому) миру (κοσμικόν), со смущением и бегством, и (был) замысел архонтов (ἄρχων).

⁷⁵ Речь идет о том, что в Христе архонтам был явлен «образ Бога», а точнее, «подобие образа», потому что к небесному «было примешано» и материальное, т.е. тело земного Иисуса; $\mu\omicron\chi\bar{\kappa}$ (= * $\sigma\upsilon\mu\mu\iota\kappa\acute{o}\varsigma$) и производные от него далее не раз встречаются в тексте: 56.33; 58.2, 7; 68.34; 69.8.

⁷⁶ ΠῚΝΤῚ, «в ней», может относиться как к «материи», так и к «образу» (оба слова ж.р.); ср. Gibbons, 171: «in matter»; Riley, 155: «in it (fem. = the image)».

⁷⁷ Т.е. Христос, войдя в Иисуса, очистил и изменил его тело; см. выше: 51.21–23.

⁷⁸ «Принадлежащий миру» (и противопоставленный миру небесному; см. след. прим.) и, следовательно, подверженный страстям и порокам, встретится не раз далее (52.11–12; 60.28; 61.7; 65.18) с сугубо отрицательными коннотациями.

⁷⁹ «С высоты небес» (ΠῚCΑΝΤῚ ΠῚΝῚΝῚ); ср. сочетание $\epsilon\upsilon\varsigma\alpha\tau\tau\epsilon\ \bar{\pi}\eta\eta\eta\gamma\epsilon$, «принадлежащие небесам» (*АнокПепр* 70.22); ср. ниже: 56.14–15 (ῥῥῖ πῖχῖς) и 69.22 (εἰτῃοςε ἀνῖνῖς).

⁸⁰ Неопред. арт. перед $\chi\rho\varsigma$, «некий Христос», станет понятным, если представить себе текст оригинала. Греческая семитизирующая конструкция γίγνομαι εἰς или εἶναι εἰς, «становиться чем-то / кем-то», не требует после себя слова с артиклем (примеры см.: Blass–Debrunner, § 145.1), но в коптском, не терпящим, как правило, отсутствие артикля, получаем сочетание с неопред. арт.; так, например, ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χάραν γενήσεται имеет в коптском форму $\tau\epsilon\tau\bar{\tau}\bar{\iota}\lambda\gamma\tau\bar{\iota}\pi\bar{\iota}\nu\ \eta\alpha\omega\pi\bar{\iota}\epsilon\ \eta\eta\tau\bar{\iota}\bar{\iota}\ \epsilon\gamma\alpha\omega\bar{\iota}\epsilon$ (*Ин* 16.20); или: κύριος <...> ἠθέλησε τοῦ γενέσθαι με εἰς βασιλέα ἐπὶ παντὶ Ἰσραὴλ, «Господь пожелал, чтобы я стал царем надо всем Израилем», = (бох.) $\alpha\pi\bar{\iota}\varsigma\ \varsigma\omega\tau\bar{\iota}\pi\ \eta\zeta\eta\tau\ \epsilon\theta\bar{\iota}\rho\bar{\iota}\omega\omega\pi\bar{\iota}\ \bar{\pi}\bar{o}\gamma\bar{r}\bar{o}\ \epsilon\chi\epsilon\eta\ \bar{\pi}\bar{\iota}\varsigma\bar{\chi}$ (*Ипар* 28.4; цитирует: Stern, § 463); строение последней фразы точно соответствует строению нашей, и можно думать, что каузативный инфинитив 1 л. ед.ч. передает зд. ту же греческую конструкцию: οὐκ ἠρνησάμην τοῦ γενέσθαι (или εἶναι) με εἰς Χριστόν; таким образом, εἰς βασιλέα (= $\bar{\pi}\bar{o}\gamma\bar{r}\bar{o}$) значит стать не каким-то царем, а Царем, точно так же εἰς Χριστόν (= $\bar{\pi}\bar{o}\gamma\bar{\chi}\bar{\rho}\varsigma$) означает зд. стать не каким-то помазанником, одним из многих, а Христом.

⁸¹ «Им» (εἰσοῦ) подразумевает «церковных христиан», которым Христос не открывает из-за их несовершенства своей подлинной природы, а в ней «любовь» занимает главное место; это же качество присуще и гностику (ср. ниже: 60.8; 62.26; 67.17, а также 62.21: $\mu\bar{\pi}\bar{\tau}\eta\alpha\epsilon\iota\varsigma\ \sigma\eta$).

⁸² «Чужой» ($\omega\bar{\pi}\bar{\iota}\nu\circ$ = * $\alpha\lambda\lambda\omicron\tau\rho\iota\omicron\varsigma$, $\alpha\lambda\lambda\omicron\gamma\epsilon\eta\acute{\iota}\varsigma$ и т.п.); Христос, несмотря на то, что он «вошел в тело», остается для этого мира «чужим». «Чуждость» небесного Христа всему, что свойственно этому миру, подчеркивает автор *ПослПепр*, обращаясь к своим единомышленникам: «Братья мои, не причастен ($\omega\bar{\pi}\bar{\iota}\nu\circ$) Иисус этому (т.е. на кресте) страданию» (139.21–22 /*NHC* VIII.2/; в другой версии: «...не причастен смерти»: 8.2–3 /*CodTch* 1/); в *2АнокИак* Спаситель, обращаясь к Иакову, говорит: «Я же чужой ($\pi\bar{\iota}[\omega\bar{\pi}\bar{\iota}\nu\circ]$) (т.е. в этом мире) и не узнали они меня в своих мыслях» (51.7–9); ср. слова Христа в споре с Сатаной: «Ибо я назван Аллогеном ($\alpha\lambda\lambda\omicron\gamma\epsilon\eta\acute{\iota}\varsigma$), потому что я (происхожу) из другого рода (ΓΕΝΟΣ); я не из твоего рода» (*Аллог* 60.19–23 /*CodTch* 4/); о том, что *гностики-архонтики* называли Сифа Аллогеном, см.: *Εἰρήν.*, *Ран.* 40.7.2; «чужаками», т.е. принадлежащими другому роду ($\eta\alpha\alpha\lambda\lambda\omicron\gamma\epsilon\eta\acute{\iota}\varsigma$), которые «не от века (αἰών) сего», называют себя и гностики в *АнокПепр* 83.17; ср. также в позднем сочинении слова Спасителя, подчеркивающие «чуждость» гностиков этому миру и обращенные к избранным ученикам: «...я говорил вам сначала, что вы не от этого мира (κόσμος), также и я не от него (ср.: *Ин* 17.14); ибо каждый человек, который в этом мире (κόσμος), получил душу (ψυχή) от силы архонтов (ἄρχων) эонов (αἰών); сила же, которая в вас, — от меня, а ваша душа принадлежит выси» (*ПСоф* 7; 11.18–23).

⁸³ Настойчивое подчеркивание, что спасительная деятельность небесного Христа происходит именно в «нижних областях», т.е. за пределами Плеромы; ср. выше: 50.6–7, 17–18 и ниже: 57.9.

Другие тоже побежали, как от Мировправителя (κοσμocrάτωρ) и тех, кто с ним⁸⁹, принеся всевозможные наказания (κόλασις) (30) на меня⁹⁰. И было бегство их ума (νοῦς)⁹¹ по поводу того, что они решат обо мне, потому что они думали, что она (и) есть все Величие⁹², (35) лжесвидетельствуя против Человека⁹³ и (против) всего Величия [53] Собрания. Не могли (они) узнать его, т.е. Отца истины, Человека (5) Величия. Взяли же (δέ) они это имя из-за соприкосновения с незнанием⁹⁴, которое (является) распаением и сосудом (σκεῦος), который они сделали на погибель Адаму⁹⁵, (10) ко-

⁸⁹ Непонятно, от кого и куда «убежали другие», и Бетге в свой перевод добавил «von mir» («от меня»): Bethge 1975: 101; чтобы объяснить это темное место, переводчики вставляют во фразу отсутствующий глагол и толкуют ἐβωλ ᾧτιοοτῆ или в значении ὑπό (ср. выше: 49.22–24), или ἄπό (ср. 51.4–6): «comme poussés par le Cosmocrator» (Painchaud 1982: 33); ср.: «comme à l'instigation du Cosmocrator» (id. 2007: 1125); «as though (sent) from the World Ruler» (Riley, 157 = Meyer 2003: 468, где sent стоит уже без скобок; ср. id. 2007, 479: зд. переводчик вовсе убрал Πῦθς). ΠΙΚΟΣΝΟΚΡΑΤΩΡ (ср. ниже: 53.28–29 и 55.3–4) — это Иалдабаоф; см. комм. к 53.12–14.

⁹⁰ «Другие» (см. пред. прим.) — это иудеи (принадлежащие Иалдабаофу в отличие от церковных христиан, принадлежащих Адонаю; см. выше: 52.24–25), которые подвергли земного Иисуса (не небесного Христа!) всевозможным унижениям (плевали, насмехались, били и пр.), хотя в канонических текстах слово κόλασις в этом контексте не употребляется. Ср. ниже: 55.16–17.

⁹¹ «Бегство их ума» (οὐπίωτ <...> Πῦθς πνεῦνοῦς); очевидно, они были в растерянности и не знали, что делать.

⁹² Высказывание может подразумевать Софию, о чем свидетельствует τῆς (ж.р.); о «Величии» см. выше: ΠΝΕΓΕΦΘΟΣ (49.10–11).

⁹³ Букв. «также против Человека» (ἐπικερῶνς), т.е. верховного Бога, который далее будет называться и «Человеком Величия» (53.4–5), и «Человеком истины» (53.17). О назывании верховного Бога «Человеком» см., например, учение анонимных гностиков: «...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 βυθῶ/, beatum et incorruptibile et interminatum: esse autem hoc Patrem omnium et vocari Primum Hominem: *Adv. haer.* I.30.1); гностик Моноим (Μονόιμος) учил, что «Первый Человек (т.е. Бог) был началом всего» (εἶναι τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν <τὸν> πρῶτον ἄνθρωπον: Hippol., *Ref.* X.17.1; VIII.12.1 сл.); ср. обращение учеников ко Христу: «...научи нас об Отце, которого называют Человеком (πρῶνς)» (*ПремIX* 100.4–6 /BG 3/), и «Бессмертный Человек» (πατῆρ τοῦ πρῶνς = ὁ ἄνθρωπος ἀθάνατος: ibid. 113.14–15); ср. голос с небес, наставляющий Премудрость: «Существует Человек (т.е. высший Бог) и Сын Человека» (*АпИн* 47.15–16 /BG 2/); см. эпитеты этого Бога: «Человек (πρῶνς), Первый Человек, через которого все произошло <...> и без него ничего не возникло» (*ЕвЕз* 49.9–12 /NHC III.2/).

⁹⁴ «Соприкосновение» (χωρῶ) Пеншо и другие исправляют на «осквернение» (χωρῶν), выпадение н из-за ассимиляции со следующим нП, но необходимости исправлять текст нет, поскольку сочетание χωρῶ нєн- в значении «соприкасаться с» засвидетельствовано (см.: Zandee, 656); в пользу исправления говорит, однако, то, что глагол χωρῶ ни разу не встречается в нашем сочинении, в то время как χωρῶн и производные от него не раз используются. Вся фраза, видимо, означает следующее: архонты взяли имя «человек», не зная о том, что существует «Человек Величия» (т.е. подлинный Человек), и дали это имя своему несовершенному созданию, человеку; см. след. прим.

⁹⁵ «Распаение» и т.п. (ρωκῶ = πύρωσις, κατάκαυμα) подразумевает, что созданное архонтами тело является источником страстей и пороков; ср. в этом значении πυροῦμαι = ρωκῶ у ап. Павла (*IKop* 7.9), а также Clem., *Strom.* III.82.4, где «невоздержность и распаение (от страстей)» (ἀκρασία καὶ πύρωσις) стоят в одном ряду; о том, что «распаение плоти» (ἡ πύρωσις τῆς σαρκός) является «матерью огня вечного», см.: Bas., *Hom.* 7.3. «Сосуд» является обычным обозначением «тела»; см., например, уже в языке Павла: *2Kop* 4.7; в гностических текстах тело, не имеющее духа, уподобляется сосуду; так, в *ПрМир* 115.3 сл. читаем: «Когда (архонты) завершили (создание) Адама, (Иалдабаоф) оставил его как некий сосуд (σκεῦος), который принял форму (μορφή) выкидыша, не имеющего в себе духа (πνεῦμα)»; ср. «сосуд их плоти» (πνεῦμα <...> πτοῦςαρε) в *ФомАтл* 141.6; другие примеры: Painchaud, 93, прим. 45. Не вижу никаких оснований вместе с Бетге считать, что под σκεῦος в нашем пассаже имеется в виду Ева («...σκεῦος, womit niemand anderes als Eva gemeint sein dürfte»), которая через соитие (συνουσία), на что указывает ρωκῶ, подчинила Адама (Bethge 1978: 163).

торый они создали, чтобы надеть на тех, которые принадлежат им в равной степени. Но они, архонты (ἄρχων), принадлежат месту Иалдабаофа⁹⁶ и создают(?) сонм (15) ангелов (ἄγγελος), тот, который искало человечество, чтобы не узнать Человека истины⁹⁷. Ибо (γάρ) явился у них Адам, тот, которого они создали (πλάσσω)⁹⁸. (20) Есть же (δέ) движение страха⁹⁹, (и) оно случилось во всем их доме, как бы не (μῆπως) восстали ангелы, которые их окружают. Ибо (γάρ) для тех, которые воздавали славу, я умер¹⁰⁰, (25) (но) не в действительности¹⁰¹, чтобы их архангел (ἀρχιάγγελος, sic) не

⁹⁶ В мифологическом гностицизме Иалдабаоф — злое и завистливое божество (главный Архонт, отождествляемый с богом Ветхого Завета), порожденный Премудростью без участия мужского начала; он — несовершенный творец этого мира, породивший себе семь сыновей-архонтов (см. выше: 52.20–21 об Адонае); о возможных этимологиях см.: Scholem. В гностических текстах этот персонаж, как правило, не называется «богом»: он выступает то как «Демург» (Δημιουργός, он же Μητροπάτωρ или Ἀπότωρ у валентиниан: Iren., *Adv. haer.* 1.5.1; Епифаний добавляет к этому еще и Ὑστέρημα, т.е. «Недостаток»: Pan. 31.4.1), «Первородитель» (ἀρχιγενέτωρ: *ПрМир* 102.11 /NHC II.5/), то как «Первый архонт» (πρῶτος ἐστὶν ἀρχὼν: *АпИн* 38.14–15 /BG 2/ = Πρωτάρχων: Iren., *Adv. haer.* 1.29.4), то как «Великий демон» (πῖνος Πάμμοιρος: *Прот* 39.21–22); ср. κοσμοκράτωρ: *2СлСиф* 52.27; 53.28–29; 55.3. Подробно миф о его рождении находим в *АпИн* 10.12 сл. (NHC II.1): София, последний из эонов, захотела через «мысль из себя самой» явить некое подобие того, что находилось в Плероме, и без согласия верховного Бога и без своей «мужской половины» она этот образ произвела; но плод ее был несовершенным, и она выбросила его из мест, где он родился, «чтобы никто из бессмертных не мог его видеть, потому что создала она его в незнании»; «дала она ему имя Иалдабаоф, и он является Первым Архонтом» (Ἰαλταβαωφ πᾶν πρῶτον πᾶρχων). У офитов Иалдабаоф занимает седьмое небо: именно так следует понимать πρῶτος καὶ ἕβδομος в Orig., *Cels.* VI.31, где «первый» означает главенство Иалдабаофа над прочими архонтами, а «седьмой» — его местопребывание на седьмом небе (см. ниже комм. к 60.28–31); ср. Iren., *Adv. haer.* I.30.4.

⁹⁷ «Человек истины» — это верховный Бог. Смысл этого целевого придаточного заключается, по-видимому, в том, что это множество ангелов было создано для того, чтобы воспрепятствовать человеку познать истинного Бога, да и само человечество этого не хотело.

⁹⁸ Адам выступает здесь как «несовершенное» творение «несовершенных» архонтов; глагол πλάσσω полемически отсылает нас к *Быт* 2.7: «и вылепил (ἐπλασεν) Бог человека».

⁹⁹ «Движение» (κίνη) передает здесь, по-видимому, не нейтральное κίνησις, а скорее σάλος, «волнение, возмущение» от страха; ср. саид. *Лк* 21.25–26, где в пророчестве о судьбе Иерусалима говорится о «волнении» (κίνη = σάλος) и о «воздыхании людей от страха (ἡ ἀποφῶν = ἀπὸ φόβου)».

¹⁰⁰ Т.е. для тех (= по убеждению тех), которые поклоняются на настоящему богу, т.е. для церковных христиан, Христос претерпел настоящую смерть, хотя она таковой не была (см. след. прим.).

¹⁰¹ Ср. также ниже: 55.18. Представление о том, что при крестной смерти пострадала лишь плотская оболочка Иисуса, сошедший же на него небесный Христос не был подвержен страданию (так называемый *докетизм*), появляется у гностиков разных толков. Ириней, полемизируя с ними, свидетельствует: «Одни говорят, что Иисус был вместилищем Христа, в которое Христос сошел свыше в виде голубя и, показав безымянного Отца, непостижимо и невидимо (снова) поднялся в Плерому — ведь не был он схвачен не только людьми, но и властями и силами, которые на небе. <...> Другие же утверждают, что он пострадал мнимо (putative = δόκησις), поскольку по природе был не подвержен страданию» (*Adv. haer.* III.16.1); так же и Климент говорит о «некоторых», которые учили, что Спаситель «лишь мнимо явился (δόκησεν <...> πεφανέρωσθαι), был же он совершенно не подвержен (телесным) страстям» (*Strom.* VI.71.1); им вторит Тертуллиан, полемизируя с валентинианами: «...они не признают <...> что у Христа была земная и человеческая сущность <...>; одного они делают Христом, другого Иисусом; один (т.е. Христос) ускользает от толпы, другого (т.е. Иисуса) хватают...» (*Carn. Christ.* 15.3) и т.д. Другая разновидность *докетического* представления о природе Христа присутствует и в (крайне темном по способу выражения) трактате *Пар-Сим* (NHC VII.1): здесь распят будет «демон Солдас» (πλάτων <...> солдас: 30.32–33; 39.30–31; имя нигде более не засвидетельствовано), т.е. земной Иисус, являющийся лишь плотской оболочкой небесного Христа, который никак не пострадает; ср. также: *ЕвИуд* 56.18–21: «Человека (т.е. земного Иисуса), который несет меня (т.е. небесного Иисуса), ты принесешь в жертву»; подробнее см.: Хосроев 2014: 34–36 /христология/; 103).

стал чваниться. И тогда (τότε) случился голос Мироправителя (κοσμοκράτωρ) к ангелам (ἄγγελος): (30) „Я бог, и нет другого, кроме меня“¹⁰².

Я же (δέ) радостно рассмеялся¹⁰³, когда посмотрел на его тщеславие. А (δέ) он продолжал (35) говорить дальше: „Кто [54] есть человек?“¹⁰⁴. Все же (δέ) воинство (στρατιά) его ангелов (ἄγγελος), которые увидели Адама и его дом¹⁰⁵, смеялись над его ничтожностью¹⁰⁶. И (5) после этого их мысль (ἔννοια) удалилась за пределы Величия (μέγεθος) небес¹⁰⁷, т.е. Человека истины: они увидели, что его имя находится (10) в ничтожности обиталища¹⁰⁸. Поскольку они являются ничтожными (и) неразумными в своей тщеславной мысли (ἔννοια), (я имею в виду) их смех, (то) он стал клеймом для них¹⁰⁹.

Все величие (15) Отцовства Духа (πνεῦμα)¹¹⁰ покоилось в местах (τόπος), которые принадлежат ему. И я был с ним. Поскольку была у меня мысль (ἔννοια) единственного (20) истечения (ἀπόρροια) из вечных и непознаваемых (сущностей), неоскверняемых и неизмеримых¹¹¹, (то) поместил я ее, т.е. эту маленькую мысль (ἔννοια),

¹⁰² Эта мифологема, повторенная далее еще раз (64.18–26), восходящая в конечном счете к *Исаия* 43.10; 45.5–6, часто встречается в гностических текстах разных толков. Иалдабаоф, не зная о существовании высшего Бога, хвастливо утверждает: «Я — Бог, и нет другого (Бога), кроме меня» (см., например: *Adv. haer.* I.30.6; *AnIn* 11.19–21 /NHC II. 1/; *ПрМир* 103.12–14 и т.д.), показывая тем самым, что «существует еще и другой Бог» (οὐκ ἐστιν ἄλλος θεός); такое же незнание присуще и окружению Демиурга: «они не знают предвечного Отца, потому что чужие (ψῆμο) они для него» (*ПослПетр* 135.28 сл. /NHC VIII.2/); ср.: «в своей надменности Первородитель и его ангелы утверждают, что они — боги» (*ПремИХ* 125.15–19 /BG 3/). Собрание примеров на материале рукописей из Наг Хаммади см.: Dahl.

¹⁰³ В канонических новозаветных текстах Иисус никогда не смеется, но этот мотив часто встречается в гностических текстах; подробнее с примерами см.: Хосроев 2014: 36, прим. 110; 39, прим. 120; 54, прим. 165.

¹⁰⁴ $\eta\mu\iota\ \pi\epsilon\ \pi\rho\omega\mu\epsilon\ ;$ цитата из *Лс* 8.5, которая следует чтению Codex Alexandrinus и бох. переводу: $\tau\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \alpha\ \nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma = \eta\mu\iota\ \pi\epsilon\ \phi\rho\omega\mu\iota$, т.е. «кто есть человек?», а не чтению большинства древних рукописей: $\tau\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \alpha\ \nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$, т.е. «что есть человек?», в саид. переводе: $\omicron\upsilon\ \pi\epsilon\ \pi\rho\omega\mu\epsilon$. Заметим, что в псалме этот риторический вопрос принадлежит автору (Давиду). Ср. также недоуменный вопрос Архонта, пришедшего в волнение (ψορτῆρ; см. выше: 51.24–26) при виде небесного Человека: «Что за сила у этого человека, который выше нас?» (*АпокАдам* 77.4–7).

¹⁰⁵ «Его дом» (πῆσις), т.е. его тело; см. выше: 51.7 и 21 о телесном доме, а также: 53.7–9.

¹⁰⁶ Букв. «над его малостью»; «его» может относиться как к несовершенному Адаму, так и к самому Мироправителю; ср. рассказ о «насмешке сил» (ἐξουσία) над «Прародителем» (ἀρχιγενέτωρ), когда он лживо стал утверждать, что нет другого бога, кроме него (πῆσις <...> ἀγῶσις πῆσις παρχιγενέτωρ: *ПрМир* 112.26–27).

¹⁰⁷ Об ἀγῶ πῆσις = καὶ οὕτως во временном значении «и после этого» см.: Khosroyev 1997; смысл сочетания «их мысль удалилась...» остается мне непонятным.

¹⁰⁸ Т.е. они увидели, что то же самое обозначение (имя) «человек», которое является именем и верховного Бога (см. выше: 52.36; 53.4–5; 53.17), присвоено несовершенному созданию Адаму, оказавшемуся в «ничтожности обиталища», т.е. в убогом теле (выше: 53.7–9; 54.3).

¹⁰⁹ Проблема с пониманием слова $\omicron\upsilon\psi\delta\varsigma$: или мы имеем дело с сущ. $\psi\delta\varsigma$, «помазание» с метатезой из $\psi\varsigma\delta$ и неопред. арт. $\omicron\upsilon$, который является нормативным в подобных конструкциях, или речь идет о сущ. $\omicron\upsilon\psi\delta\varsigma$ (= $\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$, «сбор в пользу бедных») с гаплографическим пропуском неопред. артикля (= $*\omicron\upsilon\omicron\psi\delta\varsigma$); Гиббонс рассматривает обе возможности, но, заметив, что второе не имеет смысла, оставляет перевод «it was an anointing for them» с поправкой о возможном «mistranslation of the Vorlage» (Gibbons 1972: 189); ср.: «eine Salbung» (Krause, 117). Однако другие переводчики, не комментируя, переводят $\psi\delta\varsigma$ (с отрицательными коннотациями, исходя из контекста) как «une souillure» (Painchaud 1982: 37); «eine Beschmutzung» (Pellegrini, 582); и даже весьма вольно: «they were corrupted» (Meyer 2007: 479). Имея в виду, что слово употреблено с явно негативным оттенком, перевожу как «клеймо» и т.п.

¹¹⁰ О понятии $\eta\mu\iota\ \pi\epsilon\ \pi\rho\omega\mu\epsilon$ (= $\pi\alpha\tau\rho\acute{\epsilon}\tau\eta\varsigma$), «отцовство», подробнее см.: Хосроев 1997: 124–127.

¹¹¹ Род. пад. в сочетании «мысль единственного истечения» ($\omicron\upsilon\epsilon\iota\nu\omicron\iota\alpha\ \pi\acute{\iota}\tau\epsilon\ \omicron\upsilon\alpha\ \pi\omicron\rho\rho\omicron\iota\alpha\ \pi\omicron\upsilon\omega\tau$) вызывает трудности; возможно, мы имеем дело с плохим переводом оригинала или с опиской переписчика: не следует ли рассматривать $\omicron\upsilon\alpha\ \pi\omicron\rho\rho\omicron\iota\alpha$, «истечение», как первоначальное приложение к $\omicron\upsilon\epsilon\iota\nu\omicron\iota\alpha$,

в мир (κόσμος)¹¹², (25) приведя их в волнение и напугав все множество ангелов (ἄγγελος) и их Архонта (ἄρχων)¹¹³. Я же (δέ) обходил их всех¹¹⁴ с пламенем и (30) огнем¹¹⁵ из-за моей мысли (ἐννοία)¹¹⁶. И <во> всяком своем деле они действовали (ἐνεργέω) из-за меня¹¹⁷.

Возмущение же (δέ) и война возникли в сонме серафимов и херувимов, потому что их слава сойдет на нет¹¹⁸, [55] вместе со смутой, которая происходит в окружении Адоная тут и там и (в) их доме вплоть до Мироправителя (κοσμοκράτωρ)¹¹⁹ и того,

т.е. «была у меня мысль, единственное (в своем роде) истечение...»? В этом случае верным было бы чтение ΟΥΕΝΝΟΙΑ <ε>ΤΕ ΟΥΔΑΠΟΡΡΟΙΑ <τ>Ε..., хотя и с отсутствующим ΤΕ (впрочем, такой же пропуск ΠΕ в аналогичной синтаксической конструкции см. выше: 53.7–9). Если мы вспомним при этом пассаж «о мыслях, которые вышли из неоскверняемого Духа» (см. выше: 50.13–15 и комм. ad loc.), то сходство со свидетельством Климента об учении валентиниан окажется очевидным: «Последователи Валентина утверждают, что после того, как было вылеплено психическое тело (πλασθέντος <...> τοῦ ψυχικοῦ σώματος), в избранную душу (τῇ ἐκλεκτῇ ψυχῇ), пребывающую во сне, Логосом было вложено мужское семя, (ἐντεθῆναι ὑπὸ τοῦ Λόγου σπέρμα ἀρρηνικόν), которое есть *истечение* ангельского (начала) (ἀπόρροια τοῦ ἀγγελικοῦ), чтобы не было недостатка (ὕστερημα); и оно стало закваской, чтобы объединить мнимое раздельное, т.е. душу и тело, которые были произведены Премудростью отдельно (друг от друга) (ἐν μερίσῳ ὑπὸ τῆς Σοφίας προνήχθη)» (*Exc. Theod.* 2.1). Таким образом, можно думать, что ἐννοία в нашем рассказе соответствует σπέρμα ἀρρηνικόν (= πνευματικόν) у валентиниан; ср. след. прим.

¹¹² Т.е. поместил это духовное семя (см. пред. прим.) в тела; непонятным для меня остается, почему эта мысль названа «малой» (σὼνκ; о слове см. ниже: 60.3).

¹¹³ В этом пассаже видим очевидную параллель к мифологеме о вхождении небесного Христа в земного Иисуса (см. выше: 51.20 сл.): «Я посетил телесный дом...», и в результате: «все множество архонтов пришло в волнение» (ср. выше: комм. к 51.24–26).

¹¹⁴ «Их всех» (ΠΝΟΟΥ ΤΗΡΟΥ), очевидно, относится уже не к архонтам, как это толкуют все переводчики, а к тем, в кого было помещено духовное семя; см. выше: 54.18–25.

¹¹⁵ κωρτ̄ нп̄ κρωн обозначают одно и то же, но если первое является обычным эквивалентом для п̄др в саид., то второе встречается преимущественно в бох. (ни разу в саид. *H3*). Возможно, отголосок слов Иисуса о грядущем Суде: «Огонь пришел я бросить на землю...» (*Лк* 12.49), где п̄др в саид. передано как κωρτ̄, а в бох. как κρωн.

¹¹⁶ Понимание сочетания εΤΚε ΤΑΕΝΝΟΙΑ, где за εΤΚε в равной степени могли стоять греч. предлоги διὰ (acc.), ἐνεκα или περὶ (gen.; ср. выше: 50.13–18; 52.22–24), вызывает трудности, и единственный смысл фразы я вижу в том, что «ради» своей мысли = духовного семени Христос пришел в материальный мир для суда и отделения (спасения) тех, кто этим семенем обладает, от всех прочих; их он ранее назвал своими «сородичами и духовными товарищами» (см. 50.23–24), а далее скажет о них как о «тех, которые принадлежат мне» (59.9–10).

¹¹⁷ «Из-за (ради) меня» (εΤΓΗΝΤ) означает, что их действия были обусловлены духовным семенем, которое вложил в них Христос; в любом случае предлог εΤΚε едва ли имеет зд. значение «против» (ср. «contre Moi»: Painchaud, *ibid.*; «against me»: Gibbons, 108); см. пред. прим.

¹¹⁸ Выше (51.24–26) уже говорилось о «волнении среди архонтов», но только здесь они названы «серафимами и херувимами»; ср. ниже: «архонты из окружения Иалдабаофа» (παρχων ἱπκωτє πῖαλλαδαωφ: 68.28–29). О том, что престол Бога окружают серафимы (σεραφιν <...> κυκλῶ αὐτοῦ), см.: *Исаия* 6.2, и этот переосмысленный образ находим в *ПрМир* 105.1: Саваоф (см. выше: 52.20–21 и комм. ad loc.) «создал великий престол, стоящий на колеснице (ἄρμα) <...> которую называют „Херувим“. <...> На этом же престоле он создал и ангелов <...> которых называют „Серафим“ и которые непрерывно воздают ему славу». Сочетание «их слава сойдет на нет», по всей видимости, намекает на мифологему, в которой речь идет о том, что Иалдабаоф из-за своей надменности лишился, в конце концов, своего величия, когда огненный ангел связал его и сбросил в Тартар (*ИнАрх* 95.11 сл.).

¹¹⁹ Смысл этого темного пассажа можно восстановить лишь приблизительно: при явлении Христа и в стане Иалдабаофа (среди его серафимов и херувимов), и в окружении восставшего против него Адоная возникают беспорядки; очевидно, что и здесь мы имеем дело с глухим намеком на миф, подробно изложенный в *ПрМир* (104.13 сл.; начало цитаты см. выше в комм. к 52.17–21): «Но из-за его (т.е. Саваофа) света все власти (ἐξουσία) Хаоса позавидовали ему и, возмущившись (ψτορτρ), сотворили великую войну (πόλεμος) в семи небесах; тогда Вера-Премудрость, увидев эту войну, послала Саваофу из своего света семь архангелов, и они восхитили его на седьмое небо...».

который говорил: (5) „Давайте схватим его“¹²⁰. Другие же (говорили): „Да не будет этот замысел иметь места“¹²¹. Знает ведь (γάρ) меня Адонай из-за надежды (ἐλπίς)¹²². Я же (δέ) был (10) в пастях львов¹²³. И замысел, через который они узнали обо мне, для упразднения их заблуждения (πλάνη) и глупости <...>¹²⁴. Я не стал противиться им, как (15) они замыслили¹²⁵, но (δέ) я нисколько не страдал¹²⁶. Подвергли меня наказанию (κολάζω) те, которые (были) там¹²⁷, (но) не умер я в действительности, но только мнимо¹²⁸, чтобы (20) я не подвергся через них позору, так как одна (часть) меня — это они¹²⁹. Отделил я от себя позор и не был я малодушным перед лицом того, что со мной через них произошло. (25) Я почти стал рабом страха, претерпел же (δέ) я страдание по (κατά) их мнению и их мысли, чтобы (ἵνα) они никогда не смогли найти ни одного слова, чтобы сказать (30) об этих (событиях). Ведь (γάρ) моя смерть, о которой они думают, что она произошла (на самом деле), <произошла> у них

¹²⁰ «Итого...» (Πῒ ΠН...); вводит ли союз Πῒ, «и», другой персонаж или союз попал сюда по ошибке переписчика (в предыдущих трех строках Πῒ встречается три раза) и, следовательно, речь идет о «Мироправителе, который говорил...», сказать не могу, хотя и склоняюсь ко второй возможности.

¹²¹ Эти «другие» (ῥΕΝΙΚΟΟУΕ), т.е. Адонай и его окружение; см. выше: 52.14–25.

¹²² «Из-за надежды» (ΕΤΒΕ ΟΥῤΕΛΠΙC); едва ли здесь следует рассматривать «надежду» (с неопред. артиклем) как ипостась и писать слово с большой буквы («because of Elpis»: Gibbons 1972: 109; «à cause d'Espérance»: Rainchaud 1982: 39); см. выше: 52.21–22.

¹²³ Это утверждение звучит весьма неожиданно в устах небесного Христа, по своей природе не могущего быть причастным страданиям (см. ниже: 55.15–16), и здесь автор говорит уже, очевидно, от лица принявшего страдания Иисуса, который сравнивает свои крестные муки с пребыванием в «пастях льва». Гиббонс считал эту фразу вторичной вставкой («definitely inserted»), разрушившей структуру предложения (Gibbons 1972: 200).

¹²⁴ Эта темная (не в последнюю очередь из-за неоднозначности понимания обоих предлогов: ΠῒΝΤΕ, который мог передавать διὰ, ἐν, ἐπί, μετά, и ΕΤΒΕ; см. выше: 54.30) и, очевидно, испорченная фраза толковалась весьма вольно: «and the plan which they devised about me to do away with their Error and their senselessness» (Gibbons 1972: 109); «Und ihr Plan mit mir, hinsichtlich dessen sie durchschaut wurden, führt zur Auflösung ihres Irrtums und ihrer Torheit» (Bethge 1975: 102 = Pellegrini, 583, где переводчица верно помещает «führt» в скобки, поскольку глагол отсутствует в оригинале); «Quant au plan qu'ils ont ourdi contre moi en vue de la destruction de leur erreur et de leur déraison...»; «They hatched a plot against me to counter the destruction of their error and foolishness...» (Meyer 2007: 480); заметим, что ни в одном из этих переводов глагол CОΟΥΠ (который, в самом деле, трудно примирить с контекстом) не соответствует своему прямому значению («знать»); в оригинале, возможно, было: ἡ βουλὴ, διὰ ἣν (ἐν ᾧ) ἐγνώσαν (ἐγνώκασιν) περὶ ἐμοῦ. Думаю, что смысл всей фразы, не понятой коптским переводчиком, мог быть следующим: «И замысел их заблуждения и глупости, через который они узнали обо мне и который состоял в том, чтобы (меня) уничтожить...»; сказуемое при подлежащем «замысел» отсутствует (выпало при переписывании?), но им могло быть что-то вроде: «не удался» и т.п. (ср. в этом прим. Пеллегрини); ср. также выше: 52.32–33.

¹²⁵ Зд. небесный Христос говорит о земном Иисусе, который «не противился» задержанию и преданию на муки (как видим это и в евангельских рассказах).

¹²⁶ «Нисколько не страдал», где глагол ИΚΑῤ передает ἀλγέω и т.п. Подробнее о докетизме см. выше: 51.20–21; 52.8–9; 53.24–25 и комм. ad loc.; ср. также слова Господа, обращенные к Иакову: «Я не принял страдания (ΠῒΠΙΧΙ ΠῒΚΑῤ) ни в чем, не было доставлено мне никакого мучения, и этот народ не причинил мне никакого вреда» (IAnokIak 31.18–22).

¹²⁷ Ср. выше: 52.29–30; о том, что только «плоть» Спасителя может быть подвергнута наказанию, ясно говорит автор AnokAdam 77.16–18: «Тогда подвергнут наказанию (κολάζω) плоть (σάρξ) того Человека, на которого сошел Святой Дух».

¹²⁸ «Мнимо» (ῤῒ ΠΕῤΟΥΟΠῤ) является, вне сомнения, переводом δοκῆσει; см. выше: прим. 101.

¹²⁹ Т.е. телесный Иисус, в которого вселился небесный Христос, принадлежит архонтам со всем их несовершенством, т.е. является частью материального мира, поэтому смерть Иисуса, чтобы избежать позора смерти, свойственной только материальным созданиям, была лишь кажущейся; ср. выше: 53.23–27.

вследствие их заблуждения (πλάνη) и слепоты¹³⁰, когда они прибили гвоздями их (35) человека¹³¹ на свою (собственную) смерть. Ибо (γάρ) их мысли (ἔννοια) не увидели [56] меня. Ведь (γάρ) были они глухи и слепы¹³². Творя же (δέ) это, они предают суду себя самих. Что касается меня (+μέν), они увидели (5) меня, подвергли меня наказанию (κολάζω). Другой был их отцом¹³³, (а) тот, который пил горечь и укус¹³⁴, был не я. Они били меня тростниковой палкой¹³⁵. Другой был (10) тот, кто возложил крест (σταυρός) на свое плечо, а именно Симон¹³⁶, на другого они надели терновый венец¹³⁷. Я же веселился в высоте¹³⁸ (15) над всем богатством архонтов

¹³⁰ «Заблуждение» — термин, который охотно использовали христиане различных толков по отношению к своим оппонентам; в коптских текстах оставлено, как правило, без перевода; «отцом заблуждения» этих оппонентов (πωτ πτε τοῦ πλανη) является Архонт (*АнокПепр* 73.26–27); ср.: «пила, которая отделяет нас от заблуждения (πλάνη) ангелов, — это слово Сына Человека» (*Селлм* 41.1–4), и т.п. — нп̄тат̄е̄ωρ̄, «отсутствие способности видеть», отсюда и «слепота»; ср.: нп̄тат̄е̄ωρ̄ и ρ̄ε̄н̄л̄л̄е̄ (τυφλοί), «слепые», как синонимы (*АнокПепр* 83.2–3); «слепота» — качество, которое характеризует Архонта и все его творение; ср., например, «Самаил (= Архонт), т.е. слепой бог» (π̄ноут̄ε̄ β̄л̄л̄е̄: *ПрМир* 103.18); «его мысли были слепыми» (*ИнАрх* 87.4); «и все творение было создано слепым (β̄λ̄н), чтобы не смогли они познать Бога, который выше их всех» (*АнИн* 28.26–29 / *ННС* II.1).

¹³¹ Во фразе ε̄αῡτ̄ ε̄ῑϣ̄τ̄ π̄πε̄γρ̄ωн̄ε̄ ε̄ρο̄υн̄ последнее слово относится к глаголу, а не к последующему сочетанию «на свою смерть»; см. бох. *Кол* 2.14, где про̄ст̄л̄о̄, «прибивать гвоздями», выражено тем же сочетанием: ε̄αῡτ̄ ῑϣ̄τ̄ н̄а̄ϣ̄ ε̄ро̄υн̄, т.е. «он привоздил его», зд. «его» передается дат. падежом н̄а̄ϣ̄; ср. саид. а̄ϣ̄ω̄ϣ̄т̄ п̄но̄ϣ̄, передающее «его» прямым дополнением п̄но̄ϣ̄; учитывая бох. колорит нашей конструкции можно думать, что за π̄πε̄γρ̄ωн̄ε̄ стоит дат. пад. (π̄-предыменной показатель и дат. и вин. падежей). О собственно «гвоздях» (ῥ̄л̄ос) речь в *НЗ* идет только в *Ин* 20.25. Что такое «их человека», т.е. архонтов, подробно объясняется в *АнокПепр* 81.15–21: «Сказал мне (15) Спаситель (σωτήρ): „Тот, которого ты видишь у креста, радостного и смеющегося, есть живой Иисус, а тот, в чьи руки и ноги они вбивают гвозди, это его плотская оболочка (σ̄ар̄κ̄ӣк̄όν), которая всего лишь подмена“»; «живой Иисус» в этом пассаже — это небесный Христос; см. ниже: прим. 136.

¹³² «Глухи и слепы»; то же сочетание ρ̄ε̄н̄л̄л̄е̄ε̄ε̄ >...< а̄γ̄ω ρ̄ε̄н̄ко̄ӯр см.: *АнокПепр* 73.12–14 и 76.21. Ср.: τυφλοί <...> καὶ κ̄ω̄φοί (*Мф* 11.5), что в бох. переводе передано, как и в этих примерах, через н̄ӣε̄л̄л̄ε̄ε̄ <...> н̄ӣко̄ӯр, а в саид. иначе: п̄β̄л̄л̄ε̄ <...> п̄л̄л̄.

¹³³ Т.е. наказывающие Иисуса творят волю не высшего Бога, а Архонта; ср.: «Вы — от отца диавола» (*Ин* 8.44).

¹³⁴ Ср.: «И дали ему пить вино, смешанное с желчью» (*Мф* 27.34).

¹³⁵ Ср.: «И били его по голове тростью» (*Мк* 15.19 и пар.).

¹³⁶ не̄к̄ε̄о̄ӯа̄ п̄ε̄т̄т̄ωн̄ ρ̄а̄ π̄с̄ϣ̄о̄с̄ ρ̄п̄ т̄ε̄ϣ̄н̄а̄ρ̄ε̄ ε̄т̄ε̄ с̄ӣн̄ωн̄ п̄ε̄. Эта мифологема засвидетельствована ересиологами для учения Василида: «не сам (т.е. Христос) пострадал, а некий Симон из Кирены, которого заставили вместо него нести его крест (ср.: *Мк* 15.21; *Мф* 27.32); и именно его, преображенного им так, что его приняли за Иисуса, распяли по незнанию и заблуждению (secundum ignorantiam et errorem crucifixum); сам же Иисус, приняв облик Симона, стоял (рядом) и смеялся над ними (et ipsum autem Iesum Simonis accepisse formam et stantem irrisisse eos). Ибо, поскольку он был бестелесной силой и Умом нерожденного Отца, мог он преображаться, как хотел (quoniam enim virtus incorporealis erat et Nus innati patris, transfiguratum quemadmodum vellet). И после этого он поднялся к тому, кто его послал, смеясь над ними, потому что не могли они его удержать, и был он невидим для всех. А посему те, кто это знает, свободны от архонтов, творцов мира (eliberatos <...> a mundi fabricatoribus principibus). И не следует верить в того, кто был распят, но в того, кто пришел в виде человека, мимо был распят, но в того, кого называли Иисусом и кто был послан Отцом (sed eum qui in hominis forma venerit et putatus sit crucifixus et vocatus sit Iesus et missus a patre) с тем, чтобы через это домостроительство уничтожить дела творцов этого мира (Iren., *Adv. haer.* I.24.4). Подробнее см.: Хосроев 2016: прим. 111 сл.

¹³⁷ не̄к̄ε̄о̄ӯа̄ п̄ε̄н̄т̄а̄γ̄т̄ п̄п̄κ̄л̄он̄ ε̄х̄ω̄ϣ̄ п̄ϣ̄он̄т̄ε̄ (56.12–13); см.: *Мк* 15.17 и *Мф* 27.29, где в бох. переводе стоит то же сочетание т̄ κ̄л̄он̄ для σ̄τ̄ε̄φαν̄ον̄ ἐπῑτί̄θη̄ν̄ι, а в саид. т̄а̄л̄о̄ п̄κ̄л̄он̄ (ср. саид. и бох. *Ин* 19.2); то же бох. сочетание видим и в *АнокПепр* 71.30: π̄т̄ κ̄л̄он̄ — букв. «давание венца».

¹³⁸ «Веселился» (т̄ε̄λ̄н̄а̄ = *ἄγαλλιάω); ср. слова Аллогена, передающего свои чувства при получении откровения свыше: «Я же пребывал в большом веселии, находясь в великом свете...» (Δ̄нок̄ Δ̄ε̄ не̄т̄ε̄λ̄н̄а̄ п̄но̄ї̄ ε̄н̄ат̄ε̄ ε̄ї̄ω̄о̄о̄п̄ ρ̄п̄ о̄ӯно̄б̄ п̄о̄ӯо̄ε̄ӣн̄: *Аллог* 57.32–34); или: «Бессмертный Человек полон всякой непреходящей славы и невыразимой радости; все его царство (т.е. Плерома) веселится

(ἄρχων)¹³⁹ и над семенем (σπορά) их заблуждения (πλάνη) и их тщеславия; и смеялся я над их незнанием. (20) Поработил же (δέ) я все их силы. Ибо (γάρ), когда я спускался, никто не видел меня, ведь менял я свои облики (μορφή), меняясь от (25) одного вида (ἰδέα) к другому (ἰδέα)¹⁴⁰. Поэтому, находясь у их ворот (πύλη), я принимал их образ¹⁴¹. Ведь (γάρ) я прошел через (παράγω) них спокойно и смотрел на эти (30) места (τόπος) и не испытал ни страха, ни позора, ведь (γάρ) не был я подвержен осквернению. И говорил я с ними, смешиваясь с ними через тех, которые принадлежат (35) мне, и попирая то (plur.), что [57] плохо у них, и зависть. И погасил я огонь¹⁴². Все же (δέ) это я делал по своей воле, (5) чтобы то, что я хотел по воле высшего Отца, я смог исполнить. И Сына Величия, который был скрыт в нижней области (μέρος), (10) мы вознесли на высоту¹⁴³, на которой пребываю я со всеми этими зонами (αἰών), которую никто не видел и не (οὔτε) постиг. Это брак (15) (с наде-

(ΤΕΛΗ) в вечном веселии (ῶν ΟΥΤΕΛΗ)» (*БлЕвг* 8.18–23 /*NHC* V.1/); ср. выше: 52.1–3. Область высшего Бога обозначается словом ΠΗΧΙΣ, букв. «высота» (ср. ниже: 57.10), = *ὑψος, ὑψωμα, τὰ ἄνω и т.п.; в других гностических текстах понятие трансцендентного мира может передаваться сочетанием во мн.ч.: ΠΕΤΧΑΣΙ, букв. «те, которые возвышены» (см., например: *ТрехТр* 51.2–3), соответствующему или греч. ὑψιστος (см. *Мф* 21.9: ἐν ὑψίστοις, «в вышних» = ῶν ΠΕΤΧΑΣΙ в саид. переводе; ср.: *Евр.* 1.3), или ὑψώματα в том значении, в каком находим его у Иринея в изложении учения валентиниан о высшем мире: «в невидимых и невыразимых высотах...» (ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατανομήστοις ὑψώμασι...: *Adv. haer.* I.1.1 = *Eriph.*, *Pan.* 31.10.5); ср. также: «Отец вышних» (πῶτ ΠΤ[Ε]ΠΗΧΙΣ: *Зосмр* 4.8). Именно отсюда (ἐξολ ῶν ΠΗΧΙΣ) происходит душа гностика (см. ниже: 57.27–28).

¹³⁹ «Богатство» (ΠΠΤΡΙΝΔΟ) — саркастически вместо подразумеваемого «убожество».

¹⁴⁰ Мифологема, известная гностическим текстам разных толков; так, например, в учении мифологического гностицизма Христос «спустился в этот мир (in hunc mundum) <...> через семь небес (per septem caelos), уподобившись их сынам (adsimilatum filiis eorum); т.е. архонтам, охранявшим каждое из этих небес) и отняв у них силу (eos evacuisse virtutem)» (*Iren.*, *Adv. haer.* I.30.12); или в учении Симона Мага, отождествившего себя с Христом, который при сошествии в этот мир изменил облик и сделался подобным враждебным силам (adsimilatum virtutibus et potestatibus et angelis), чтобы они не признали его подлинной природы и не задержали его при его прохождении через те сферы, которыми они управляли (*Adv. haer.* I.23.3; ср.: *Eriph.*, *Pan.* 21.2.4).

¹⁴¹ «Ворота» перед входом на каждое небо — банальный тоpos в раннехристианской литературе; см., например, *АпокПавл* (*NHC* V.2), где перед восходящим Павлом на каждом небе открываются ворота (перевод см.: Хосроев 1991а); ср. также: *Asc. Is.* 10. «Их образ», т.е. образ владыки каждого неба.

¹⁴² ἔειρω ἐκπῆ πῆτναφτῆ πτοοτοῦ·πῆ πικωῖ·αῡω πικρῶν εἰχнε πноц·εвол. «Зависть» (κωῖ) — неприменное качество, которым автор не раз наделяет своих оппонентов; то же качество и родственные ему пороки присущи и Архонту Иалдабаофу; так, гностики утверждали, что «он породил зло, ревность и зависть» и т.п. (kakian, zelum et phtonon: *Iren.*, *Adv. haer.* I.29.4); подлинные гностические тексты, отталкиваясь от стиха *Исх* 20.5 (ἐγὼ <...> θεὸς ζηλωτής) и по-новому его толкуя, не раз называют его «завистником»: ρεϛκωῖ (= ζηλωτής, зд., разумеется, в отрицательном значении понятия, а не в значении «ревностный»). Это отчетливо видно на примере вопроса-рассуждения анонимного автора об этом боге: «Какой же он, этот бог? Позавидовал (φθονέω) он Адаму (и не захотел), чтобы он ел с древа познания (γνῶσις) <...> не имел же этот бог предведения (πρόγνωσις). <...> А если он оказался злым (βάσκανος) завистником (ρεϛκωῖ=φθονερός), то какой же он бог? <...> Сказал он: „Я — бог-ревнитель (ρεϛκωῖ=ζηλωτής)...“» (*СвИст* 47.14 сл.); в другом трактате читаем о том, что архонт Иалдабаоф «позавидовал» (αϛκωῖ) своему сыну Саваофу (*ПрМир* 106.20 сл.); ср.: *ПослТемп* 136.8 и т.д.; подробнее см.: Unnik. Фраза, тем не менее, остается малопонятной, и с оглядкой на сочетание κωῖтῆ πῆ κρῶн (см. выше: прим. 115) было предложено исправление: вместо κωῖ читать κωῖтῆ, т.е. «огонь» (Gibbons 1972: 216: «trampling <...> with fire»; Bethge 1975: 103, 110, прим. 26: «lösche Feuer <er> und Flamme»).

¹⁴³ «Которую мы вознесли» (ΠΤΑΠΠΤῆ); «мы», возможно, подразумевает «the savior and the heavenly sons of line 11» (так Gibbons 1972: 218); под «Сыном Величия» Христос подразумевает свою небесную ипостась (ср. выше: прим. 67 о «Сыне Света»), которая после пребывания в этом нижнем мире вновь возвратилась в Плерому. Райли не исключает описки переписчика вместо ΠΤΑΠΠΤῆ, «которую я вознес» (Riley, 168, прим. ad loc.).

ванием) брачной одежды (στολή), новый (брак), не ветхий, и не (οὔτε) преидет он. Ибо (γάρ) новый брачный чертог (παστός) (происходит с) небес и совершенный (τέλειος)¹⁴⁴, и именно я сделал это явным. Существуют (20) три пути¹⁴⁵. Неоскверняемое таинство (μυστήριον) в духе (πνεῦμα) этого зона (αἰών), который не преходит, не (οὔτε) причастный делению (μερίκος) и (οὔτε) нельзя (25) рассказать о нем, но (ἀλλά) он неделимый, всеобъемлющий (καθολικόν) и постоянный¹⁴⁶.

Ибо (γάρ) душа (ψυχή), которая (происходит) свыше¹⁴⁷, не будет говорить о заблуждении (πλάνη), которое здесь, и не (οὔτε) (30) перейдет из этих зонов, потому что она будет уведена, когда станет свободной¹⁴⁸ и воспользуется (χράομαι) благородством (-εὐγενής) в мире (κόσμος), стоя [58] перед Отцом без заботы и страха, по-

¹⁴⁴ Образ «(духовного) брака» (πῃσι φελεεῖт; ср. 66.1–2) постоянно встречается в валентинианских текстах разного толка, и уже Гиббонс предположил, что пассаж 57.13–27, а также 65.33 сл. «are from a Valentinian source» (Gibbons 1972: 218). И действительно, сходство налицо. Так, Ириней, рассказывая о ритуальной практике последователей валентинианина Марка, говорит: «Они готовят брачный чертог (νυμφῶνα κατασκευάζουσι) и совершают таинство (μυσταγωγίαν), произнося какие-то слова над посвящаемыми, и говорят, что это — духовный брак (πνευματικὸν γάμον), по подобию супружеств в высшем мире (κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγιῶν)» (*Adv. haer.* I.21.3); в другом месте ересиолог свидетельствует, что прообразом этого брака является брак Спасителя и Ахамоф после того, как она вернется в Плерому, они — «жених и невеста, а брачный чертог — вся Плерома» (*ibid.* I.7.1). Свидетельство Ириния подтверждается анонимным валентинианским автором: говоря о том, что в иерусалимском храме было три помещения для жертвоприношений, а именно: «святое», «святое святого» и «святое святых», куда мог входить только первосвященник, он проводит такую параллель: «Крещение (βάπτισμα) — это помещение (в храме под названием) „святое“; искупление (σωτῆς = ἀπολύτρωσις) — это „святое святого“, а „святое святых“ — это брачный чертог (νυμφῶν)» (*ЕвФил* 69.14 сл.). Ни один из авторов не дает описания этого обряда, и можно думать, что «духовный брак», совершающийся в «брачном чертоге», являлся лишь заключительным актом полного посвящения гностика, которому предшествовало несколько обрядов; ср.: «Господь [совершал] все в тайне: крещение (βάπτισμα), помазание (χρίσμα), евхаристию (εὐχαριστία), искупление (σωτῆς) и брачный чертог (νυμφῶν)» (*ЕвФил* 67.27–30). Именно это «духовное супружество» восстанавливало утраченное первоначальное единство, т.е. давало *духовное* воскресение; одним словом, речь шла об окончательном соединении (συζυγία) прошедшего через все этапы посвящения индивида с Христом (или с Плеромой), которое делало его, уже не причастного плотским вождениям и «облачившегося в совершенный свет» (*ЕвФил* 70.5–6), окончательно свободным. Этот образ был хорошо известен раннехристианским сочинениям и за пределами гностицизма; так, обстоятельное описание природы этого явления дает нам негностический трактат *ТолкДуш* (132.24 сл.), где речь идет о том, что отпавшей от Бога и потерявшей свою первоначальную муже-женскую целостность душе, после ее покаяния, послан жених-Спаситель, который «спустился к ней в брачный чертог (νυμφῶν) и украсил его: ибо этот брак (γάμος) не похож на брак плотский (σαρκικός)», и он «снова связал их друг с другом, и душа соединилась со своим истинным возлюбленным»; говорит о «нетленном браке» (πῃσι φελεεῖт πῑтῆς †αφθαρσία), который доступен лишь «бессмертным душам», и другой невалентинианский гностический трактат (*AnokPemp* 79.5–8). Примеры свидетельствуют о том, что образ «духовного брака» оказался весьма привлекательным для христиан разных толков и вышел за пределы собственно валентинианского учения.

¹⁴⁵ Фраза о «трех путях» (εἶσο πῑφονεῖт πῑноεῖт) повисает в воздухе, и прав, очевидно, Гиббонс, замечая: «The meaning of this insertion is entirely unclear» (Gibbons 1972: 219).

¹⁴⁶ Весь пассаж со слов «неоскверняемое таинство...» возвращает нас к рассказу о «духовном браке».

¹⁴⁷ Букв. «душа с высоты» (2π πῑσις) — это душа гностика, вынужденно пребывающая в теле; возможно, о ней (о них) говорит Христос, предлагая «разузнать о мыслях (ἐννοιαί) нижних областей» (50.5–7); если это так, то автор считал, что «мысли», происходящие из горнего мира (они же «частицы света»; см. выше: 50.14–15), упав в этот мир, стали «душами» гностиков. Ср. ответ ангела Нории (жене Сифа?), в котором он объясняет природу *гностика*: «Ты и твои дети принадлежите изначальному Отцу; их души (ψυχή) вышли сверху из нетленного света; поэтому Власть (ἐξουσία) не смогут к ним подступиться из-за Духа истины, который облетает в них; всякий, познавший этот путь (ὁδός), становится бессмертным (ἀθάνατος) среди смертных людей» (*ИнАрх* 96.19 сл.).

¹⁴⁸ Т.е., получив от Христа подлинное знание, «станет свободной» от заблуждения, посеянного Иалдабаофом и его архонтами; см. ниже: 59.30–31 и 60.23–25 о том, что настоящая свобода может быть только в «совершенной Церкви» гностиков.

стоянно смешанная с умом (νοῦς) силы идеи (ἰδέα)¹⁴⁹. Они будут видеть меня (5) со всех сторон без ненависти, ибо (γάρ), видя меня, они видят себя, будучи смешаны с ними¹⁵⁰. Что до меня, они не устыдили меня, и сами не устыдились¹⁵¹. Что до меня, они не испугались (10) передо мной, пройдут (παράγω) они все ворота (πύλη) без страха¹⁵², и будут они совершенными в третьей славе¹⁵³. Что до меня, то мир (κόσμος) не вынес моего прохода в (15) высоту, которая явлена, мое третье омовение¹⁵⁴ в явленном образе (εἰκόν), когда они побежали от него, т.е. от огня семи властей (ἐξουσία)¹⁵⁵. И (20) солнце зашло для сил архонтов (ἄρχων), тьма взяла их. И стал мир (κόσμος) нищим. А после того, как они заковали его¹⁵⁶ во множество оков, прибили его гвоздями (25) к дереву и укрепили его четырьмя медными гвоздями¹⁵⁷. Завесу (καταπέτασμα) своего храма он разорвал своими руками. Дрожь охватила (30) хаос (χάος) земли, ибо души (ψυχή), пребывавшие внизу в забвении, освободились и восстали; стали они свободно (παρρησία) ходить, оставив [59] зависть незнания и невежества (происходящую) из мертвых могил¹⁵⁸, надев на себя нового человека (5) и узнав того блаженного (μακάριος) и совершенного (принадлежащего) вечному и непостижимому Отцу и безграничному Свету, т.е. мне¹⁵⁹.

¹⁴⁹ ΕΣΜΟΧΘ ΠΟΥΘΕΩΠ ΝΙΝ ΜΠ ΠΙΝΟΥΣ ΠΟΥΔΑΝ ΠΤΕ ΟΥΕΙΔΕΑ — непонятное нагромождение род. падежей оставлено всеми исследователями без комментария; и я могу предложить только буквальный перевод.

¹⁵⁰ С кем «они» смешаны, непонятно; можно только предположить опisku переписчика: ΕΥΝΟΧΘ ΝΠΝΑΥ· вместо ΕΥΝΟΧΘ ΝΠΝΑΪ, т.е. «смешаны со мной»; тогда смысл фразы будет заключаться в том, что гностики «смешаны» с Христом, т.е. своей природой «причастны» ему; отметим и бох. колорит глагола ΝΟΥΧΘ (μίγνυμι), вместо которого в саид. используется, как правило, ΤΩΡ.

¹⁵¹ ΔΝΟΚ ΕΠΠΟΥΤ ΦΠΤΕ ΝΑΪ ΕΠΠΟΥΤ ΦΠΤΕ ΝΑΥ — очевидно, созвучие со словами Иисуса в Мк 8.38 (= Лк 9.26): ΠΕΤΝΑΤ ΦΠΤΕ ΝΑΛ...; вынесенное вперед зд. и в двух следующих пассажах ΔΝΟΚ, «я», призвано усилить высказывание.

¹⁵² Имеется в виду, что душа гностика при конечном восхождении на «небесную родину» (см. выше: прим. 146) также должна пройти через области, которые охраняют архонты (см. выше: прим. 140–141).

¹⁵³ Сочетание «в третьей славе» (ΖΠ ΠΙΝΕΖΩΝΤ ΠΘΟΥ) нельзя объяснить из контекста сочинения; ср. след. прим.

¹⁵⁴ «Третье омовение» (ΠΑΝΕΖΩΝΤ ΠΧΩΚΗ) ΧΩΚΗ означает прежде всего «омовение» и т.п. (λουτρόν); и значение «крещение», принятое почти всеми переводчиками («third baptism»: Gibbons 1972: 115 = Riley, 171; «dritte Taufe»: Bethge 1975: 103 = Pellegrini, 584; «le troisième baptême»: Painchaud 1982: 45), остается для меня сомнительным; ср., однако, «dritte Waschung» (Krause, 125); «third immersion» (Meyer 2007: 481).

¹⁵⁵ ΕΔΥΠΩΤ ΠΣΑΒΟΛ ΠΝΟУ ΠΔ ΠΚΡΩΠ ΠΤΕ †ΣΑΩϞΕ ΠΙΕΖΟΥСΙΑ; опять противоречащее норме употребление частицы ΠΔ, которая вводит не подлежащее, а дополнение. Первый и последний раз называется количество (архонтов-)властей (ср. выше в 51.24: «множество архонтов»; 54.26–27: «множество ангелов и их Архонт»).

¹⁵⁶ «Его» (ΠΝΟΥ) — переход от 1 л. к 3 л.; автор продолжает говорить от лица «небесного Спасителя», но тот при своем «проходе в высоту» (см. выше: 58.14–15) уже оставил тело земного Иисуса и больше не отождествляет себя с ним; поэтому нет никакой необходимости видеть здесь какой-то источник, который автор механически вставил в свой рассказ (Gibbons 1972: 235).

¹⁵⁷ В рукописи ΠΖΜΟТ вместо верного ΠΖΟΝТ, «из меди»; «четыре гвоздя» — мотив, не известный другим источникам; возможно, объяснение самого автора: две руки и две ноги. В НЗ о гвоздях (ΕΙΚΤ = ἥλος) говорится лишь однажды в Ин 20.25, где речь идет о «ранах от гвоздей».

¹⁵⁸ Т.е. из тел; ср., например, учение наасенов о воскресении: «„Мертвые выйдут из могил“ (ср. Мф 27.53), т.е. из земных тел, родившись снова духовными, а не плотскими; это и есть <...> воскресение, случившееся через ворота небес, все те, кто не прошел через них, останутся мертвыми» (...τούτέστιν ἐκ τῶν σμμάτων τῶν χοίκων, ἀναγεννηθέντες πνευματικοί, οὐ σαρκικοί. αὕτη <...> ἐστὶν ἡ ἀνάστασις ἡ διὰ τῆς πύλης γινόμενη τῶν οὐρανῶν, δι' ἧς οἱ μὴ εἰσελθόντες <...> πάντες μένουσι νεκροί: Hippol., Ref. V.8.23–24); подробнее об отождествлении тела с могилой см.: Хосроев 2016.

¹⁵⁹ Пассаж, начиная со слов «ибо души...», описывает воскресение гностика, отталкиваясь при этом от Мф 27.52–53 (ср. пред. прим.): «...и многие тела усопших святых воскресли»; выражение † ρωϞ ΠΠΡΩΝΕ ΠΠΡΡΕ, «надеть на себя нового человека», восходит к Ефес 4.24.

Когда я пришел к (10) тем, которые принадлежат мне¹⁶⁰, и соединил их со мной, не было нужды (χρεία) во многих словах, ибо (γάρ) наша мысль (ἐννοία) была с их мыслью (ἐννοία). Поэтому поняли они то, (15) что я говорил: „Ведь (γάρ) замыслили мы об¹⁶¹ уничтожении архонтов (ἄρχων), и поэтому я выполнил волю отца, которая есть я“.

Когда мы вышли из нашего дома (20) и пришли в мир (κόσμος) в телах (σώμα)¹⁶², нас ненавидели и преследовали¹⁶³ не только (οὐ μόνον) те, которые не знают¹⁶⁴, но (ἄλλά) (25) также и те, которые думают, что они преуспевают (εὐπορέω) в имени Христа (Χριστός)¹⁶⁵, будучи (на самом деле) пустыми в незнании¹⁶⁶. Не знают они себя, т.е. кто они, как животные (30) бессловесные¹⁶⁷. Тех, которые были освобождены мной¹⁶⁸, они преследуют, ненавидя их. Они, когда закроют дверь¹⁶⁹, будут плакать

¹⁶⁰ «Принадлежат мне» (нѣтѣ ποῦεи нѣ), т.е. гностики; то же выражение, вложенное в уста Протенной (т.е. небесного Спасителя), находим и в *Прот* 41.15–16: «те, которые принадлежат мне (нѣтѣ нѣи нѣ), дети света (πῶνρε ἱποφωσεν)»; см. также выше: 50.23–24.

¹⁶¹ Сочетание φωχνε εἴτνε (59.15–16), «размышлять, замысливать или советовать о (чем-то)», характерно скорее для бох., ср.: *Деян* 10.19, где находим σοβνι εἴτνε для διενθυμέομαι περί, в то время как в саид. читаем νοκнѣк ἱноц εἴтνε (Cgm 615b); то же сочетание находим и в бохайризированном *AnokTemp* 76.1.

¹⁶² Т.е. когда души, происходящие свыше (см. выше: 57.27–28), оказались в этом мире.

¹⁶³ ἀγнѣстων ἀγн ἁγнѣт ἱсων (59.22–23; ср.: 59.31–32); жалобы на то, что христиане «ненавидятся и преследуются», это лейтмотив и авторов, принадлежащих к Церкви; см., например, обращение Иустина к императору Адриану с ходатайством за христиан, «несправедливо ненавидимых и поносимых» (ἀδίκως μισουμένων καὶ ἐπηρεαζομένων: *1Apol.* 1.1); или обращенные к язычнику слова другого христианского автора о том, что иудеи воюют (πολεμοῦνται) против христиан, а язычники их преследуют (διώκονται), но ни те ни другие, ненавидя (οἱ μισοῦντες) их, не могут назвать причины этому (*Ep. Diogn.* V.17), и т.п.

¹⁶⁴ οὔ νοнон нн етѣ ἱατсооγн (59.23–24); по нормативной грамматике после ατсооγн должно было стоять нѣ. «Незнающие» — это, конечно, язычники, которые преследовали всех христиан, не вникая в тонкости различий между ними. Впрочем, мы имеем дело с полемическим клише, согласно которому «многие» (толпа) не понимают немногих «избранных» и относятся к ним враждебно; ср., например, слова автора герметического трактата: «Те, кто получил знание (οἱ ἐν γνῶσει ὄντες), не нравятся многим, а многие не нравятся им; о них (т.е. об имеющих знание) думают, что они сумасшедшие, их осмеивают, ненавидят и презирают, их могут даже убить» (...μεμνημένοι δὲ δοκοῦσι, καὶ γέλωτα ὀφλισκάνουσι, μισούμενοί τε καὶ καταφρονούμενοι, καὶ τάχα που καὶ φονεύόμενοι: *Corp. Herm.* IX.4).

¹⁶⁵ Речь идет о церковных христианах.

¹⁶⁶ «Пустые в незнании» (εὐψογείτ 2ῃ ογνῆτατсооγн = *μάταιοι ἐν ἀγνοίᾳ); ср. *1Kor* 15.17: μάταια ἡ πίστις ὑμῶν, что в саид. передано как сψоуεит ἱси тѣтῆпистис; вместо «пустой веры» Павла зд. «пустое незнание»; о слове ψоуеит см. выше: 51.8–9.

¹⁶⁷ Пѣе ἱрѣнтῆнооуе ἱатψαхѣ = ὡς ἄλογα ζῶα или ὡς ἄλογα κτήνη; см. сравнение противников с «бессловесными животными» (ἄλογα ζῶα) в *2Петр* 2.12, что в бох. переводе передано как 2антѣвнѣоуῖ ἱатсαхѣ, в саид. же ατψαхѣ опущено. Похожий образ находим в платонизирующем и в известной степени гностицизирующем трактате *ПУч*, где читаем: «А те, которые являются незнающими, не ищут Бога, не стремятся узнать свое место обитания, которое пребывает в покое (ἀνάπαυσις), но ходят в скотстве (2ῃ ογнῆттῆнн); они хуже язычников (ἔθνος) потому, что не стремятся узнать о Боге» (33.4 сл.); перевод текста и комментарий см.: Хосроев 1991: 147–160, 215–222.

¹⁶⁸ нн ἱтаγῖ ἱрῖзе евоа 2гтоот; глагол ἱрῖзе евоа передает греч. ἐλευθερόω, «освобождать»; знание, которое Христос дал гностикам, означает «свободу». Это представление было расхожим в гностических текстах разных толков; см., например, в валентинианском сочинении: «Тот, кто обрел знание истины, становится свободным, а свободный человек не грешит» (πѣтѣγнῆтац ἱнаγ ἱтгнѣнсис ἱтнѣ оуѣлеуѣерос пѣпелеуѣерос дѣ нацῖ новѣ: *ЕвФил* 77.15–17).

¹⁶⁹ еγнѣнѣотῖтῖ ἱпро (59.33–34); хотя ро имеет значение и «рот», и «дверь», едва ли верны такие переводы (отвлекаясь даже от отсутствия притяжательного местоимения в коптском тексте), как «when their mouth is stopped» (Gibbons, 118, где издатель склоняется к тому, чтобы за глаголом ψωтῖтῖ видеть греч. ἐπιστομίζω, «закрывать рот» и т.п.: *ibid.* 242) или «if they shut their mouth» (Riley, 175); «if these people would only shut their mouth for once» (Meyer 2007, 482). Скорее всего, однако, здесь следует видеть отголосок новозаветной притчи о десяти девах (*Мф* 25.1 сл.), в которой пять мудрых оказались с женихом на брачном пиру, и после того, как «дверь была закрыта», пять неразумных остались снаружи (ἐκκλείσθη ἡ θύρα = αγнѣтан ἱпро: 25.10); см. также: Painchaud 1981: 119, комм. ad loc.

в (35) воздыхании напрасно, потому что [60] они вовсе не познали меня¹⁷⁰. Но (ἀλλά) стали служить они двум господам и (даже) многим¹⁷¹.

Но (ἀλλά) вы одолеете их во всем, и в (5) войне (πόλεμος), и в спорах¹⁷², и (преодолеете) раскол зависти и гнева¹⁷³. Но (ἀλλά) в правоте¹⁷⁴ нашей любви (ἀγάπη) мы пребываем в простоте (-κακία), мы, чистые (ἀκέραιος) (и) (10) добрые (ἀγαθός)¹⁷⁵, обладаем мыслью Отца в невыразимом таинстве (μυστήριον). Ибо (γάρ) это было посмешищем¹⁷⁶; именно я свидетельствовал о том, что это было посмешищем, (15) потому что архонты (ἄρχων) не знают¹⁷⁷, что существует невыразимая связь¹⁷⁸ не подверженной осквернению истины, подобно той, что существует у детей света¹⁷⁹; (20) из нее сделали они подражание (ἀντίμιμον)¹⁸⁰, возвещая некое учение какого-то мертвеца¹⁸¹ и (дру-

¹⁷⁰ Вспомним притчу о «тме внешней, где будет плач...» (Мф 22.13); ср. пророчество Иисуса о будущих гонениях на христиан, когда всякий гонитель «будет думать, что тем самым он служит Богу», произойдет же это потому, что «не познали они ни Отца, ни меня» (οὐκ ἔγνωσαν <...> ἐμέ = Ἰησοῦς οὐκ ἔγνωσαν: Ин 16.2–3). Таким образом, гонителям «истинных христиан», т.е. церковным христианам, автор отказывает в конечном спасении: он уподобляет их бессловесным животным, которые не способны к познанию; ср. 2Петр 2.12, где противники, уподобленные скоту, «богохульствуют против того, чего не знают» (ἀγνοοῦσιν).

¹⁷¹ Ср. слова Иисуса в Мф 6.24 о невозможности «служить двум господам».

¹⁷² ρρι ρπ ουπολεμος нп ρενπλορ; ср. сочетание πόλεμοι καὶ <...> μάχαи в Иак 4.1, что в бох. передано, как и в нашем тексте, через πολεμος и πλάζ.

¹⁷³ πωρε, «раскол», передает греч. (δια)μερισμός, «отделение, разделение», и фраза (*διαμερισμός τοῦ ζήλου καὶ ὀργῆς /или: θυμοῦ/) может быть понята двояко: или речь идет о «расколе, который вызван завистью и гневом» (или: «раскол, который вызывает зависть и гнев», имеется в виду раскол внутри христианской общины; так Bethge 1975: 104: «...in einer Spaltung, die Neid und Wut verursacht haben»), или об «отделении (гностика) от зависти и гнева» (так Krause, 129: «...einer Trennung vom Neid und Zorn»); первое представляется мне более предпочтительным; ср.: «там, где разделение и гнев, Бог не обитает» (οὗ δὲ μερισμός ἐστιν καὶ ὀργή, θεὸς οὐ κατοικεῖ: Ignat., Phil. VIII.1); уже в Гал 5.20 говорится о том, что «зависть и гнев» неразрывно связаны с «расколами» (ζήλος, θυμοί <...> διχοστασίαι).

¹⁷⁴ ρп писоути (= *ἐν εὐθύτητι); слово часто встречается в ВЗ (в сочетании ἐν εὐθύτητι καρδίας, «в правоте /прямоте/ сердца») и передает оттенок понятия ἐν δικαιοσύνῃ, «по справедливости».

¹⁷⁵ پاکерaios παγαθος; ἀκέραιος, т.е. «не причастный никакому смещению» (о неразбавленном вине), получило (особенно в христианских текстах) значение «моральной чистоты», «неиспорченности»; ср. Мф 10.16 и т.п.; то же сочетание (ἀκέραιον и ἀγαθόν) применительно к гностике см. в AnokTemp 74.3–5.

¹⁷⁶ неоусωβε гар пе; неясно как неожиданное γάρ-explicativum, так и то, к чему относится все предложение (лежит ли эта неясность на совести автора, или при переводе выпала какая-то фраза?), но дальнейший рассказ позволяет думать, что «это» относится здесь к Церкви церковных христиан. σωβε = *ἐμπλαγμός как насмешливое определение всего того, что относится к делам и вере церковных христиан, далее не раз появится в тексте.

¹⁷⁷ Автор постоянно смеется над незнанием архонтов и их главы Иалдабаофа: все, за что они берутся, оказывается в конечном счете «фальшивкой»; среди их неудачных творений — и Церковь церковных христиан.

¹⁷⁸ Имеется в виду «связь» истинной Церкви гностиков с высшим Богом, Отцом истины.

¹⁷⁹ πωρε πте поуоен = οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός (ср.: Лк 16.8), τὰ τέκνα τοῦ φωτός (ср.: Ефес 5.8).

¹⁸⁰ Понятием «подражание» (ἀντιμιμον; греч. субстантивированное прилагательное ср. р. ἀντίμιμον) обозначается «несовершенная церковь» церковных христиан, которая является лишь «подражанием» совершенной церкви гностиков (ср. ниже: 63.19); этим же понятием охотно пользуется и автор AnokTemp (71.22; 78.16; 79.10); ср. трактат Постижение (45.1–2 /NHC VI.4/), где архонты посылают в мир «подражание» (или «подражателя»: παντιμιμον), которого, вероятно, следует отождествить с дьяволом; в AnIn несколько раз появляется παντιμιμον πпнеуна (= πпнеуна παντιμιμον), «подражательный дух» (указатель мест см.: Siegert 1982: 214). О понятии ἀντίμιμον в гностических текстах см.: Böhlig 1968.

¹⁸¹ οусωβ πте оуре:μпоут; резко полемическая фраза «учение какого-то мертвеца» (или, если мы имеем дело с genitivus objectivus, «учение о каком-то мертвеце») отсылает читателя к вере церковных христиан в то, что Христос умер на кресте настоящей смертью. Насмешки над этой верой, причем в подобных выражениях, мы находим и в другом гностическом сочинении: «они будут привержены имени мертвеца»

гие) лжи, чтобы подражать¹⁸² свободе и чистоте (-ἀκέραιος) (25) совершенного (τέλειος) Собрания (ἐκκλησία), своим учением привязывая себя самих к страху, рабству, мирским (κοσμικόν) заботам и отвергнутому служению¹⁸³, (30) будучи (при этом) неразумными невеждами¹⁸⁴. Они не принимают благородство (-εὐγενής) истины, ненавидя того, в котором они существуют, и любя (35) того, в котором они не существуют¹⁸⁵. Ибо не (οὐ γάρ) познали они [61] знания (γνῶσις) Величия, что происходит оно свыше и (является) источником (πηγή) истины; и оно не от рабства (5) и зависти, и (не от) страха и любви к мирской (κοσμικόν) материи (ῥλή). Ибо (γάρ)

(...ἐπραν Ἰῆτε οὐρεψμοοῦτ: *АнокПемр* 74.13–14; ср. *ibid.* 78.17–18). В обоих текстах речь идет о полемике гностиков с учением церковных христиан о том, что Иисус принял на кресте настоящую смерть и этой смертью искупил грехи людей; Христос же, согласно учению, изложенному в этих сочинениях, не причастен ни страданию, ни материи; ср. также οὐρῶνις ἐψμοοῦт (*ПослПемр* 136.22). Во всех этих случаях неопределенный артикль οὐ- при слове ρεψмоοῦт, «какой-то мертвец» (следовательно, в греческом оригинале или не было артикля: «во имя мертвеца» = *εἰς τὸ ὄνομα νεκροῦ, или было неопределенное местоимение: *εἰς τὸ ὄνομα νεκροῦ τινος) подчеркивает пренебрежительное отношение авторов к учению о подлинности крестной смерти.

¹⁸² Глагол ἐπνε (зд. «подражать») передает греч. ὁμοίω, μιμέομαι и т.п. (Crum, 80b).

¹⁸³ Букв. «(бogo)служению, которое отброшено» (οὐρῶνις (= λατρεία) ἐψμνх εβoλ); автор, очевидно, этим хотел сказать: богослужение, практикуемое господствующей Церковью, отвергается членами «совершенной Церкви» (см. также: Painchaud 1982: 122, комм. ad loc.); вместе с тем нельзя исключать и игру слов, которую мог иметь в виду переводчик: ποῦх(ε) «бросать» (зд. пнх) и ποῦх «ложный, ненастоящий» (= ψευδής), и в этом случае подразумевалось бы ψευδολατρεία; ср. ποῦх для ψευдо- ниже в 65.1–2: οὐνῖттпрофитнх пноух = ψευδοπροφητεία.

¹⁸⁴ В сочетании εῦсовк пѧтсвх последний член аѧтсвх передает греч. ἀπαίδευτος (ср.: *2Тим* 2.23) и т.п.; квалитатив εῦсовк едва ли может означать здесь «few», т.е. «немногочисленные» (см.: Riley, 177, комм. ad loc., где переводчик отстаивает это значение, ссылаясь на параллельное сочетание ρεпкоуеи не аѧу пѧтсвх в 69.11–12, т.е. «малые и неразумные», и перевода ρεпкоуеи также как «few»: *ibid.* 197; ср.: «being small»: Gibbons, 120; «petits»: Painchaud 1982: 51, 71; «gering»: Krause, 131; Pellegrini, 586, 589). Исходя из такого перевода, Райли считает, что «the orthodox must not be much more numerous» (чем гностические христиане) (*ibid.*), однако это предположение противоречит действительному положению дел внутри христианства того времени: ведь церковные христиане составляли тогда уже бесспорное большинство, и едва ли автор решился бы на такое заведомо ложное утверждение (ср. его слова в 59.22 сл.). Думаю, что и совк, и коуі не имеют отношения к количеству, а означают: «неразумные, глупые дети», понятие, для которого в новозаветных текстах находим или νήπιος, или βρέφος (см., например, *2Тим* 3.15 совк для βρέφος и *Гал* 4.1, *Евр* 5.13: коуі для νήπιος; ср. предостережение *1Кор* 14.20: «не будьте дети умом», где παιδία оригинала передано через коуі), и в целом фраза имеет тот же смысл, что высказывание об оппонентах в *АнокПемр* 81.30 сл.: «Слепые <...> они не понимают того, что говорят»; в этом же направлении и перевод «unmündig» (Bethge 1975: 105).

¹⁸⁵ Синтаксически фраза, построенная на параллелизме, достаточно прозрачна: от εῦнoстe и εῦнe, «ненавидя» и «любя», зависят как прямые дополнения два придаточных определительных (Ἰпeтoуфoоп пноц), но в пeтoуфoоп пноц подхватывающее местоимение пноц вызывает трудности как грамматически невозможное, поскольку квалитатив (фoоп) не может иметь прямого дополнения; переводчики, не комментируя грамматику, пытались устранить трудность текста (букв.: «ненавидя того /или: то/, который они существуют его /вин. п./»), вводя различные предлоги: «for they hate the one in whom they are, and love the one in whom they are not» (Gibbons, 120 = Gibbons–Bullard, 367); ср.: «und daher den hassen, in dem sie sind...» (Bethge 1975: 105 = Pellegrini, 586) — очевидно, предполагая Ἰпнтѧ вместо пноц; «hating the one for whom they exist...» (Riley, 177); «they hate the one to whom they belong» (Meyer 2007: 482); попытку обойтись в переводе без предлога см.: «da sie das hassen, was sie sind...» (Krause, 131); «détestant ce qu'ils sont...» (Painchaud 1982: 51) — в обоих последних переводах имеется в виду «то, которое», а не «тот, который». Условно принимаю перевод с предлогом «в», считая, что первоначальный смысл греческой фразы заключался в следующем: «подлинное существование» возможно только тогда, когда обладаешь знанием о существовании высшего Бога («Отца истины»), а оппоненты автора, «не принимая истины», «ненавидят» даже идею о его существовании, «любя» этот несовершенный мир и его творца Иалдабаофа, в котором существование может быть только «призрачным».

тем, что им не принадлежит, и тем, что им принадлежит, пользуются (χράομαι) они (10) без страха и свободно. Не воздевают (ἐπιθυμέω) они¹⁸⁶, потому что есть у них власть (ἐξουσία) и некий закон (νόμος) от самих себя относительно того, что они пожелают¹⁸⁷. Те (15) же (δέ), у которых (этого) нет, являются бедными, т.е. те, у которых (ничего) нет, и они желают этого. И они вводят в заблуждение тех, которые из-за них оказываются подобными тем, у кого есть (20) истина их свободы, с тем чтобы поставить нас под ярмо и необходимость (ἀνάγκη) заботы и страха. Этот пребывает в рабстве.

Тот (25) же (δέ), которого уведат необходимостью (ἀνάγκη), через насилие (βία) и угрозу (ἀπειλή), сберегаем (своим) Богом. Благородный (εὐγενής) же (δέ) во всем, принадлежащий Отцовству¹⁸⁸, (30) не сберегаем, сам сберегая при этом то, что у него есть, без слова и принуждения (ἀνάγκη), потому что он един со своей волей, принадлежащей только мысли (ἐννοία) Отцовства, (35), чтобы она (т.е. воля) стала совершенной (τέλειος) и невыразимой (ἄρρητον) через [62] живую воду, чтобы пребывать друг с другом в мудрости, не только (οὐ μόνον) в слове, которое слушают¹⁸⁹, но (ἀλλά) в деле (5) и совершенном слове. Ибо (γάρ) совершенные (τέλειος) достойны быть устроены таким образом и соединены со мной, чтобы они не были причастны никакой вражде¹⁹⁰. В (10) доброй дружбе делаю я все в благе (ἀγαθός), ибо оно связано с истиной, чтобы у них не было никакого противника (ἀντικείμενος).

Всякий же (δέ) (15) разделяющий¹⁹¹ — и он не будет здраво судить их всех, потому что он разделяет и не является другом, — является врагом их всех. А (δέ) тот, который пребывает (20) в согласии, дружбе и братской любви по природе (φύσις), а не

¹⁸⁶ μαγῆρεπιθυῖν, т.е. церковные христиане не стремятся более к познанию Бога; им, по мысли автора, уже нечего больше желать, потому что у них есть все; перевод: «sie begehren nicht, Macht zu haben» (Bethge 1975: 105) — едва ли имеет под собой грамматическое основание; см. след. прим. Утверждение, что в этой фразе следует видеть намек на одну из ВЗ заповедей: «Не возжелай...» (οὐκ ἐπιθυμήσεις...: Исх 20.17) — представляется весьма надуманным (Meier 2007: 482, прим. 43).

¹⁸⁷ Речь, конечно, идет о «законе», который установили для себя церковные христиане и который предполагает иерархическую структуру Церкви. Наш автор прямо не говорит об этом, но во многих отношениях родственный трактат *АпокПетр* недвусмысленно свидетельствует: «Но будут и другие (т.е. церковные христиане) из тех, которые не принадлежат к нашему числу (т.е. к гностикам): они называют себя епископами (ἐπίσκοπος), а также (ἐπί) дьяконами (διάκονος), как если бы (ὥς) они получили свою власть (ἐξουσία) от Бога» (79.22–27); эта церковная иерархия как институт неприемлема для автора *АпокПетр*, и словами нн εἰς αὐολ πῖτε тєннпє, «те, которые не принадлежат к нашему числу», он подчеркивает, что истинные христиане, составляющие духовное братство, не имеют никакого отношения к Церкви; внешняя власть не может быть получена от Бога; от него исходит лишь внутренний дар быть «истинными христианами»; эти последние происходят от верховного Бога, прочие же — от Демииурга; ср. *АпокПетр* 75.11 сл. о том, что не каждая душа происходит из бессмертия или истины и что души «этих веков», под которыми автор имеет в виду своих оппонентов, обречены на смерть.

¹⁸⁸ πєυγενнє лє тнрῑ πтє тнптєиωт; еще одно обозначение подлинного гностика (ср. выше: 49.18–20; 50.23–24 и ниже: 70.8–9). тнрῑ, «весь», грамматически относится к πтєυγєннє, букв. «весь благородный», но это не дает хорошего смысла; Гиббонс предположил, что за этим стояло греч. πᾶς ὁ εὐγενής, «every noble-one...» (Gibbons, 251).

¹⁸⁹ зп̄ пцххє ппсцтп̄, букв. «в слове слушания»; ср. оставленный без комментария неверный перевод: «dans l'audition de la Parole» (Painchaud 1982: 55).

¹⁹⁰ Глагол χι εὐολ зп̄ (= μετέχω с род. пад.), «участвую в чем-то, причастный чему-то»; ср. *IKop* 9.12, где в саид. μετέχω оставлен без перевода, а в бох. находим χι εὐολ зєн; также бох. *IKop* 10.21.

¹⁹¹ Букв. «тот же всякий, который разделяет» (гп̄ лє тнрῑ єтє цццгтццє); эта бохайризированная синтаксическая конструкция передает греч. причастный оборот настоящего времени: ὁ πᾶς δὲ μερίζων; ср. ниже μέρος (62.24) и скорее бох. тнрῑ вместо саид. нп̄н.

по установлению¹⁹², полностью, а не частично (μέρος)¹⁹³, он и есть истинная (25) воля Отца. Он универсален (καθολικόν) и является совершенной любовью (ἀγάπη).

Ведь (γάρ) Адам был посмешищем¹⁹⁴: его создал как фальшивку¹⁹⁵ некоего образца (τύπος) человека¹⁹⁶ (30) Седьмой¹⁹⁷, как если бы (ὥς) он стал сильнее меня и моих

¹⁹² Противопоставление «по природе» и «по установлению» (φύσει и θέσει, в нашем тексте: οὐ φύσιν и οὐκ ἔστιν ἐξ ἑαυτοῦ), идущее от греческой философской традиции, засвидетельствовано и для гностиков и гностицизирующих различных толков; так, Карпократ учил, что люди «спасутся через любовь и веру (διὰ πίστεως γὰρ καὶ ἀγάπης σωθήσονται), а все остальное безразлично и зависит от мнения людей, что считать добром, а что злом, на самом же деле *по природе* никакого зла нет» (...οὐδενὸς φύσει κακοῦ ὑπάρχοντος; Iren. Adv. haer. I.25.5 = Theod., Haer. fab. I.5 /352C/; ср. у симониан: «ведь дурное не по природе, а по установлению» (οὐ γὰρ ἐστὶ <τι> φύσει κακὸν ἀλλὰ θέσει), «и установления эти сделали ангелы, сотворившие мир, чтобы через них поработить людей» (Adv. haer. I.23.3 = Hippol., Ref. VI.19.7–8).

¹⁹³ οὐ γὰρ οὐκ ἔστιν ἀλλὰ οὐ μερικῶς; ср. это сочетание в обратном порядке: Did., in Job. (PG 39.112); см. также утверждение валентинианина Гераклеона о том, что есть два вида исповедания (ὁμολογία) — одно «верой и поведением, другое на словах» (τὴν μὲν ἐν πίστει καὶ πολιτείᾳ, τὴν δὲ ἐν φωνῇ), второе не полное (οὐ καθολικὴ), а лишь частичное (μερικὴ); настоящее же исповедание — это исповедание «делами и поступками, которые соответствуют вере в (Господа)» (ἡ ἐν ἔργοις καὶ πράξεσι καταλλήλως τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως; Clem., Strom. IV.71.2–4). Наш автор постоянно подчеркивает (полемизируя при этом и с ВЗ): «мы же без изъяна (ἀτκαδία = ἀκακία) <...> потому что мы не грешили» (ibid. 62.32–34; 63.2–4, 10–11, 24–26; 64.28–29); чуть ранее он замечает: «Но в прямоте нашей любви (ἀγάπῃ) мы без изъяна, мы чистые (ἀκέραιος), добрые (ἀγαθός), мы обладаем мыслью Отца в невыразимом таинстве (μυστήριον)» (60.7–12; см. ἀκέραιον и ἀγαθόν в АпокПепр 74.3–5). Ср. также, хотя и разрушенный, но позволяющий понять общий смысл текст, в котором противопоставляются «те, кто не из этого рода (γένους)» (Зосмр 24.22–23), т.е. не гностики, и «тот, кто не совершил никакого греха, потому что знания (γνώσις) было у него достаточно...» (ibid. 25.5–7), т.е. гностик.

¹⁹⁴ ἡγεσώμεν γὰρ περὶ ἑαυτῶν (62.27); о сὼμεν см. выше: 60.13. Далее идет вереница пассажиров, в которых подвергаются насмешке все главные действующие лица Ветхого Завета (62.34; 63.4, 11, 17–18, 26; 64.17–18), и завершается она обличением самого ветхозаветного Бога (64.39).

¹⁹⁵ ΠΤΑΥΤΑΝΟΙ ΠΑΡΑΠΩΛΩ, букв. «был создан фальшивкой». Исходя из контекста, Бетге верно понял смысл παραπωλῶ и перевел: «...Adam, der in Fälschung als Abbild eines Menschen geschaffen wurde durch den Siebenten» (Bethge 1975: 105 = Pellegrini, 586). Ср.: Adam «a été modelé comme contrefaçon du modèle de l'Homme» (Painchaud 1982: 55), а также два английских перевода: «...since he was made a counterfeit type of man by the Hebdomad» (Gibbons, 124 = Gibbons–Bullard, 368); «Adam <...> was created by the ruler of the seventh realm in a phony way, in the shape of a human» (Meyer 2007: 483). В других переводах были предложены такие варианты: «...Adam, der entsprechend (παρά) der Eigenart einer menschlichen Gestalt (τύπος) vom Siebenten geschaffen worden ist» (Krause, 135); «he was created from (παρά) the image of a pattern (τύπος) of a man by the Hebdomad» (Riley, 181). Подробно о слове παραπωλῶ см.: Khosroyev 2009. См. также ниже: 62.38; 63.21; 69.9–10.

¹⁹⁶ ΠΝΟΥΤΥΠΟΣ ΠΤΕ ΟΥΡΩΝΕ (62.29); этот «некий образец человека» противопоставляется «Человеку Величия» (πρωῖν ΠΤΕ ΤΗΠΤΗΝΟС: 53.4–5), т.е. совершенному Богу, о существовании которого ущербные архонты не знали; поэтому их творение, Адам, оказалось несовершенным. Нужно заметить, что речь идет здесь о «некоем человеке» (ΟΥΡΩΝΕ), следовательно, это понятие вряд ли следует переводить как «du modèle de l'Homme» (Painchaud 1982: 55; ср. исправленное: «d'une forme d'homme»: id., 2007: 1131); ср.: «type of Man» (Gibbons, 124). Возможно, здесь следует видеть скрытую полемику против Римл 5.14, где Адам представлен как τύπος τοῦ μέλλοντος, т.е. «образ будущего» (Адам = Христос).

¹⁹⁷ Букв. «был создан <...> через седьмого», т.е. седьмого и главного архонта, однако очевидно, что за этим понятием скрывается не один только Иалдабаоф, но и все «архонты из окружения Иалдабаофа» (ἡ ἀρχὴν ἡ πῶτε ἡ ἑαυτῶν: 68.28–29), общим числом семь (см. выше в 58.18–19: «семь сил»: ἑπταπύκνους ἡ ἐξουσία), но едва ли верно переводить это порядковое числительное существительным Hebdomad (Gibbons, 124; Painchaud 1982: 55; Riley, 181), как если бы в тексте стояло πάντας αὐτῶν ἑβδομάς (о словообразовании такого рода см.: Еланская 2010: § 260). Вспомним, что, согласно учению валентиниан, «став отцом и богом всего того, что находилось вне Плеромы, творцом всего душевного и духовного <...> Демиург создал семь небес, поверх которых находился он сам, — поэтому и называют его Седьмерица...» (...καὶ διὰ τοῦτο ἑβδομάδα καλοῦσιν αὐτόν: Iren., Adv. haer. I.5.2); ср.: «И он (т.е. Иалдабаоф) поместил семь царей, каждый соответствующий своей тверди неба» (AnIn 11.4–5 /NHC II.1/).

братьев¹⁹⁸. Мы пребываем в простоте (-κακία) в противоположность ему, потому что мы не согрешили¹⁹⁹.

Посмешищем же (δέ) был и Авраам (35) вместе с Исааком и Иаковом, которые были Седьмым названы „отцы-фальшивки“²⁰⁰, как если бы (ὥς) [63] он стал сильнее меня и моих братьев. Мы пребываем в простоте (-κακία) в противоположность ему, потому что мы не согрешили.

Посмешищем был Давид, (5) потому что его сын был назван „Сыном Человека“²⁰¹, который находился под воздействием (ἐνεργέω) Седьмого²⁰², как если бы (ὥς) он стал сильнее меня и моих товарищей по роду²⁰³. Мы (10) же (δέ) пребываем в простоте (-κακία) в противоположность ему, мы не согрешили.

Посмешищем был Соломон, думавший, что он является христом²⁰⁴; стал он высокомерным через Седьмого²⁰⁵, как если бы (ὥς) он стал (15) сильнее меня и моих братьев. Мы же (δέ) пребываем в простоте (-κακία) в противоположность ему, я не согрешил.

Посмешищем были двенадцать пророков (προφήτης), которые вышли как подражание (ἀντίμωρον) (20) истинным пророкам: через Седьмого оказались они фальшивкой²⁰⁶, как если бы (ὥς) он стал сильнее меня и моих братьев. Мы же (δέ) пребываем (25) в простоте (-κακία) в противоположность ему, потому что мы не согрешили.

Посмешищем был Моисей, „верный (πιστός) служитель“²⁰⁷, которого назвали „другом“²⁰⁸, это свидетельство о нем было принесено (30) нечестиво, потому что никогда он не знал меня; ни (οὐτε) он, ни (οὐτε) те, которые (были) до него, от Адама до Моисея с Иоанном Крестителем (βαπτιστής), никто (35) из них не узнал ни меня, ни (οὐτε) [64] моих братьев²⁰⁹. Ибо (γάρ) учение было (дано) через ангелов

¹⁹⁸ Эта фраза будет затем не раз повторяться: 62.38; 63.8–9 (в несколько ином виде; см. ниже: ad loc.); 63.14–15; 63.22–23; 64.26–27.

¹⁹⁹ «В противоположность» (ὑπάρσις), букв. «в сравнении», = πρὸς; по поводу ἀκακία см. выше: 49.35 сл. Эта фраза повторяется и ниже: 63.2–3, 10–11, 24–26; 64.16–17.

²⁰⁰ εἰς τὴν ῥαὶν ἐροῦσιν ἐν ὧν τῇ πινεῖς σαῶν πῶς πῆσιν παρὰ πωλῶν; о «Седьмом» см. выше: прим. 197; о παρὰ πωλῶν — прим. 195. Аномальное употребление частицы πῶς, вводящей зд. дополнение (см. выше: прим. 22), вызывает затруднения, и Бетге предложил исправить ее на хе (Bethge 1975: 110, Anm. 47); ср., однако, Quescke, 451 о «необычном употреблении» этой частицы в 2СлСиф.

²⁰¹ Автор убежден в том, что «Сын Человека» (Христос) может иметь только небесное происхождение (см. ниже: прим. 233), и полемизирует с верой церковных христиан, согласно которой земной «сын Давида», т.е. из рода Давида (обычное обозначение Иисуса в новозаветных сочинениях: Мф 9.27 и т.д.), он же «Сын Человеческий» (Мф 8.20 et passim), и был Спасителем. Впрочем, говоря о «сыне», автор мог иметь в виду в прямом смысле родного сына Давида — Соломона; см. ниже: 63.11–12.

²⁰² ἐν ἐνεργείᾳ ἐροῦσιν ἐν ὧν τῇ πινεῖς σαῶν; из-за двусмысленности грамматической конструкции не ясно, относится ли сочетание «который находился...» к Сыну Человека или к Давиду.

²⁰³ παρὰ πωλῶν πῆσιν; Спаситель имеет в виду своих «товарищей» по Плероме; см. выше πωλῶν πῆσιν в прим. 38.

²⁰⁴ νεοῦσιν πῆσιν ἐν ὧν τῇ πινεῖς σαῶν; вероятно, автор имел в виду то, что Соломон «был помазан перед Господом в цари» (ἐχρίσαν αὐτὸν τῷ κυρίῳ εἰς βασιλείαν: 1Пар 29.22) и считал себя «помазанныком», т.е. «христом» (ср. молитву Соломона, где он называет себя «помазанныком»: 2Пар 6.42); отсюда и неопред. арт. οὗτος.

²⁰⁵ ἐν ὧν τῇ πινεῖς σαῶν (63.13–14).

²⁰⁶ Об ἀντίμωρον см. выше: прим. 180; о παρὰ πωλῶν — прим. 195; о «Седьмом» — прим. 197.

²⁰⁷ οὗτος ὁ πιστός; ср. Евр 3.5 о Моисее как о «верном служителе» (πιστός <...> ὡς θεράπων), что в саид. переводе имеет вид οὗτος ὁ πιστός <...> ὡς θεράπων.

²⁰⁸ «Друг» (πῶς; в библейских текстах «друг Бога» (φίλος θεοῦ) — это обычное обозначение не Моисея, а Авраама: 2Пар 20.7; Исаия 41.8; Иак 2.23 и т.д.

²⁰⁹ Автор отвергает учение церковных христиан о том, что явление Иисуса Христа было предсказано уже ветхозаветными пророками.

(ἄγγελος)²¹⁰ соблюдать (правила) еды и горькое рабство, причем (5) они вовсе не познали истину и не (οὐτε) познают ее, ибо (γάρ) существует великий обман над их душой (ψυχή), и не могут они вовеки найти ум (νοῦς) (10) свободы, чтобы узнать его до того, как они узнают Сына Человека²¹¹. Что же (δέ) касается моего Отца, то я есть тот, которого мир (κόσμος) не узнал, и поэтому (15) он восстал на меня и моих братьев. Мы же (δέ) пребываем в простоте (-κακία) в противоположность ему, мы не согрешили.

Посмешищем ведь (γάρ) был Архонт (ἄρχων), потому что он сказал: „Я есмь Бог, и (20) нет того, кто бы был более велик, чем я. Я один есмь Отец, Господь, и нет другого, кроме меня. Я Бог-ревнитель²¹², переносящий грехи отцов (25) на детей до третьего и четвертого поколения (γενεά)“, как если бы (ὥς) он стал сильнее меня и моих братьев. Мы же (δέ) пребываем в простоте (-κακία) в противоположность ему, мы не согрешили. (30) Хотя таким образом мы стали господами над его учением, он (все равно) пребывает в тщеславии и не согласен с нашим Отцом. И таким образом нашей дружбой (35) мы одолели его учение, (того,) который надменный в тщеславии²¹³ и не согласный с нашим Отцом, ибо (γάρ) был он посмешищем со (своим) [65] судом (κρίσις) и ложным пророчеством (-проφήτης).

О невидящие! Вы не видите своей слепоты, потому что тот, которого (5) не узнавали²¹⁴, (οὐτε) никогда не был узнан и (οὐτε) ничего не было понято о нем. Не слышали они сильного слуха. Из-за этого они замыслили (μελετώ) (10) о суде заблуждения и подняли они свои оскверненные, убийственные руки на него, как если бы они били воздух (ἄήρ). И неразумные и слепые (15) суть неразумные всегда, оставаясь всегда рабами закона (νόμος) и мирского (κοσμικόν) страха.

²¹⁰ Переосмысление представления о том, что при установлении Закона посредниками между Богом и Моисеем были святые ангелы (Деян 7.38; Гал 3.19; Евр 2.2): по убеждению гностиков, Закон — это порождение злых ангелов (архонтов), и автор другого гностического трактата так говорит об этом: «Фарисеи же и книжники — они принадлежат архонтам (ἄρχων), которые имеют власть (ἐξουσία) над ними. Ибо никто, кто находится под Законом (νόμος), не сможет взглянуть на истину, ибо не могут они служить двум господам; ведь очевидна скверна закона (νόμος), отсутствие же скверны принадлежит свету» (Celsm 29.18 сл.); господство этого Закона упраздняет чуждый всякой скверне Сын Человеческий, который приходит из нетленности (30.18–20); ср. свидетельство Иринея о том, что, согласно учению анонимных гностиков, Иалдабаоф «дал иудеям закон» (dedisse eis legem), «выбрал семь богов» (elegisse septem deos) и распределил между ними ветхозаветных пророков: самому Иалдабаофу принадлежит Моисей, Иисус Навин, Аммос и Аввакум, Иао (дат. пад.) — Самуил и Натан и т.д. (Iren., Adv. haer. I.30.10–11); ср. утверждение *офитов*, что Иалдабаоф — это ὁ θεὸς τῶν Ἰουδαίων (Epirh., Pan. 37.3.6). Цельс, по словам Оригена, говорил в своей книге о том, что офиты «называли Бога иудеев, который является творцом этого мира и богом Моисея, богом, достойным проклятия» (λέγουτες θεὸν κατηγορούμενον τὸν Ἰουδαίων, τὸν <...> τοῦδε τοῦ κόσμου δημιουργὸν καὶ Μωϋσέως: Cels. VI.27).

²¹¹ πῶνρε Πῖρωνε; о «Сыне Человека» см. выше: прим. 202 и ниже: прим. 233.

²¹² ἀнок οὐνοῦτε Πρεϋκω; неопред. артикль οὐ потому, что в греч. артикля не было: θεὸς ζηλωτής (Исх 20.5; 34.14; Втор 5.9).

²¹³ ἐϋχοσε Πῖντ Πῖρᾱ ἡ οὐχοοῦ ἐϋφωγεῖт; о «тщеславии» Архонта ср. выше: прим. 69; о его «надменности» (или «наглости») не раз говорится и в других текстах: «по причине надменности (ἐτῶε τῆντῆς ἁσιῆντ) Первородитель и его ангелы утверждают, что они — Боги» (ПремИХ 125.15–19 /BG 3/); этот эпитет, передающий греч. αὐθάδης, обязан его незнанию; так, Пруник порождает первого Архонта, в котором было «незнание и надменность» (in quo erat ignorantia et audacia: Iren. I.29.4 = ἐν ᾧ ἦν ἄγνοια καὶ αὐθάδεια: Theod., Haer. fab. 13 /364B/); ср.: «надменный Архонт» (παυ-θαλнс [Πᾱρ]χων: InApx 90.29); в ПослПетр 135.15–16 и 136.5 (NHC VIII.2) он выступает просто как παυ-θαλнс, «Надменный»; ср. коптский эквивалент ἁσιῆнτ в другой версии ПослПетр 3.26 (CodTch 1).

²¹⁴ хе пн ете неϋсооун Пноϋ ан; союз хе может передавать греч. ὅτι или ἵνα и быть или дополнителем («вы не видите, что...»), или причинным («вы не видите, потому что...»), или целевым («вы не видите, чтобы...»).

Я Христос, Сын Человека²¹⁵, один (20) из вас, пребываю в вас. Меня презирают из-за вас, чтобы вы сами смогли забыть то, что подвержено изменению. Не становитесь женщиной²¹⁶, (25) чтобы не породить вам зло (κακία) и (ему) сопутствующие пороки²¹⁷: зависть, раскол, гнев и негодование (θῦμος), страх и двоедушие с (30) бесплодным вожделением (ἐπιθυμία)²¹⁸, которое (в действительности) не существует. Я же (δέ) являюсь для вас невыразимым таинством (μυστήριον). Еще (ἔτι) до основания (καταβολή) мира (κόσμος)²¹⁹ (35) вся полнота Собрания (ἐκκλησία)²²⁰, сойдясь в местах (τόπος) Огдоады (ὀγδοάς)²²¹ [66] (и) посоветовавшись, заключила духовный (πνευματικόν) брак, который является единением²²². И таким образом (брак) совершился в невыразимых местах (τόπος) (5) через живое слово, совершая неоскверненный брак через посредство (μεσότης) Иисуса, который готовит их всех²²³ и пра-

²¹⁵ ἄνθρωπος οὐρανός πᾶντες ἵτε πᾶντες (65.18–19); οὐρανός (65.18) — неопред. арт., очевидно, потому, что в греч. оригинале слово было без артикля; о «Сыне Человека» см. ниже: прим. 233.

²¹⁶ В раннем христианстве разных толков тело и его пороки ассоциируются с «женским началом»; так, в негностическом *ЕвФом* (51.18 сл.: log. 114) на слова апостола Петра о том, что «женщины не достойны жизни» (ἡσυχίαν ἡμεῖς ἀνὴρ ἡμεῖς), Иисус отвечает, имея в виду Марию Магдалину: «Вот, сам я буду направлять ее, чтобы сделать мужчиной, чтобы она стала живым духом (πνεῦμα), подобным вам, мужчинам: ибо всякая женщина, если станет мужчиной, войдет в царствие небесное»; ср. также слова Иисуса в «Евангелии от египтян»: «Я пришел уничтожить дела женщины» (ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θελείας) с пояснением Климента, что в этом контексте «женщина» означает «вожделение» (ἐπιθυμία: *Strom.* III.63.1). В гностическом трактате *Зоостр* 131.2–8 читаем: «Бегите от безумия и оков женского начала (ἡσυχίαν, букв. «женскость») и изберите для себя спасение мужского начала», а в другом месте автор призывает к отделению «от женскости (ἡσυχίαν) вожделений (ἐπιθυμία), которая обитает во тьме...» (ibid. 1.10–14) и т.п. Подробнее см.: Хосроев 2016.

²¹⁷ Букв. «зло и братьев» (ἡσυχία καὶ ἡσυχίαν); перевод «their evils» (Riley 1996: 188) неверен: здесь удвоенное и (обычное для нашего текста) является формантом прямого дополнения с последующим неопределенным артиклем οὐ, а не притяжательным артиклем (B, A') ηοῦ-.

²¹⁸ Список этих и им подобных пороков см.: *Римл* 1.29; *Ефес* 4.31; *Кол* 3.8.

²¹⁹ ἡ δὲ ἡμεῖς καταβολὴν τῆς κόσμου (65.33–34) = *πρὸ καταβολῆς κόσμου (*Ин* 17.25); эта греческая фраза, не имеющая артиклей, получила в коптском опред. артикли; то же сочетание см. ниже: 69.28–29.

²²⁰ πᾶσα τῆς τῆς ἐκκλησίας передает πᾶν τὸ πλῆθος τῆς ἐκκλησίας, подчеркивая, что собрались все без исключения; ср. то же сочетание применительно к «ангелам и их архонту» в 54.26–27.

²²¹ ἐξῆλθον τῆς ὀγδοῦς; смысл фразы зависит от понимания предлога ἐξ, который может иметь значение как «над» (ὑπέρ, ὑπεράνω, ἐπάνω), так и «в» (εἰς, «при» (ἐπί) и т.п., одним словом, речь идет или о сочетании «над местами Огдоады», или «в местах Огдоады». К первому склоняются почти все переводчики: «*oberhalb der Orte der Ogdoas*» (Bethge 1975: 107); «*au-dessus des lieux de l'Ogdoade*» (Painchaud 1982: 63); «*upon the places of the Ogdoad*» (Riley 1996: 189). Между тем упоминание Огдоады только в этом месте не позволяет восстановить с точностью небесную топографию автора и считать, что было еще что-то *выше* Огдоады (ср. нейтральное: «...zu den Orten der Achtheit»: Krause 1973: 141); о «небесном Собрании», находящемся «на восьмом небе», см. *БлЕвг* 14.17 сл. (*NHC* V.1): «...Собрание (ἐκκλησία), которое выше небес <...> Собрание Огдоады (ἐκκλησία τῆς ὀγδοῦς)»; ср. *ПрМир* 105.20 сл.: «Собрание на восьмом небе» (τῆς ἐκκλησίας ἐν τῇ ὀγδοῦς), по образцу которого несовершенный Саваоф создает свое собрание бесчисленных ангелов. Напомним, что, согласно общепринятому в то время представлению, вокруг окруженной воздухом Земли, имеющей форму шара и висящей в пространстве в центре мироздания, вращаются сферы планет (Луна, Солнце и пять тогда известных планет, порядок расположения которых мог отличаться); выше этих семи сфер находилась сфера неподвижных звезд, т.е. восьмое небо, или Огдоада (см., например: Clem., *Strom.* IV.159.2: ἡ ἀπλανὴς χώρα и ὀγδοάς; подробнее: Nilsson, 1950, 674 сл.). По свидетельству Епифания, *гностики* помещали «Барбело и Отца всего, он же и Господь, и Самоотец» (τὴν Βαρβηλὼ καλομένην καὶ τὸν Πατέρα τὸν ὅλων καὶ κύριον τὸν αὐτὸν αὐτοπάτορα) на восьмое небо (*Pan.* 26.10.3–4), называя Барбело «Матерью всех живущих» (ἡ μήτηρ τῶν ζώντων ἡ Βαρβηλὼ: ibid. 26.10.10).

²²² О «духовном браке» см. выше: прим. 144.

²²³ То, что здесь появляется не ожидаемый «Христос», а «Иисус», ранее отождествляемый с телом, в котором временно обитал небесный Христос, свидетельствует лишний раз о полном терминологическом разномыслии автора. Отметим и бож. форму χωρῆς (зд. «готовит») вместо саид. бωρῆ.

вит (10) ими, пребывая в неделимой воле некоей силы. Тому же (δέ), кто обращается к нему, является он ему как некая монада (μονάς) их всех, (как) (15) мысль и отец. Он пребывает один, (хотя) он стоит при них всех, он весь, явившись один. И он — жизнь, потому что он вышел из Отца (20) истины, невыразимой и совершенной (τέλειος)²²⁴, (жизнь) для тех, кто пребывает здесь; (он) — изменение к миру (εἰρήνη)²²⁵ и друг хороших (ἀγαθόν) и жизнь (25) вечная и неоскверненная радость в великом согласии жизни и веры (πίστις) через вечную жизнь отцовства, (30) материнства, сестринства и разумной (λογικόν) мудрости (σοφία). Они пришли в согласие с умом (νοῦς), который истекает. И он будет истекать в радостном единении (35) и будет достойным (δοκίμος), [67] и слушает он в вере (πίστις) (только) одного. И он находит в отцовстве, материнстве, разумном (λογικόν) братстве (5) и мудрости (σοφία). И это брак истины и покой нетленности (ἀφθαρσία) в духе (πνεῦμα) истины в каждом уме (νοῦς) и (10) совершенный свет в неизрекаемом таинстве (μυστήριον). Но (δέ) это не присходит и не (οὐδέ) произойдет среди нас ни в какой-либо части (μέρος) или (ἢ) месте (τόπος), (15) в некоем делении и отделении от мира (εἰρήνη), но (δέ) (в) единении и готовности к любви (ἀγάπη), которые все совершенны в Сущем²²⁶. Это также произошло в местах (τόπος) (20) под небом, причем они объединились с ними, те, которые узнали меня в спасении (целостности) и неделимости, и те, которые существовали для славы Отца (25) и истины, став разделенными, стали обитать в Едином через живое слово.

И я пребываю в Духе и в истине (30) Материнства. Когда он был здесь, я был в тех, которые объединены в дружбе друзей навсегда. Не знают они ни (οὐδέ) (35) вражды, ни (οὐδέ) зла (κακία), но (δέ) объединены [68] через мое знание (γνώσις) в слове и мире (εἰρήνη), пребывая в совершенстве (-τέλειος)²²⁷ с каждым и во (5) всех них. И те, которые приняли подобие моего образа (τύπος), примут (и) подобие моего слова. Они (+ μέν) будут пребывать в вечном свете и в дружбе друг с (10) другом в Духе (πνεῦμα), потому что они узнали во всех отношениях в неделимости, что Сущий — один, и все они — одно. И таким образом они будут наставлены об Одним²²⁸ так же как и (15) о Собрании и о тех, которые пребывают в нем. Ибо (γάρ) Отец всех этих неизмерим и неизменен²²⁹, (он) ум, слово, разделение, (20) ревность и огонь. Он

²²⁴ πωτ πτε τῆπτηε πατπαχε ἴμος αγω πτελειος; ατπαχε ἴμος относится не к «Отцу», а к «Истине» = *ὁ πατήρ τῆς ἀληθείας, ἀρρητῆς καὶ τελείας.

²²⁵ πρωτπ πτε τειρнин; ρωтππ понимаю в значении καταλλαγῇ, а не «union» (Gibbons, 132; Riley, 191).

²²⁶ ρπ петшооп, букв. «в том, который существует» = ὁ ὢν (ср.: *Исх* 3.14) — обычное обозначение Бога как обладающего «подлинным бытием»; см., например: ετшооп онтос (ὄντως) нане, «сущий воистину» (*Тракт* 7; 237.14 /*CodBr* 2/).

²²⁷ εцшооп ρп оупттеиос (68.3); εцшооп, «пребывающий» (м.р.), может относиться к предшествующему пахе (м.р.), «слово», но это не дает хорошего смысла, поэтому исправление εц- на ец- (мн. ч.), «пребывающие» (как однородный член с ецρотп, «объединены» в 67.36), представляется вполне оправданным.

²²⁸ αγω πтρε еуахи скω епоуа; о сочетании αγω πтρε см. выше: прим. 107; форму 3 л. мн.ч. fut. II еуахи (A₂), «они будут...», учитывая тут и там появление субахм. форм в тексте (см. выше: прим. 22), необязательно исправлять на е(αγ) Perf. II «they were...» (Riley, 195).

²²⁹ πωт πнаї тнроу еγаттши ероу пе пнатфѣтѣ = *ὁ πατήρ πάντων (ср.: *Ефес* 4.6) ἀμέτρητος καὶ ἀναλλοίωτος; об апофатических эпитетах Бога см.: Хосроев, 2015. Помимо сочетания «Отец всех» (чаще) встречается «Отец всего» (πωт πте птнрѣ, πωт пптнрѣ /ед. ч./: *ЕвИсм* 43.4–5; *ИнАрх* 88.11; *БлЕвг* 73.1–2 (*ННС* III.3), или «корень всего» (тноуиε пптнрѣ = *ρίζα τῶν πάντων); см.: «Отец, который является корнем всего» (πωт ·εте тноуиε пλε пе пптнрѣ: *ТрехТр* 51.3–4; ср. *ВалУч* 22.33–34); это сочетание применительно к Отцу засвидетельствовал для учения валентиниан и Ириней (*Adv. haer.* I.1.1). О птнрѣ см. выше: прим. 64.

же (δέ) совершенно один, будучи Всем для них всех в едином учении, потому что они все происходят от одного Духа (πνεῦμα).

(25) О невидящие, почему вы не узнали истинное таинство? Архонты (ἄρχων) же (δέ) вокруг Иалдабаофа оказались непослушными из-за (30) Мысли (ἔννοια), которая сошла к нему от ее сестры Премудрости²³⁰. Они создали себе некий союз вместе с теми, которые пребывают с ними в смешении [69] огненного облака, которое является их завистью и остатком, который был произведен их творениями (πλάσμα), как будто (ὥς) (5) они замесили благородное (εὐγενής) наслаждение (ἡδονή) собрания (ἐκκλησία). И поэтому явили они некое смешение незнания²³¹ с фальшивкой (10) огня, земли и мертвеца²³². Будучи малыми и невежественными, они не знают. Они осмелились (τολμάω) на это и не поняли, (15) что свет имеет общение (κοινωνέω) со светом, а тьма с тьмой, и оскверненное (имеет общение) с тем, что подвержено гибели, а не подверженное гибели с неоскверняемым.

(20) Это же (δέ) (все) дал я вам, я, Иисус Христос, Сын Человека, который выше небес²³³. О совершенные (τέλειος) и неоскверняемые из-за таинства (μυστήριον), (25) неоскверняемого, и совершенного (τέλειος), и невыразимого (ἄρρητον)! А (δέ) они

²³⁰ О Премудрости-сестре см. выше: прим. 60.

²³¹ ἀγουνην̄ εως̄ π̄νουνουχδ̄ π̄νουνη̄τ̄ατ̄σοοῡν. Удвоенное π̄н (вместо одного), которое тут и там встречается в тексте, затемняет смысл фразы: трудно решить, имеем ли мы здесь дело с орфографическим вариантом, который не имеет самостоятельного значения, или за одним н скрывается предлог (например, ἐν, κατά, ἐπὶ и т.п.; см.: Crum, 215a–216b). Поэтому и фразу можно понимать по-разному: «они явили некое смещение незнания...» (т.е. в обоих случаях π̄н=и) или «они явили смещение в незнании» (ср. 59.27: ρ̄π̄ οῡνη̄τ̄ατ̄σοοῡν = ἐν ἀγνοίᾳ) или «в смещении (ср. 68.34: π̄ρ̄αἰ ρ̄π̄ οῡνουχδ̄) они явили незнание...». В любом случае едва ли оправданно устранять из текста одно н с тем, чтобы язык стал соответствовать нормативному саидскому, как это делают издатели (Painchaud 1982: 54 и Riley 1996: 196).

²³² ὡς οὐ παραπαισῶν πτε οὕκων· ἢ οὐκὰρ ἢ οὐρεῖς ὧτῃ (69.9–11). Я не знаю, как объяснить сочетание «огня и земли...» в этом контексте (ср., однако, Лк 12.49: πῦρ ἤλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν), но слово οὐρεῖς ὧτῃ, я думаю, обозначает здесь не «убийца» (хотя это обычное значение этого слова) — так, например, Krause 1973b: 149: «ein Mörder»; Bethge 1975: 108: «mörderischer <Geist>», ср. Pellegrini 2003: 589; Riley 1996: 197: «a murder»; Bullard—Gibbons 1988, 370 = Meyer 2007: 486: «a murderer» с примечанием: «the murderer may be Yaldabaoth or Cain», — но скорее «мертвый человек», т.е. в том же значении, что и οὐρεῖς οὐοῦτ (= νεκρός; см. выше: прим. 181) применительно к Иисусу, который умер на кресте; ведь именно с этим учением воюет автор 2СлСуф (ср.: АноклПепр 74.14). В бож. диалекте, многочисленные следы которого находим в этом тексте, словом ὧτῃ можно передать не только понятие «убийство», но и «смерть»; ср. Изз 32.18: ὧτῃ для νεκρός, в саидском: οὐοῦт (Crum, 724а).

²³³ Ἰς περὶς πῶντε πῆρῶνε ἐτχοσε ἀνῆνυε = *Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, τοὺς οὐρανοὺς ὑπερέχων (или ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν; ср. κύριος <...> ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν: Псал 8.2); см. выше: 65.18–19; ср.: πῶντε <...> πῆτε πῶντε ἐτχοσε ἐνῆνυε, «Сын Человека, который выше небес» (АпокПетр 7.12–13). Очевидно, здесь мы видим перереформатирование евангельского представления о земном Иисусе как «Сыне Человека» в гностическое: небесный «Сын Человека» — это «Сын Бога»; ср.: Ин 3.13, где речь идет об Иисусе, «Сыне человеческом, сошедшем с неба» (ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). В целом ряде гностических систем такая мифологическая реальность, как «Сын Человека», едва ли в точности соответствует этому термину в евангельских текстах. Так, например, *офиты* учили, что в Глубине существует первый свет, который является Богом всего и Первым человеком, его Мысль (ἔννοια) — это Сын Человека (υἱὸς ἀνθρώπου), а их совместное порождение от Духа Святого — Христос, или нетленный свет, который впоследствии сошел в человека Иисуса, а тот стал творить чудеса и выдавать себя за Сына Человека (Iren., *Adv. Haer.* I.30.1 сл.). Также и у последователей Валентина можно найти учение о том, что Спаситель, поскольку ведет свое происхождение от пары зонов — Человека и Церкви, — называл себя Сыном Человека, или Христом, однако это не воплотившийся Иисус (ibid. I.12.4). отождествление Спасителя, Сына Человека и Христа характерно для нашего трактата.

думают, что²³⁴ мы установили закон (δογματίζω) для них от основания (καταβολή) мира (κόσμος), чтобы, (30) когда мы выйдем из этих мест (τόπος) мира (κόσμος), мы смогли дать там эти символы (σύμβολον) нетления (ἀφθαρσία) через духовное (πνευματικόν) единение для (πρός) знания. [70] (Но) вы, вы не знаете этого, потому что плотское (σαρκικόν) облако покрывает вас²³⁵. Я же (δέ) один являюсь другом Премудрости (σοφία), (5) я был в недрах Отца от начала, в месте сынов Истины и Величия. Обретите теперь покой со мной, мои товарищи по духу (πνεῦμα) и мои братья, (10) навеки.

Второе (δεύτερος) слово (λόγος) великого (τοῦ μεγάλου) Сифа.

Сокращения

BZ — Ветхий Завет; *HZ* — Новый Завет; *бох. (B)* — бохайрский диалект; *саид. (S)* — саидский диалект; *субахм. (A₂)* — субахмимский (ликополитанский) диалект; *(не)опред. арт.* — (не)определенный артикль

BG — Берлинский гностический кодекс

CodAsc — Кодекс Эскью

CodTch — Кодекс Чакос

NHC — Рукописи из Наг Хаммади

АпИак (NHC I.2) — «Апокриф Иакова»

ЕвИст (NHC I.3) — «Евангелие истины»

ТрехТр (NHC I.5) — «Трехчастный трактат»

АпИн (NHC II.1 и BG 2) — «Апокриф Иоанна»

ЕвФом (NHC II.2) — «Евангелие от Фомы»

ЕвФил (NHC II.3) — «Евангелие от Филиппа»

ИпАрх (NHC II.4) — «Ипостась архонтов»

ПрМир (NHC II.5) — «О происхождении мира»

ФомАтл (NHC II.7) — «Книга Фомы Атлета»

ЕвЕг (NHC III. 2) — «Евангелие египтян(ам)»

БлЕвг (NHC III.3 и V.1) — «Блаженный Евгност»

1АпокИак (NHC V.3) — «(Первый) апокалипсис Иакова»

2АпокИак (NHC V.4) — «(Второй) апокалипсис Иакова»

АпокАдам (NHC V.5) — «Апокалипсис Адама»

ПУч (NHC VI.3) — «Подлинное учение»

Постижение (NHC VI.4) — «Постижение (нашей) великой Силы»

ПарСим (NHC VII.1) — «Парафраз Сима»

2СлСиф (NHC VII.2) — «Второе слово великого Сифа»

АпокПетр (NHC VII.3) — «Апокалипсис Петра»

ПСил (NHC VII.4) — «Поучения Силуана»

СтелСиф (NHC VII.5) — «Три стелы Сифа»

Зостр (NHC VIII.1) — «Зостриан»

ПослПетр (NHC VIII.2 и CodTch 1) — «Послание Петра Филиппу»

СвИст (NHC IX.3) — «Свидетельство истины»

Марс (NHC X.1) — «Марсан»

ТолкЗн (NHC XI.1) — «Толкование знания»

²³⁴ ἐγὼ οὐκ εἶπα ὅτι (69.26–27); неожиданная смена подлежащего: это «они» подразумевает или «архонтов», или «оппонентов», т.е. церковных христиан. Гиббонс подчеркнул, что это сочетание в *2СлСиф* «always refers to a mistaken assumption: 52.33; 55.31; 59.25; 63.12» (Gibbons, 304).

²³⁵ †κλαοῦσθε τὸ σαρκικόν, т.е. тело; см. выше: прим. 95 и 216.

ВалУч (NHC XI.2) — «Валентинианское учение»
Прот (NHC XIII.1) — «Трехобразная Протеноя»
ПремИХ (BG 3) — «Премудрость Иисуса Христа»
ЕвИуд (CodTch 3) — «Евангелие Иуды»

Литература и источники

- Хосроев 1991 — *Хосроев А.Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II.6; VI.3; VII.4; IX.3). М.: Наука; ГРВЛ, 1991.
- Хосроев 1991a — *Хосроев А.Л.* «Апокалипсис Павла» (Наг Хаммади V.2). Введение, перевод, примечания // Восток. 1991. № 6. С. 96–101.
- Хосроев 1997 — *Хосроев А.Л.* Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади. М.: Присцельс, 1997.
- Хосроев 2014 — *Хосроев А.Л.* «Евангелие Иуды». Введение, перевод, комментарий. СПб.: Нестор-История, 2014.
- Хосроев 2014a — *Хосроев А.Л.* «Послание Петра Филиппу» (NHC VIII.2.132.10–140.27; CodTch 1.1–9.17). Введение, перевод, комментарий // Письменные памятники Востока. 2014. № 1(20). С. 5–30.
- Хосроев 2015 — *Хосроев А.Л.* Еще раз об апофатическом богословии гностиков (материалы и комментарий) // Письменные памятники Востока. 2015. № 1(22). С. 12–36.
- Хосроев 2016 — *Хосроев А.Л.* Другое благовестие II. Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения. СПб.: Контраст, 2016.
- Bethge 1975 — *Bethge H.-G.* Zweiter Logos des großen Seth. Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex VII // Theologische Literaturzeitung. 100 Jahrgang. 1975. 2. S. 97–110.
- Bethge 1979 — *Bethge H.-G.* Anthropologie und Soteriologie im „Zweiten Logos des Großen Seth“ (NHC VII.2) // Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus / Hrsg. von P. Nagel. Halle: Martin-Luther-Universität, 1979. S. 161–171.
- Blass-Debrunner 1990 — *Blass F., Debrunner A.* Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearb. von Friedrich, Rehkopf. 17. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1990.
- Böhlig 1962 — Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi / Hrsg. von Alexander Böhlig u. Pahor Labib. Berlin: Akademie-Verlag, 1962 (Deutsche Akad. d. Wiss., Inst. für Orientforschung, 58).
- Böhlig 1968 — *Böhlig A.* Zum Antimimon Pneuma in den koptisch-gnostischen Texten // id. Myste-
 rion und Wahrheit. Leiden: Brill, 1968. S. 162–174.
- Bullard-Gibbons 1988 — The Second Treatise of the Great Seth / Introd. by J.A. Gibbons. Transl. by Roger A. Bullard and Joseph A. Gibbons // The Nag Hammadi Library in English. J.M. Robinson, Dir. Leiden: Brill, 1977; 3, completely rev. ed. with an Afterword by R. Smith. Leiden et al.: Brill, 1988. S. 362–371.
- Charron 1992 — Concordance des textes de Nag Hammadi. Le Codex VII / Par Régine Charron. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1992 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section «Concordances»).
- Colpe 1973 — *Colpe C.* Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi II // Jahrbuch für Antike u. Christentum. 1973. 16. S. 106–126.
- Dahl 1981 — *Dahl Nils A.* The Arrogant Archon and the Lewd Sophia. Jewish Traditions in Gnostic Revolt. Rediscovery of Gnosticism // Proceedings of the Intern. Conf. on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978 / Ed. by B. Layton. Vol. 2: Sethian Gnosticism. Leiden: Brill, 1981. S. 689–712.
- Emmel 2008 — *Emmel S.* The Coptic Gnostic Texts as Witnesses to the Production and Transsmis-
 sion of Gnostic (and Other) Traditions // Das Thomasevangelium. Entstehung-Rezeption-Theo-
 logie / Hrsg. von Jörg Frey et al. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008 (BZNW, 157).
 S. 33–49.

- Facsimile VII 1972 — The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex VII. Leiden: Brill, 1972.
- Fallon 1978 — *Fallon F.T.* The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 10).
- Funk — *Funk W.-P.* The Linguistic Aspect of Classifying the Nag Hammadi Codices // Les textes. P. 107–150.
- Gibbons 1972 — *Gibbons J.A.* A Commentary on The Second Logos of the Great Seth. Ph. D. Diss. Yale Univ., 1972.
- Khosroyev 1995 — *Khosroyev A.* Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte. Altenberge: Oros Verlag, 1995 (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 7).
- Khosroyev 1997 — *Khosroyev A.* Eine Bemerkung zum koptischen Adverb (ΔΥΩ) ΠΤΕΙΖΕ // Hyperboreus. 1997. 3. Fasc. 2. S. 336–346.
- Khosroyev 2009 — *Khosroyev A.* Zum Wort ΠΑΡΑΠΩΛΩ in der Apokalypse des Petrus und dem Zweiten Logos des Grossen Seth // Hyperboreus. 2009. 15. Fasc. 2. S. 340–349.
- Koschorke 1978 — *Koschorke K.* Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden: Brill, 1978 (Nag Hammadi Studies, 12).
- Krause 1973 — *Krause M.* Der zweite Logos des grossen Seth // Christentum am Roten Meer. Bd. 2 / Hrsg. von F. Altheim und R. Stiehl. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1973. S. 106–151.
- Lundhaug–Jenott 2015 — *Lundhaug H., Jenott L.* The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 97).
- MacRae 1970 — *MacRae G.* The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth // Novum Testamentum. 1970. 12. P. 86–101.
- Meyer 2003 — *Meyer M.* The Second Treatise of the Great Seth // The Gnostic Bible / Ed. by W. Barnstone and M. Meyer. Boston; London: Shambala, 2003. P. 465–476.
- Meyer 2007 — *Meyer M.* The Second Discourse of Great Seth // The Nag Hammadi Scriptures. The International Edition / Ed. by M. Meyer. New York: HarperOne, 2007. P. 477–486.
- Nilsson 1950 — *Nilsson M.P.* Geschichte der griechischen Religion. 2. Bd.: Die hellenistische und römische Zeit. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1950.
- Nilsson 1960 — *Nilsson M.P.* Sophia-Prunikos // id. Opuscula Selecta. Vol. 3. Lund: CWK Gleerup, 1960. P. 124–127.
- Painchaud 1982 — Le Deuxième traité du Grand Seth (NH VII.2) / Texte établi et présenté par Louis Painchaud. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1982 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section «Textes», 6).
- Painchaud 1995 — *Painchaud L.* La classification des textes de Nag Hammadi et le phénomène des réécritures // Les textes. 1995. P. 51–86.
- Painchaud 2007 — Le Deuxième traité du Grand Seth (NH VII.2) / Texte traduit, présenté et annoté par Louis Painchaud // Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi / Ed. J.-P. Mahé et P.-H. Poirier. Paris: Gallimard, 2007. P. 1107–1139.
- Pasquier 1988 — *Pasquier A.* Prouneikos. A Colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts // Images of the Feminine in Gnosticism / Ed. K.L. King. Philadelphia: Fortress Press, 1988. P. 47–66.
- Pearson 1990 — *Pearson B.A.* The Figure of Seth in Gnostic Literature // id. Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity. Minneapolis: Fortress Press, 1990. P. 52–94.
- Pellegrini 2003 — *Pellegrini S.* Der zweite Logos des großen Seth (NHC VII.2) // Nag Hammadi Deutsch. 2. Bd.: NHC V.2–XIII.1, BG 1 und 4. Eingeleitet und übers. von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften / Hrsg. von H.-M. Schenke et al. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003. S. 569–590.
- Pétrément 1984 — *Pétrément S.* Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme. Paris: Les éditions du Cerf, 1984.
- Pourkier 1992 — *Pourkier A.* L'hérésiologie chez Épiphanes de Salamine. Paris: Beauchesne, 1992.
- Quecke 1985 — *Quecke H.* Rez.: L. Painchaud, Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII, 2). Texte établi et présenté par... Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1982 // Orientalia. 1985. 54. Fasc. 3. P. 447–452.

- Riley 1996 — NHC VII.2: Second Treatise of the Great Seth / Introduction, Text, Translation, and Notes by Gregory J. Riley. Nag Hammadi Codex VII. Contributors: Fr. Wisse, G.J. Riley [et al.]. Vol. 2 / Ed. B.A. Pearson. Leiden et al.: Brill, 1996. P. 129–199 (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 30).
- Scholem 1974 — *Scholem G. Jaldabaoth Reconsidered* // *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech*. Paris: Presses univ. de France, 1974. P. 405–421.
- Stern 1880 — *Stern L. Koptische Grammatik*. Leipzig: T.O. Weigel, 1880.
- Les textes 1995 — Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993 / Éd. par Louis Painchaud et Anne Pasquier. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 1995 (BCNH. Section «Études», 3).
- Tröger 1973 — Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung // *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft u. Theologie* hrsg. von Karl-Wolfgang Tröger. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1973. S. 13–76.
- Tröger 1979 — *Tröger K.-W. Docketische Christologie in Nag-Hammadi-Texten* // *Kairos N.F.* 1977. XIX. S. 45–52.
- Unnik 1972 — *Unnik W. C. van. Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten* // *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig* / Ed. by M. Krause. Leiden: Brill, 1972. S. 120–132 (Nag Hammadi Studies, 3).
- Williams 1985 — *Williams F.E. Rez.: L. Painchaud, Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII.2)...* // *Second Century*. 1985. 5. P. 175–177.
- Williams 1996 — *Williams M.A. Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1996.
- Wisse 1971 — *Wisse F. The Nag Hammadi Library and Heresiologists* // *Vigiliae Christianae*. 1971. 25. P. 205–223.
- Zandee 1983 — *Zandee J. Rez.: L. Painchaud, Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII.2) [...]* // *Bibliotheca Orientalis*. 1983. 40. P. 654–665.

References

- “Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung”. In: *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft u. Theologie* hrsg. von K.-W. Tröger. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1973, pp. 13–76 (in German).
- Bethge, Hans-Gebhard. “Zweiter Logos des großen Seth. Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex VII”. *TLZ*, 100 Jahrgang, 2, 1975, pp. 97–110 (in German).
- Bethge, Hans-Gebhard. “Anthropologie und Soteriologie im ‘Zweiten Logos des Großen Seth’ (NHC VII.2)”. In: *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*. Hrsg. von P. Nagel. Halle: Martin-Luther-Universität, 1979, pp. 161–171 (in German).
- Blass, Friedrich u. Debrunner, Albert. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearb. von R. Rehkopf. 17. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990 (in German).
- Böhlig, Alexander. “Zum Antimimon Pneuma in den koptisch-gnostischen Texten”. In: id. *Mysterion und Wahrheit*. Leiden: Brill, 1968, pp. 162–174 (in German).
- Colpe, Carsten. “Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi II”. *JAC*, 16, 1973, pp. 106–126 (in German).
- Concordance des textes de Nag Hammadi*. Le Codex VII. Par Régine Charron. Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1992 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section «Concordances») (in French).
- Dahl, Nils A. “The Arrogant Archon and the Lewd Sophia. Jewish Traditions in Gnostic Revolt”. In: *Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the Intern. Conf. on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*. Ed. by B. Layton, vol. 2: Sethian Gnosticism. Leiden: Brill, 1981, pp. 689–712 (in English).

- Le Deuxième traité du Grand Seth (NH VII.2)*. Texte établi et présenté par Louis Painchaud. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1982 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section «Textes», 6) (in French).
- Le Deuxième traité du Grand Seth (NH VII.2)*. Texte traduit, présenté et annoté par Louis Painchaud. (Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi). Ed. J.-P. Mahé et P.-H. Poirier. Paris: Gallimard, 2007, pp. 1107–1139 (in French).
- Emmel, Steven. “The Coptic Gnostic Texts as Witnesses to the Production and Transmission of Gnostic (and Other) Traditions”. *Das Thomasevangelium. Entstehung–Rezeption–Theologie*. Hrsg. von Jörg Frey et al. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 33–49 (BZNW, 157) (in German).
- The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex VII*. Leiden: Brill, 1972 (in German).
- Fallon, Francis T. *The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths*. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 10) (in German).
- Funk, Wolf-Peter. “The Linguistic Aspect of Classifying the Nag Hammadi Codices”. In: *Les textes*, pp. 107–150 (in English).
- Gibbons, Joseph A. *A Commentary on The Second Logos of the Great Seth*. Ph. D. Diss., Yale Univ., 1972 (in English).
- Khosroyev A.L. *Aleksandriiskoe hristianstvo po dannym tekstov iz Nag Hammadi* [Alexandrian Christianity according to the Nag Hammadi Texts]. Moscow: Nauka, 1991 (in Russian).
- Khosroyev A.L. “Apokalipsis Pavla. Vvedenie, perevod, primechaniia” [“The Apocalypse of Paul” (Nag Hammadi V.2). Introduction, Translation, Commentary]. *Vostok [Oriens]*, 6, 1991, pp. 96–101 (in Russian).
- Khosroyev, Alexandr. *Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte*. Altenberge: Oros Verlag, 1995 (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 7) (in German).
- Khosroyev, Alexandr. “Eine Bemerkung zum koptischen Adverb (αὐτὸ) πῑτερις”. *Hyperboreus*, 3, fasc. 2, 1997, pp. 336–346 (in German).
- Khosroyev A.L. *Iz istorii rannego hristianstva v Egipte* [From the History of Early Christianity in Egypt]. Moscow: Prietsels, 1997 (in Russian).
- Khosroyev, Alexandr. “Zum Wort παρὰ πτωλῶ in der Apokalypse des Petrus und dem Zweiten Logos des Grossen Seth”. *Hyperboreus*, 15, fasc. 2, 2009, pp. 340–349 (in German).
- Khosroyev A.L. *Drugoe blagovestie. Evangelie Iudy* [A Different Gospel. Gospel of Judas]. Saint-Petersburg, 2014 (in Russian).
- Khosroyev A.L. “Poslanie Petra Filippu. Vvedenie, perevod, kommentarii” [Letter of Peter to Philip. Introduction, Translation, Commentary]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 1(20), 2014, pp. 5–30 (in Russian).
- Khosroyev A.L. “Esche raz ob apofaticheskom bogoslovii gnostikov” [Once more on the Apophatic Theology of Gnostics]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 1(22), 2015, pp. 12–36 (in Russian).
- Khosroyev A.L. *Drugoe blagovestie. II. Hristianskie gnostiki II–III vv.: ih vera i sochineniia* [A Different Gospel. II. Christian Gnostics of the 2–3 Centuries: Their Belief and Texts]. St. Petersburg: Kontrast, 2016 (in Russian).
- Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi*. Hrsg. von Alexander Böhlig u. Pahor Labib. Berlin: Akademie-Verl., 1962 (Deutsche Akad. d. Wiss., Inst. für Orientalforschung, 58) (in German).
- Koschorke, Klaus. *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 12) (in German).
- Krause, Martin. *Der zweite Logos des grossen Seth. Christentum am Roten Meer*. Bd. 2. Hrsg. von F. Altheim und R. Stiehl. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1973, pp. 106–151 (in German).
- Lundhaug, Hugo and Jenott, Lance. *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 97) (in German).
- MacRae, George. “The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth”. *Novum Testamentum*, 12, 1970, pp. 86–101 (in English).

- Meyer, Marvin. *The Second Treatise of the Great Seth. The Gnostic Bible*. Ed. by W. Barnstone and M. Meyer. Boston–London: Shambala, 2003, pp. 465–476 (in English).
- Meyer, Marvin. *The Second Discourse of Great Seth. The Nag Hammadi Scriptures*. The International Edition. Ed. by M. Meyer. New York: HarperOne, 2007, pp. 477–486 (in English).
- NHC VII.2: *Second Treatise of the Great Seth*. Introduction, Text, Translation, and Notes by Gregory J. Riley. Nag Hammadi Codex VII. Contributors: Fr. Wisse, G.J. Riley [et al.]. Vol. 2. Ed. B.A. Pearson. Leiden et al.: Brill, 1996, pp. 129–199 (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 30) (in German).
- Nilsson, Martin Persson. *Geschichte der griechischen Religion*. 2. Bd.: Die hellenistische und römische Zeit. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1950 (in German).
- Nilsson, Martin Persson. "Sophia-Prunikos". id., *Opuscula Selecta*, vol. 3. Lund: CWK Gleerup, 1960, pp. 124–127 (in English).
- Painchaud, Louis. «La classification des textes de Nag Hammadi et le phénomène des réécritures». *Les textes*, pp. 51–86 (in French).
- Pasquier, Anne. Prouneikos. "A Colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts". In: *Images of the Feminine in Gnosticism*. Ed. K.L. King. Philadelphia: Fortress Press, 1988, pp. 47–66 (in English).
- Pearson, Birger A. "The Figure of Seth in Gnostic Literature". id. In: *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1990, pp. 52–94 (in English).
- Pellegrini, Silvia. Der zweite Logos des großen Seth (NHC VII.2). Nag Hammadi Deutsch. 2. Bd.: NHC V.2–XIII.1, BG 1 und 4. Eingeleitet und übers. von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften. Hrsg. von H.-M. Schenke et al. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2003, pp. 569–590 (in German).
- Pétrément, Simone. *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*. Paris: Les éditions du Cerf, 1984 (in French).
- Pourkier, Aline. *L'hérésiologie chez Épiphanes de Salamine*. Paris: Beauchesne, 1992 (in French).
- Quecke, Hans. Rez.: L. Painchaud. «Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII.2)». Texte établi et présenté par... Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1982. *Orientalia*, 54, fasc. 3, 1985, pp. 447–452 (in French).
- The Second Treatise of the Great Seth*. Introd. by J.A. Gibbons. Transl. by Roger A. Bullard and Joseph A. Gibbons. The Nag Hammadi Library in English. J.M. Robinson, Dir. Leiden: Brill, 1977; 3, completely rev. ed. with an Afterword by R. Smith. Leiden et al.: Brill, 1988, pp. 362–371 (in German).
- Scholem, Gershom. "Jaldabaoth Reconsidered". In: *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech*. Paris: Presses univ. de France, 1974, pp. 405–421 (in English).
- Stern, Ludwig. *Koptische Grammatik*. Leipzig: T.O. Weigel, 1880 (in German).
- Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*. Éd. par L. Painchaud et A. Pasquier. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 1995 (BCNH. Section «Études», 3) (in French).
- Tröger, Karl-Wolfgang. "Doketische Christologie in Nag-Hammadi-Texten". *Kairos*: N.F. XIX, 1977, pp. 45–52 (in German).
- Unnik, Willem Cornelis van. "Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten". In: *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*. Ed. by M. Krause. Leiden: Brill (NHS, 3), 1972, pp. 120–132 (in German).
- Williams, Francis E. Rez.: «L. Painchaud, Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII.2)» ... *Second Century*, 5, 1985, pp. 175–177 (in French).
- Williams, Michael Allen. Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton: Princeton Univ. Press, 1996 (in English).
- Wisse, Frederik. "The Nag Hammadi Library and Heresiologists". *Vigiliae Christianae*, 25, 1971, pp. 205–223 (in English).
- Zandee, Jan. «Rez.: L. Painchaud, Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII.2)» [...] *Bibliotheca Orientalis*, 40, 1983, pp. 654–665 (in French).

The “Second Logos of the Great Seth” (NHC VII.2)

Translation, Introduction and Commentaries by

Alexandr L. Khosroyev

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2017, volume. 14, no. 2 (issue 29), pp. 5–46)

Received 07.11.2016.

Alexandr L. Khosroyev

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaia naberezhnaia 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

Here, we introduce a novel Russian translation of the “Second Logos of the Great Seth” that is meant to be one of the most mysterious Coptic pieces comprising part of the so-called Nag Hammadi Library. The text was translated in the first half of the 4th century by an amateur and therefore it contains numerous obscure passages; it is all too often that they remain unexplained yet. The text is supposed to be a sample of that layer of early Christian culture which cannot be easily placed among the various movements and trends of early Christianity. Confessing dualistic Christianity, the author of the *SecLogSeth* argues against the monistic Church Christianity. The author's teachings are taken as a mix of concepts arising from a variety of gnostic teachings (e.g., Valentinianism, mythological Gnosticism and Basilidianism).

Key words: Early Christianity, mythological gnosticism, ancient translation literature.

Alexandr L. Khosroyev, Dr. Sci. (History), Researcher in Chief of the Department of Middle Eastern and Near Eastern Studies, IOM RAS (akhos@mail.ru).

Ксилографическое издание
***Uṣṇīṣavijayā dhāraṇī* из Хара-Хото**
и его место в буддийской традиции

О.В. Лундышева

Институт восточных рукописей РАН

А.А. Туранская

Институт восточных рукописей РАН

Статья посвящена исследованию текста дхарани богини долгой жизни — Ушнишавиджайи, изданной ксилографическим способом в Хара-Хото. В статье изложено краткое исследование различных версий этой дхарани, имевших место в центрально- и восточноазиатской буддийской традициях. В приложении дано текстологическое сличение некоторых наиболее распространенных версий дхарани.

Ключевые слова: буддизм в Центральной Азии, дхарани Ушнишавиджайи, ксилограф из Хара-Хото, китайские версии дхарани, тибетские версии дхарани.

Статья поступила в редакцию 30.01.2017.

Лундышева Ольга Владимировна, старший лаборант Отдела рукописей и документов ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (olgavecholga@gmail.com).

Туранская Анна Александровна, канд. филологических наук, младший научный сотрудник Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (turanskaya@mail.ru).

© Лундышева О.В., 2017

© Туранская А.А., 2017

В рукописном фонде ИВР РАН под шифром SI 6578 (инв. 6634) хранится фрагмент ксилографа размером 19,5×7,3 см. Материалом для данного ксилографа послужила светлая мягкая тонкая бумага, пожелтевшая, по всей видимости, от времени. На просвет отчетливо видны волокна, использовавшиеся для изготовления бумаги. Частота расположения вержеров — 7 линий на 1 см. Фрагмент был обнаружен в 2015 г. в процессе инвентаризации материалов, не прошедших реставрацию. Установить коллекцию, в составе которой он попал в сериндийское собрание, не представляется возможным. Небольшой размер сохранившегося ксилографа и его плохое состояние, не позволявшее провести должную идентификацию текста, привели к тому, что вплоть до настоящего момента он не привлекал внимания исследователей.

В ходе текстологического исследования стало очевидно, что SI 6578 представляет собой фрагмент оттиска, аналогичного тому, который хранится в Государственном

Эрмитаже под инвентарным номером № XX-2536¹. На практически полностью сохранившемся в коллекции Эрмитажа тангутском ксилографе, по всей вероятности, отпечатанном в Хара-Хото в конце XII в.², изображена стилизованная пагода³, в центре которой находится богиня Ушнишавиджая⁴, обрамленная текстом посвященной ей дхарани⁵ (*санскр.* Uṣṇīṣavijayā dhāraṇī; далее — UD). Текст дхарани выполнен индийским письмом, относящимся к северо-восточной группе⁶, и сгруппирован внутри декорированной ваджрами рамки по 18 акшар (кроме последней, где их 17) в 38 строк (кроме строк 14–25, обрамляющих иллюстрацию богини и содержащих от 14 до 6 акшар). Фрагмент ксилографа SI 6578 из ИВР РАН содержит лишь последние 10 строк⁷.

Изначально UD была включена в текст «Дхарани-сутра⁸ Ушнишавиджайи, очищающая все несчастья» (*санскр.* «Sarvadurgatipariśodhaṇoṣṇīṣavijaya dhāraṇī sūtra»), более известный под кратким названием «Ушнишавиджая дхарани-сутра» (*санскр.* «Uṣṇīṣavijayā dhāraṇī sūtra»; далее — UDS). Большинство исследователей полагают, что данный текст был составлен в Индии не позднее конца VI — начала VII в.⁹, поскольку этим периодом Г. Шопен датирует самую раннюю из дошедших до нас версий UDS — гильгитскую рукопись¹⁰ (далее — GMss). Концом VI в., согласно японской традиции, также датируется рукопись, написанная письмом гупта, которая, по легенде, была привезена из Китая в японский монастырь Хорю-дзи в 609 г. (далее — HMss)¹¹.

В тексте сутры очень подробно описаны результаты практики UD: человек, прочитавший или услышавший эту дхарани хотя бы один раз, очистит свои тело, речь и со-

¹ Описание ксилографа см. (Самосюк 2006: № 118). О других экземплярах этого ксилографа см. (Linrothe 1996: 6; 1998: 97, 115; Saliceti-Collins 2007: 131, 260).

² Графические особенности акшар с сомнением позволяют датировать его позднее XI–XII вв. Тем не менее, сам принцип ксилографирования нивелирует попытку датировать текст, поскольку доска, с которого он был отпечатан, могла использоваться и позднее.

³ Подобное оформление характерно для центральнотибетской традиции.

⁴ *Санскр.* Uṣṇīṣavijaya, букв. «победоносная ушниша», *кит.* 佛頂, *фо дин*, *тиб.* gtsug tor nam par rgyal ma. Согласно центральноазиатской буддийской традиции, это женское божество-бодхисаттва (наряду с двумя другими божествами долгой жизни — Амитаясом и Белой Тарой) помогает преодолеть препятствия к долгой жизни, защищает от тяжелых болезней, восьми видов страха и плохих рождений.

⁵ *Санскр.* dhāraṇī — заклинания, используемые при молитвах для призывания божеств зачастую с просьбами о защите от каких-либо внешних или внутренних препятствий. Дхарани функционально не отличаются от мантр, но имеют более пространную форму и нередко представляют собой «сочетание нескольких мантр» (Куо 1994: 48).

⁶ Подробнее о классификации индийских типов письма см. (Лундышева 2015).

⁷ В таблице-приложении к настоящей статье транслитерация дхарани тангутского ксилографического издания приведена полностью; курсивом выделен текст, содержащийся в фрагменте ксилографического издания, хранящегося в ИВР РАН.

⁸ Дхарани-сутра — особый вид сочинений, посвященных дхарани того или иного божества. Заключенные в рамки прозаического текста (повествующего о разных способах и благоприятных последствиях практики) дхарани занимают центральное место в текстах такого рода. В частности, в UDS сказано, что Будда проповедовал дхарани Ушнишавиджайи царю небожителей Шакре (*санскр.* Śakra) для того, чтобы спасти небожителя Сустхиту (*санскр.* Suśhita) от плохих перерождений в следующих жизнях.

⁹ Существуют только косвенные свидетельства того, что текст дхарани был известен и ранее. Например, в сочинении «Лидай саньбао цзи» (*кит.* 历代三宝记, «Сведения о трех сокровищах и исторических эпохах») говорится, что в 564 г. переводчиком Джнянаяшасой (*санскр.* Jñānayaśas, *кит.* 闍那耶舍, Дуна ешэ; VI в.) на китайский язык был переведен текст «Заклинание Ушнишавиджайи и его свойства» (*кит.* 佛頂咒經並功能, «Фо дин чжоу цзин бин гуннэн») (Куо 2014: 374).

¹⁰ Рукопись, обнаруженная более 20 лет назад, в настоящий момент хранится в музее Мико в Японии.

¹¹ Большинство исследователей индийской палеографии полагают, что данная рукопись датируется VIII в. Подробнее об этой рукописи см. (Müller 1884: 90; Chandra 1980: 126); фотокопию этой рукописи см. (http://www.emuseum.jp/detail/100625/001/004?word=&d_lang=ja&s_lang=&class=&title=&c_e=®ion=&era=&cptype=&owner=&pos=1&num=1&mode=¢ury=) (дата обращения 15.07.2016).

знание, увеличит продолжительность своей жизни, избавится от болезней и мирских страданий, обретет благое рождение в следующих жизнях и т.д. (Rulu 2012: 50–52).

Подобные магические результаты, приписываемые ритуальной практике этого текста, привели к тому, что UD стала одной из самых популярных дхарани в буддийской традиции махаяны и получила широкое распространение в Восточно- и Центральном-Азиатском регионах¹². Об этом свидетельствует не только значительное количество рукописей и ксилографов, включающих UD или полностью посвященных ей, но и фиксация текста на фресках¹³, других каменных, деревянных и металлических поверхностях (колоннах, ступах, стелах, колоколах и т.д.) (Yuyama 2000: 167–168).

Согласно китайской буддийской традиции, UD известна в Китае с 679 г., когда санскритская рукопись UDS была преподнесена третьему императору династии Тан Гао-цзуну (*кит.* 高宗; прав. 649–683). В течение последующих 30 лет эта дхарани-сутра была переведена¹⁴ с санскрита на китайский пять раз. Первые три перевода, имеющие одинаковые названия, — «Федин цзуншэн толони цзин» (*кит.* 佛頂尊聖陀羅尼經, «Дхарани-сутра Ушнишавиджай»), были выполнены в период правления Гао-цзуна. Первый — в 679 г. чиновниками императорского двора Ду Син-и (*кит.* 杜行顗) и Дупо (*кит.* 度婆) (T.968¹⁵)¹⁶. В 682 г. Гао-цзун приказал перевести текст заново, разрешив использовать табуированные иероглифы¹⁷, которые позволили лучше передать как смысловую, так и фонетическую составляющие санскритского оригинального текста. Перевод (T.969) осуществил индийский монах и известный переводчик буддийских текстов Дивакара (*санскр.* Divākara, *кит.* 地婆訶羅, Дипо хэло; 613–687)¹⁸, известный в Китае также под именем Жичжао (*кит.* 日照). В третий раз UDS (T.967) была переведена кашмирским монахом Буддхапалой (*санскр.* Buddhārāla, *кит.* 佛陀波利, Фото боли; VII в.)¹⁹. По легенде, этот монах во время своего паломничества в Утайшань в 676 г. встретился с бодхисаттвой мудрости Манджушри, который приказал ему принести из Индии текст UDS и перевести ее на китайский язык. Вернувшись в Чанъань (*кит.* 長安), в 683 г. он преподнес его Гао-цзуну, а сам отправился на гору Утайшань, где исчез вместе с Манджушри в пещере Цзиньган-ку (*кит.* 金剛窟, букв. «Алмазная пещера»)²⁰.

¹² UD также получила широкое распространение в Японии, Корее, Вьетнаме, Таиланде, Непале и Монголии. Подробнее см. (Chandra 1980: 126; Kuo 2014: 359; Yuyama 2000). В рамках настоящей статьи исследуется традиция бытования UD в Китае и Центральном-Азиатском регионе.

¹³ В частности, целый ряд фресок в пещерах № 23, 31, 55, 103, 156, 217, 454 Дуньхуана связан с UD. Подробнее см. (Kuo 2006: 43; 2014: 361, 367–371).

¹⁴ Переводом можно считать только ту часть сутры, которая обрамляет дхарани. Текст дхарани не переводился, а фонетически транскрибировался или транслитерировался, чтобы не утратить магическую составляющую, сопутствовавшую, как считалось, произнесению звуков санскритского оригинала.

¹⁵ Для исследования китайских текстов использовалось издание Трипитаки Тайцэ, размещенное в свободном доступе в сети интернет (<http://tripitaka.cbeta.org>) (дата обращения 15.06.2016).

¹⁶ Подробнее об этом переводе см. (Forte 2004: 81).

¹⁷ Об использовании табуированных иероглифов в первом китайском переводе см. (Kuo 2014: 374).

¹⁸ В тексте добавлено «предисловие» китайского монаха Янь-цуна (*кит.* 彦珍; VII в.), в котором были подробно описаны все обстоятельства осуществления данного перевода. Подробнее см. (Kuo 2014: 374; Forte 2004: 80–82). Подробнее об этом индийском монахе см. (Forte 1974; 2004).

¹⁹ В предисловии к сочинению сказано, что перевод был сделан Буддхапалой с помощью китайского монаха Шуньчжэня (*кит.* 順貞) и записан неизвестным монахом по имени Чжицзин (*кит.* 志靜) после 689 г. Подробнее о Буддхапале см. (Kuo 2006: 40–41).

²⁰ Эта легенда стала популярна в Китае. Изображения сцен, связанных со встречах Буддхапалы с бодхисаттвой мудрости Манджушри, встречаются в пещерах № 217 и 103 Дуньхуана. Подробнее см. (Kuo 2014: 356, 367; Chen 2002: 106–111).

Последующий перевод UDS (Т.970) под названием «Дхарани-сутра победоносной Ушниши, полностью очищающая все кармические препятствия» (*кит.* 最勝佛頂陀羅尼淨除業障呪, «Цзуйшэн фодин толони цзинчу ечжан чжоу») был сделан по указанию императрицы У Цзэ-тянь (*кит.* 武則天; 624–705) в 685 г. вышеупомянутым индийским монахом Дивакарой накануне его возвращения в Индию²¹. В 710 г. текст был переведен под названием «Дхарани-сутра будды Ушнишавиджайи» (*кит.* 佛說佛頂尊勝陀羅尼經, «Фо шо фодин цзуньшэн толони цзин»; Т.971) известным китайским монахом И-цзином (*кит.* 義淨; 635–713)²².

Наибольшую популярность вплоть до начала IX в. в Китае получила UD из сочинения UDS, переведенного Буддхапалой (далее — ChB). Именно эта версия дхарани с конца VII в. вырезалась на одиночных каменных колоннах и стелах — так называемых дхарани/сутра-колоннах (*кит.* 經幢, *цзинь-чуань*, 陀羅尼幢, *толони-чуань*)²³. Более того, в рукописях из Дуньхуана VII–VIII вв. версия UD Буддхапалы (как отдельно, так и включенная в UDS) встречается более 100 раз (Куо 2006: 43).

Со второй половины VIII в. в Китае появляются сочинения-руководства по медитативной и ритуальной практике UD. Самые известные из них — «Руководство по медитативной практике Ушнишавиджайи» (*кит.* 勝佛頂脩瑜伽法軌儀, «Шэн фодин сю юйцзяфа гуй»; Т.973), составленное индийским монахом Субхакарасимхой (*санскр.* Śubhakarasiṃha, *кит.* 善無, Шань-у; 637–735), и «Руководство по произнесению дхарани будды Ушнишавиджайи» (*кит.* 佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法, «Фодин цзуньшэн толони няньсун игуй фа»; Т.972), авторство которого приписывается Амогхаваджре (*санскр.* Amoghavajra; 705–774), также известному в Китае под именем Бу-кун (*кит.* 不空)²⁴, — содержали более пространные версии UD, обе из которых получили широкое хождение в Китае²⁵. Версия UD Субхакарасимхи с незначительными изменениями впоследствии была включена в сочинение-руководство некоего монаха Жона (*кит.* 若那; VII–VIII вв.) под названием «Особые методы [практики] дхарани Ушнишавиджайи» (*кит.* 佛頂尊勝陀羅尼別法, «Фодин цзуньшэн толони бефа»; Т.974F)²⁶, а также в «Записки о чудесах, связанных с [практикой] пространной [версии] дхарани Ушнишавиджайи» (*кит.* 加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記, «Цзяцзюй линьянь фодин цзуньшэн толони цзи»; Т.974C), составленные чиновником У-чэ (*кит.* 武徹; VIII в.)²⁷. Версия UD Амогхаваджры, согласно китайской традиции,

²¹ Текстологическое сличение показало, что тексты сутры и дхарани в сочинениях Т.969 и Т.970 существенно отличаются. По всей вероятности, переводы были сделаны с разных санскритских оригиналов. Подробнее об этом переводе см. (Forte 1985: 113).

²² Подробнее о нем и осуществленных им переводах см. (Orzech, Sørensen 2011: 272–273).

²³ Самая ранняя из известных на настоящий момент колонна, датируемая 692 г., установлена у входа в храм Гунсянь (*кит.* 鞏縣), расположенный в китайской провинции Хэнань. Подробнее о каменных колоннах см. (Куо 2006; Куо 2014). На ранних колоннах, как правило, содержится полный текст дхарани-сутры UDS, однако начиная с VIII в. чаще встречаются те, на которых вырезалась только UD (Куо 2006: 39).

²⁴ Подробнее о нем см. (Lehnert 2007: 250, 258–266).

²⁵ Именно эти версии UD вырезались на большей части каменных стел начиная с X в. Более того, известно, что в 775 г. по указанию императора Дай-цзуна (*кит.* 代宗; прав. 762–779) именно версию UD Амогхаваджры читали монахи всех буддийских монастырей 21 раз в день (Куо 2006: 40).

²⁶ Китайский исследователь Цоу И-лян идентифицирует составителя дхарани Жона как индийского монаха Девендраджню (*санскр.* Devendrajña), прибывшего в Китай из Хотана в 689 г. Подробнее см. (Yi-liang 1945: 262).

²⁷ В сочинение вошли две истории, повествующие о чудесных результатах практики UD двумя чиновниками танского двора. Подробнее см. (Куо 2014: 376). В колофоне сочинения сказано, что текст был составлен правителем г. Янчжоу (*кит.* 洋州), жившим в VIII в., и закончен в 823 г., что позволяет предположить, что У-чэ является автором лишь части сочинения. Подробнее о нем см. (Chen 2002: 110).

с незначительными изменениями и без обрамляющего ее текста сутры была включена в сочинения, вошедшие в китайский буддийский канон под названием «Дхарани Ушнишавиджай» (*кит.* 佛頂尊勝陀羅尼, «Фодин цзуньшэн толони»; T.974B) и «Смысл дхарани Ушнишавиджай» (*кит.* 佛頂尊勝陀羅尼注義, «Фодин цзуньшэн толони чжуи»; T.974D). Эти тексты не имеют колофонов и отличаются друг от друга только наличием параллельного санскритского текста в первом сочинении. Более того, известно, что именно версия UD Амогхаваджры была издана ксилографическим способом не позднее IX в., поскольку так датируется ксилограф, обнаруженный в Дуньхуане²⁸ (далее — ChA-D).

Более пространная версия UD содержится также в версии UDS IX в. (T.974A, далее — ChD), приписываемой индийскому переводчику Дхармадеве (*санскр.* Dharmadeva), известному также как Фа-тянь (*кит.* 法; ?–1001)²⁹.

Своего рода «финальной» версией китайской буддийской традиции считается UD эпохи Юань³⁰ (далее — ChYu), высеченная на шести «языках»³¹ на восточной стене пещеры в Чуй юн-куань (*кит.* 居庸關) в 1345 г. (Yuyama 2000: 167). Именно эта версия, по всей видимости, была основной, можно даже сказать «официальной», в период с XII по XIV в. в Китае и соседних регионах³².

В Тибете широкое распространение получили пять сочинений, содержащих UD³³. Наиболее ранний из дошедших до нас переводов с санскрита UDS под названием «Дхарани Ушнишавиджай, очищающая все несчастья» (*тиб.* 'Phags pa ngan 'gro thams cad yongs su sbyong ba gtsug tor rnam par rgyal ba zhes bya ba'i gzungs; далее — Tib) был осуществлен известными индийскими учителями Джинамитрой (*санскр.* Jinamitra)³⁴ и Сурендрабодхой (*санскр.* Surendrabodhi)³⁵ и тибетским переводчиком Йэшэ-дэ (*тиб.* Ye shes sde; IX в.)³⁶. Другой перевод UDS с санскрита был осуществлен в XI в. Чойкьи Дэ (*тиб.* Chos kyi sde, *санскр.* Dharmasena; XI в.) и Бари лоцзавой (*тиб.* Ba ri lo tsa ba, 1040–1112)³⁷.

UD также была популярна в тангутском государстве Си Ся, в частности в Хара-Хото, где и был найден исследуемый в статье ксилограф³⁸.

²⁸ Экземпляр ксилографа хранится в собрании Национальной библиотеки Франции под шифром Pelliot Chinois 4501. Фотокопия размещена на сайте международного Дуньхуанского проекта (IDP) (<http://idp.bl.uk>). Подробнее об этом ксилографе см. (Yuyama 2006).

²⁹ Этот перевод отличается от предыдущих переводов VII — начала VIII в. Обрамляющий текст существенно сокращен: в нем отсутствует история о Сустхите, а дхарани Ушнишавиджай проповедует бодхисаттва долгой жизни Амитаюс по просьбе Авалокитешвары. UD отличается от более пространных версий VIII в. наличием большего количества повторов текста, в частности биджа-мантр *bhrum* и т.д., и различных восхвалений, например, бодхисаттвы Авалокитешвары и семи будд прошлого.

³⁰ Подробнее об этой надписи см. (Yuyama 1997; 2012; Wylie 1871).

³¹ UD была транслитерирована с помощью шести письменностей, использовавшихся на тот момент в Восточно-Азиатском регионе: китайской, тибетской, тангутской, уйгурской, монгольской, а также письмом ланца, позволявшим наиболее непротиворечиво передать текст санскритского оригинала.

³² Эта же версия UD, только уже двуязычная (на ланца и тибетском), была высечена годом позже, в 1346 г., на храмовом колоколе в столице династии Корё — Кэсоне (Yuyama 2000: 167).

³³ Подробнее см. (Chandra 1980: 129).

³⁴ Подробнее о нем см. (Mandal 2014: 64–67).

³⁵ Подробнее см. (Mandal 2014: 67–69).

³⁶ Подробнее об этом тибетском переводчике см. (Rhaldi 2002).

³⁷ Подробнее о нем см. (Beyer 1978: 13).

³⁸ О культе Ушнишавиджай в тангутском государстве см. (Linrothe 1996; 1998). Существует также ксилографическое издание UD, в котором текст дхарани транслитерирован на тангутском. Подробнее см. (Saliceti-Collins 2007: 130, 258). Известно также о ксилографических изданиях UD на тибетском языке, изданных в Хара-Хото (Kragh 2013: 366).

Текстологическое исследование HMss, GMss, ChB, ChD, ChA-D, Tib и ChYu позволяет сделать некоторые выводы о бытовании и развитии этой дхарани в Индийском, а затем и Восточно- и Центрально-Азиатском регионах с VII по XIV в.

Анализ показал, что версии существенно различаются по объему. В основном это связано с удвоением, а иногда и с утроением отдельных слов и словосочетаний, а также внесением в основную (более или менее общую для всех версий) часть дополнительных слов, не несущих особого смысла и выполнявших скорее «магическую» функцию, своим звучанием как бы усиливая благое воздействие дхарани.

Версии UD, включенные как в индийские рукописи, так и переводные китайские и тибетские сочинения, свидетельствуют о развитии именно индийской традиции дхарани. При этом она была единой³⁹ и менялась только в сторону увеличения объема текста при неизменном сохранении «основы», по-видимому, отраженной в гильгитской рукописи.

Самой пространной из всех выявленных версий является Tib. Отличающаяся значительным количеством добавленных вводных слов и повторов, Tib полностью идентична UD, включенным в ксилографическое издание из Хара-Хото и юаньскую надпись в Чуй юн-куань. Именно это позволяет сделать вывод о том, что именно тибетская версия дхарани была выбрана в качестве источника при составлении последних. Подобная передача текста дхарани без каких-либо изменений и его последующее распространение представляется достаточно неожиданным на фоне общей пестроты и разнообразия версий UD в данном регионе.

По всей вероятности, версии UD, впоследствии включенные в китайскую Трипитаку, имели широкое хождение в Китае и соседних регионах вплоть до XI в., о чем свидетельствуют многочисленные каменные стелы и колонны, а также рукописи, ксилографы и фрески, обнаруженные в Дуньхуане. Однако начиная с XII в., по мере усиления тибетского влияния на центральноазиатскую буддийскую традицию, именно тибетская версия дхарани Ушнишавиджай, имеющая довольно значительные различия со всеми вышеупомянутыми китайскими, пользовалась наибольшим авторитетом и стала официальной, если не сказать «канонической», сначала для тангутского региона, а потом и Китая.

В заключение стоит отметить, что исследуемый ксилограф UD из Хара-Хото скорее имел декоративную функцию, нежели использовался для чтения или литургических практик. На это указывает не только довольно искусное оформление, но и крайне неразборчивое, а местами и крайне небрежное написание акшар индийского письма⁴⁰.

³⁹ Авторам статьи не удалось обнаружить версии UD, которые имели бы какие-либо различия в основной части текста.

⁴⁰ Статья, посвященная палеографическим особенностям исследуемого ксилографа с приложением таблицы акшар, готовится к печати.

Сокращения

- ChA-D — версия дхарани Ушнишавиджайи из ксилографического издания IX в., найденного в Дуньхуане (Pelliot 4501)
- ChB — версия дхарани Ушнишавиджайи из китайского канонического перевода UDS, осуществленного Буддхапалой (VII в.) (Т.967)
- ChD — версия дхарани Ушнишавиджайи из китайского канонического перевода UDS, осуществленного Дхармадевой (X в.) (Т.974А)
- ChYu — версия дхарани Ушнишавиджайи, выполненная письмом ланца в шестизычной надписи эпохи Юань (1345 г.)
- HMss — версия дхарани Ушнишавиджайи из санскритской рукописи, хранящейся в монастыре Хорю-дзи в Японии (VIII в.)
- GMss — версия дхарани Ушнишавиджайи из гильгитской рукописи (кон. VI — нач. VII в.)
- Kh-Kh — версия дхарани Ушнишавиджайи из тангутского ксилографического издания (XII в.)
- Tib — версия дхарани Ушнишавиджайи из тибетского канонического перевода UDS, осуществленного Йэшэдэ (IX в.)
- UD — Ушнишавиджая-дхарани (*санскр.* Uṣṇīṣavijayā dhāraṇī)
- UDS — Ушнишавиджая дхарани-сутра (*санскр.* Uṣṇīṣavijayā dhāraṇī sutra)

Литература

- Лундышева 2015 — *Лундышева О.В.* Фрагменты ксилографических изданий dhāraṇī из коллекции ИВР РАН (С приложением таблицы акшар; составитель А.А. Сизова) // Письменные памятники Востока. 2015. № 2(21). С. 153–176.
- Самосюк 2006 — *Самосюк К.Ф.* Буддийская живопись из Хара-Хото XII–XIV веков. Между Китаем и Тибетом: коллекция П.К. Козлова. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2006.
- Beyer 1978 — *Beyer S.* The Cult of Tārā: Magic and Ritual in Tibet. Los Angeles: University of California Press, 1978.
- Chandra 1980 — *Chandra L.* Comparative Iconography of the Goddess Uṣṇīṣavijayā // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Vol. 34(1–3). Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1980. P. 125–137.
- Chen 2002 — *Chen J.* Sarira and Scepter. Empress Wu's Political Use of Buddhist Relics // Journal of the International Association of Buddhist Studies. 2002. Vol. 25. P. 33–150.
- Forte 1974 — *Forte A.* Divākara (613–688), un monaco indiano nella Cina des T'ang. Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari, XIII(3). Napoli, 1974. P. 135–164.
- Forte 1985 — *Forte A.* Hui-chih (fl. 676–703), a Brahmin Born in China // Annali del Istituto Universitario Orientale di Napoli. 1985. No. 45. P. 105–134.
- Forte 2004 — *Forte A.* Remarks on Chinese Sources on Divākara (613–688) // Chugoku shukyo bunken kenkyu kokusai shinpojiumu hokokusho 中国宗教文献研究国際シンポジウム報告書 [Report of the International Symposium: Researches on Religions in Chinese Script]. Kyoto: Kyoto daigaku Jinbun kagaku kenkyūjo 京都大学人文科学研究所 [Institute for Research in Humanities, Kyoto University], 2004. P. 75–82.
- Kragh 2013 — *Kragh U.T.* The Significant Leap from Writing to Print: Editorial Modification in the First Printed Edition of the Collected Works of Sgam po pa Bsod nams rin chen // Journal of the International Association of Tibetan Studies. 2013. Vol. 7 (August). P. 365–425.
- Kuo 1994 — *Kuo L.* Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du V^e au X^e siècle. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1994.
- Kuo 2006 — *Kuo L.* Inscriptions on “Stone Banners” (shichuang 石幢): Text and Context // Chū kuni sekkoku bunken kenkyū kokusai wākushoppu 中國石刻文獻研究國際ワークショップ [Chinese

- Epigraphical Documents: Projects and Perspectives]. *Jimbun kagaku kenkyūjo* 人文科學研究所 [Institute of the Study of Humanities and Social Sciences], 2006. P. 37–51.
- Kuo 2014 — *Kuo L.* Dhāraṇī Pillars in China: Functions and Symbols // *China and Beyond in the Medieval Period: Cultural Crossings and Inter-Regional Connections* / Ed. by Dorothy C. Wong and Gustav Heldt. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, 2014. P. 351–385.
- Lehnert 2007 — *Lehnert M.* Tantric Threads between India and China // *Handbook of Oriental Studies*. Section Eight. Central Asia. Vol. 16. Leiden; Boston: Brill, 2007.
- Linrothe 1996 — *Linrothe R.* Ushnishavijaya and the Tangut Cult of the Stupa at Yu-lin Cave 3 // *National Palace Museum Bulletin*. Taipei, 1996. Vol. 31. No. 4–5. P. 1–25.
- Linrothe 1998 — *Linrothe R.* Xia Renzong and the Patronage of Tangut Buddhist Art: The Stūpa and Ushnīshavijayā Cult // *Journal of Sung and Yuan Studies*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 1998. Vol. 28. P. 91–123.
- Mandal 2014 — *Mandal M.* Indian *Pāṇḍits* Engaged in Tibetan Translations of Buddhist Logic. Maharashtra: Laxmi Book Publication, 2014.
- Müller 1884 — *Müller F.M.* The Ancient Palm-leaves containing the *Pragñā-Pāramitā-Hridaya-Sūtra* and the *Ushnīsha-Vigaya-Dhāraṇī* / Ed. by F. Max Müller, M.A., and Bunyiu Nanjio, M.A. With an Appendix by G. Bühler // *Anecdota Oxoniensia*. Arian Series. Vol. 1. Part III. Oxford: Clarendon Press, 1884.
- Orzech, Sørensen 2011 — *Orzech Ch., Sørensen H., Payne R.* Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia. Leiden: Brill, 2011.
- Rhaldi 2002 — *Rhaldi Sherab*. Ye-Shes-sDe; Tibetan Scholar and Saint (<http://www.dspace.cam.ac.uk/handle/1810/243016>) (дата обращения 15.07.2016).
- Rulu 2012 — *Teachings of the Buddha: Selected Mahāyāna Sūtras Translated by Rulu*. Bloomington: AuthorHouse, 2012.
- Saliceti-Collins 2007 — *Saliceti-Collins A.* Xi Xia Buddhist Woodblock Prints Excavated in Khara Khoto: A Case Study of Transculturation in East Asia, Eleventh-Thirteenth Centuries. Master of Arts thesis. Washington: University of Washington, 2007.
- Wylie 1871 — *Wylie A.* On an Ancient Buddhist Inscription at Keu-yung kwan, in North China // *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. London: Trübner and Co., 1871. Vol. 5. P. 14–44.
- Yi-liang 1945 — *Yi-liang Chou*. Tantrism in China // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1945. Vol. 8. P. 241–332.
- Yuyama 1997 — *Yuyama Akira*. The *Uṣṇīṣa-vijayā Dhāraṇī* transliterated by Tz'u-hsien // *Bauddhavidyāsudhākaraḥ*. Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday / Ed. by Petra Kieffer-Pülz, Jens-Uwe Hartmann. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag, 1997. P. 730–742.
- Yuyama 2000 — *Yuyama Akira* 湯山 明. An *Uṣṇīṣavijayā dhāraṇī* Text from Nepal // *Sōkaidaigaku kokusai bukkyō-gaku kōtō kenkyūjo nenpō* 創価大学・国際仏教学高等研究所年報 [Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University]. Tokyo: Soka University, 2000. Vol. 3. P. 165–175.
- Yuyama 2006 — *Yuyama Akira* 湯山 明. Fu sorane tonkō shutsudo bucchōsonshōdarani 不空音譯敦煌出土佛頂尊勝陀羅尼 [Amoghavajra's *Uṣṇīṣa-vijayā dhāraṇī* from Tunhuang] // *Sōkaidaigaku kokusai bukkyō-gaku kōtō kenkyūjo nenpō* 創価大学・国際仏教学高等研究所年報 [Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University]. Tokyo: Soka University Press, 2006. Vol. 9. P. 231–276.
- Yuyama 2012 — *Yuyama Akira* 湯山 明. Fuki: Kanbaodai gaku mei kyoju shi hisoka toku go mori hakase urushi tsukasa futatsu hana kinen 附記: 漢堡大學名譽教授施密特豪森博士漆秩貳華誕記念 [An Enlarged Version of the *Uṣṇīṣa-Vijayā Dhāraṇī*: The Text Transmitted in the Yüan Period] // *Sōkaidaigaku kokusai bukkyō-gaku kōtō kenkyūjo nenpō* 創価大学・国際仏教学高等研究所年報 [Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University]. Tokyo: Soka University Press, 2012. Vol. 15. P. 201–208.

References

- Beyer, Stephan. *The Cult of Tārā: Magic and Ritual in Tibet*. Los Angeles: University of California Press, 1978 (in English).
- Chandra, Lockesh. "Comparative Iconography of the Goddess Uṣṇīṣavijayā". *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 34(1–3). Budapest: Magyar Tudományos Akademia, 1980, pp. 125–137 (in English).
- Chen, Jinhua. "Sarira and Scepter. Empress Wu's Political Use of Buddhist Relics". *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 25, 2002, pp. 33–150 (in English).
- Forte, Antonino. "Divākara (613–688), un monaco indiano nella Cina dei T'ang". *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari*, XIII(3), 1974, pp. 135–164 (in Italian).
- Forte, Antonino. "Hui-chih (fl. 676–703), a Brahmin Born in China". *Annali del Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 45, 1985, pp. 105–134 (in English).
- Forte, Antonino. "Remarks on Chinese Sources on Divākara (613–688). In: *Chūgoku shūkyō bunken kenkyū kokusai shinpojumu hōkokusho* 中国宗教文献研究国際シンポジウム報告書 [Report of the International Symposium: Researches on Religions in Chinese Script]. Kyoto: Kyōto daigaku Jinbun kagaku kenkyūjo 京都大学人文科学研究所 [Institute for Research in Humanities, Kyoto University], 2004, pp. 75–82 (in English).
- Kragh, Ulrich Timme. "The Significant Leap from Writing to Print: Editorial Modification in the First Printed Edition of the Collected Works of Sgam po pa Bsod nams rin chen". *Journal of the International Association of Tibetan Studies*, 7 (August), 2013, pp. 365–425 (in English).
- Kuo, Liying. *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du V^e au X^e siècle*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1994 (in French).
- Kuo, Liying. "Inscriptions on 'Stone Banners' (shichuang 石幢): Text and Context". In: *Chū kuni sekkoku bunken kenkyū kokusai wākushoppu* 中國石刻文獻研究國際ワークショップ [Chinese Epigraphical Documents: Projects and Perspectives]. *Jimbun kagaku kenkyūjo* 人文科学研究所 [Institute of the Study of Humanities and Social Sciences], 2006, pp. 37–51 (in English).
- Kuo, Liying. "Dhāraṇī Pillars in China: Functions and Symbols". In: *China and Beyond in the Medieval Period: Cultural Crossings and Inter-Regional Connections*. Ed. by Dorothy C. Wong and Gustav Heldt. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, 2014, pp. 351–385 (in English).
- Lehnert, Martin. "Tantric Threads between India and China". *Handbook of Oriental Studies. Section Eight. Central Asia*. Vol. 16. Leiden, Boston: Brill, 2007 (in English).
- Linrothe, Robert. "Ushnīṣavijaya and the Tangut Cult of the Stupa at Yu-lin Cave 3". *National Palace Museum Bulletin*, vol. 31, no. 4/5 (1996). Taipei, 1996, pp. 1–25 (in English).
- Linrothe, Robert. "Xia Renzong and the Patronage of Tangut Buddhist Art: The Stūpa and Ushnīṣavijayā Cult". *Journal of Sung and Yuan Studies*, 28 (1998). Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 1998, pp. 91–123 (in English).
- Lundysheva O.V. "Fragmenty ksilograficheskikh izdaniy dhāraṇī iz kollektsii IVR RAN (S prilozheniem tablitsy akshar; sostavitel' A.A. Sizova)" [Fragments of dhāraṇī blockprints from the manuscript collection of the IOM, RAS (With appendix by A. Sizova)]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2(21), 2015, pp. 153–176 (in Russian).
- Mandal, Mantosh. *Indian Pandits Engaged in Tibetan Translations of Buddhist Logic*. Maharashtra: Laxmi Book Publication, 2014 (in English).
- Müller, Friedrich Max. "The Ancient Palm-leaves containing the Pragñā-Pāramitā-Hridaya-Sūtra and the Ushnīṣa-Vigaya-Dhāraṇī / Ed. by F. Max Müller, M.A., and Bunyiu Nanjio, M.A. With an Appendix by G. Bühler". *Anecdota Oxoniensia, Arian Series*, vol. 1, part III. Oxford: Clarendon press, 1884 (in English).
- Orzech, Charles; Sørensen, Henrik; Payne, Richard. *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden: Brill, 2011 (in English).
- Rhaldi, Sherab. *Ye-Shes-sDe; Tibetan Scholar and Saint* (<http://www.dspace.cam.ac.uk/handle/1810/243016>) (in English).

- Rulu. *Teachings of the Buddha: Selected Mahāyāna Sūtras Translated by Rulu*. Bloomington: AuthorHouse, 2012 (in English).
- Saliceti-Collins, Anne. *Xi Xia Buddhist Woodblock Prints Excavated in Khara Khoto: A Case Study of Transculturation in East Asia, Eleventh-Thirteenth Centuries*. Master of Arts thesis, University of Washington, 2007 (in English).
- Samosyuk K.F. *Buddiiskaia zhivopis' iz Khara-Khoto XII–XIV vekov. Mezhdū Kitaem i Tibetom: kolleksiia P.K. Kozlova* [Buddhist Painting from Khara-Khoto XII–XIVth centuries. Between China and Tibet: Collection of P.K. Kozlov]. St. Petersburg: Gosudarstvennyi Ermitazh (State Hermitage Museum), 2006 (in Russian).
- Wylie, Alexander. “On an Ancient Buddhist Inscription at Keu-yung kwan, in North China”. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. 5. London: Trübner and Co., 1871, pp. 14–44 (in English).
- Yi-liang, Chou. “Tantrism in China”. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 8, 3/4, 1945, pp. 241–332 (in English).
- Yuyama Akira. “The Uṣṇīṣa-vijayā Dhāraṇī transliterated by Tz'u-hsien”. *Bauddhavidyāsudhākaraḥ. Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*. Ed. by Petra Kieffer-Pülz, Jens-Uwe Hartmann. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag, 1997, pp. 730–742 (in English).
- Yuyama Akira 湯山明. “An Uṣṇīṣavijayā dhāraṇī Text from Nepal”. *Sōkadaigaku kokusai bukkyō-gaku kōtō kenkyūjo nenpō* 創価大学・国際仏教学高等研究所年報 [Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University]. Tokyo: Soka University, vol. 3, 2000, pp. 165–175 (in English).
- Yuyama Akira 湯山明. “Fu sorane tonkō shutsudo bucchōsonshōdarani” 不空音譯敦煌出土佛頂尊勝陀羅尼 [Amoghavajra's Uṣṇīṣa-vijayā dhāraṇī from Tunhuang]. *Sōkadaigaku kokusai bukkyō-gaku kōtō kenkyūjo nenpō* 創価大学・国際仏教学高等研究所年報 [Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University]. Tokyo: Soka University Press, vol. 9, 2006, pp. 231–276 (in English, in Japanese).
- Yuyama Akira 湯山明. Fuki: Kanbaodai gaku mei kyoju shi hisoka toku go mori hakase urushi tsukasa futatsu hana kinen 附記: 漢堡大學名譽教授施密特豪森博士漆秩貳華誕記念 [An Enlarged Version of the Uṣṇīṣa-Vijayā Dhāraṇī: The Text Transmitted in the Yüan Period]. *Sōkadaigaku kokusai bukkyō-gaku kōtō kenkyūjo nenpō* 創価大学・国際仏教学高等研究所年報 [Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University]. Tokyo: Soka University Press, vol. 15, 2012, pp. 201–208 (in English, in Japanese).

Приложение

В таблице представлено текстологическое сличение следующих версий дхарани: ChA-D, ChB, ChD, ChYu, HMss, GMss, Kh-Kh, Tib. Тексты этих версий дхарани расположены в таблице построчно и разбиты на столбцы таким образом, чтобы наиболее наглядно показать результаты текстологического сравнения. В тех случаях, когда слово написано или напечатано предположительно ошибочно, в круглых скобках дается предполагаемый вариант его прочтения. Если слог или слово написаны неразборчиво или отсутствуют из-за повреждений рукописи, предполагаемый вариант дается в квадратных скобках.

3									
HMss	sa ma sa ma ntā va bhā sa spha ra ṇa ga ti ga ha na sva bhā va su ddhe a bhi ṣi ṇca	tu	mām						
GMss	sa ma sa ma ntā va bhā sa [spha] ra ṇ[a ga ti ga ha na sva bhā va vi śu ddhe] a bhi ṣi ṇca								
ChB	sa ma sa ma ntā va bhā sa spha ra ṇa ga ti ga ha na sva bhā va śu ddhe a bhi ṣi ṇca	tu							
ChA-D	sa ma sa ma ntā va bhā sa spha ra ṇa ga ti ga hā na svā bhā va vi śu ddhe a bhi ṣi ṇca	tu	mām						
ChD	sa ma sa ma ntā va bhā sa spha ra ṇa ga ti ga ga na sva bhā va vi śu ddhe a bhi ṣi ṇca	tu	mām					sa rva ta thā ga ta	
Tib	sa ma sa man+ta a ba b+hA sa s+pha ra Na ga ti ga ga na swa b+hA wa bi shud+d+he a b+hi : Sha ny+tsin	+tu	mAM					sar+b+ba ta thA ga tAH	
ChYu	sa ma sa ma ntā va bhā sa spha ra ṇa ga ti ga ga na sva bhā va vi śu ddhe a bhi ṣi ṇca	tu	mām					sa rva ta thā ga ta	
Kh-Kh	sa ma sa ma ntā va bhā sa spha ra ṇa ga ti ga ga na sva bhā va vi śu ddhe a bhi ṣi ṇca	tu	mām					sa ra (=rva?) ta thā ga tāḥ	

4									
HMss	su ga ta		va ca nā mṛ tā bhi ṣe kai				harā harā		ā
GMss	su ga ta		va ca nā mṛ tā bhi ṣai kaiḥ			ā	[ha ra ā ha ra		ā
ChB	su ga ta	va ra	va ca nā mṛ tā bhi ṣe ke			ā	ha ra ā ha ra		ā
ChA-D	su ga ta	va ra	va ca nā a mṛ tā bhi ṣe kaiḥ			ā	ha ra ā ha ra		ā
ChD	su ga ta	va ra	va ca nā a mṛ tā bhi ṣai kai			ā	ha ra ā ha ra		ā
Tib	su ga ta	ba ra	wa tsa na a mri ta a b+hi She kai ra			a	ha ra A ha ra	ma ma	A
ChYu	su ga ta	va ra	va ca nā mṛ tā bhi ṣe kair			ā	ha ra ā ha ra	ma mā	
Kh-Kh	sa(=su) ga ta	va ra	va ca nā mṛ tā bhi ṣe keh (=kaiḥ)			ā	ha ra ā ha ra	ma mā	

³ В киллографе Kh-Kh отсутствует знак для обозначения мапры ai.

5						
HMss	yah sam dhā ra ni so dha ya so dha ya				ga ga na	vi su ddhe u sñī ʃa vi ja ya
GMss	yu sam dhā ra ni so dha ya] so dha ya				ga ga na	vi su ddhe u sñī ʃa vi ja ya
ChB	yulh sam dhā ra ni so dha ya so dha ya				ga ga na	vi su ddhe u sñī ʃa vi ja ya
ChA-D	yulh sam dhā ra ni so dha ya so dha ya				ga ga na	vi su ddhe u sñī ʃa vi ja ya
ChD	yulh sam dhā ra ni so dha ya so dha ya				ga ga na	vi su ddhe u sñī ʃa vi ja ya
Tib	yulH san+d+ha ra Ni sho d+ha ya sho d+ha ya			bi sho d+ha ya bi sho d+ha ya	ga gi na	bi shud+d+he uSh+Nl Sha bi dza ya
ChYu	yulh san dhā ra ni so dha ya so dha ya			vi so dha ya vi so dha ya	ga ga na	vi su ddhe u sñī ʃa vi ja ya
Kh-Kh	yulh sam dhā na(=ra?) ni se (=so?) dha ya so dha ya			vi so dha ya vi so dha ya	ga ga na	vi su ddhe u sñī ʃa vi ja ya

6			
HMss		śu ddhe sa ha sra ra smi sañ co di te sa rva ta thā ga tā	
GMss		śu ddhe s[a ha sra ra smi sañ c]o di te sa [r]v[a ta thā ga tā	
ChB	vi	su ddhe sa ha sra ra smi sañ co di te sa rva ta thā ga tā	va lo ki ni śa tpā ra mi tā pa ri pū ra ni sa rva ta thā ga ta
ChA-D	vi	śu ddhe sa ha sra ra śmi sañ co di te sa rva ta thā ga tā	va lo ka ni śa ṭ pā ra mi tā pa ri pū ra ni sa rva ta thā ga ta
ChD	pa ri	śu ddhe sa ha sra ra śmi sañ co di te sa rva ta thā ga tā	va lo ki ni śa tpā ra mi tā pa ri pū ra ni sa rva ta thā ga ta
Tib	ba ri	shud+d+he sa ha sa rasmi saM iso di te sar+b+ba ta thA ga ta a	wa lo ki ni Sha Ta pA ra mi tA ba ri pU ra Ni sar+b+ba ta thA ga ta
ChYu	pa ri	śu ddhe sa ha sra ra śmi sañ co di te sa rva ta thā ga tā	va lo ki ni śa tpā ra mi tā pa ri pū ra ni sa rva ta thā ga ta
Kh-Kh	pa ri	śu ddhe sa ha sra ra śmi sañ co di te sa rva ta thā ga tā	va lo ki ni śa tpā ra mi tā pa ri pū ra ni sa va(=rva?) ta thā ga ta

7									
Hmss				dhi] şṭā nā dhi ṣṭhi te					
Gmss				[dhi] ṣṭhā nā dhi ṣṭhi ta					
ChB			hṛ da yā	dhi ṣṭhā nā dhi ṣṭhi te					ma ha
ChA-D			hṛ da yā	dhi ṣṭhā nā dhi ṣṭhi ta					ma hā
ChD	mā ti da śa bhū mi pra ti ṣṭhi te sa rva ta thā ga ta		hṛ da yā	dhi ṣṭhā nā dhi ṣṭhi te		om		mu dre mu dre	ma hā
Tib	mA te da sha b+hU mi pra tiSh+Thi te sar+b+ba ta thaA ga ta		hri da ya a	d+hiSh+ThA na a d+hiSh+thi te		oM		mu dre mu dre	ma hA
ChYu	mā ti da śa bhū mi pra ti ṣṭhi te sa rva ta thā ga ta		hṛ da yā	dhi ṣṭhā nā dhi ṣṭhi te				mu dre mu dre	ma hā
Kh-Kh	mā ta da śa bhū vi(=mi?) pa(=pra?) ti sṭhi te sa rva ta thā ga ra (=ta?)		hr da vā	dhi sthā nā dhi [sthi tel]				mu dre mu dre	ma hā

8										
H/Mss	mu dre va jra k̄ā ya saṃ ha ta	na				sū ddhe sa rva				va ra ṇa
G/Mss	mu dre va jra k̄ā ya saṃ gha ta					sū ddhe sa rva	a			va ra ṇa
ChB	mu dre va jra k̄ā ya saṃ ha ta	na			vi	sū ddhe sa rva				va ra ṇa
ChA-D	mu dri va jra k̄ā ya saṃ ha ta	na			vi	sū ddhe sa rvā				va ra ṇā
ChD	mu dre va jra k̄ā ya saṃ ha ta	na	pa ri			sū ddhe sa rva	ka rma			va ra ṇa
Tib	mu dre ba dz+ra kA ya saM ha ta	na	ba ri			shud+d+he sar+b+ba	kar+ma	A		wa ra Na
ChYu	mu dre va jra k̄ā ya saṃ ha ta	na	pa ri			sū ddhe sa rva	ka rma	a		va ra ṇa
Kh-Kh	mu dre va jra k̄ā ya saṃ ha ta	na	pa ri			sū ddhe sa rva	ka ma(=rma?)	a		va ra ṇa

9									
HIMss	vi su ddhe pra ti ni va rta ya			ā yu su	ddhe			sa ma yā dhi	s̥ṭhi
GMIss	vi su ddhe pra ti ni va rta [ya]			ā yu sú	ddhe			sa ma yā dhi	s̥ṭhi
ChB	vi sú ddhe pra ti ní va rta ya			ā yu sú	ddhe			sa ma yā dhi	s̥ṭhi
ChA-D	vi sú ddhe pra ti ní va rta ya			ā yuhú sú	ddhe			sa ma yā dhi	s̥ṭhi
ChD	vi sú ddhe pra ti ní va rta ya			ā yuhú sú	ddhe				
Tib	bi shud+d+he pra ti ni ba rta ya			ma ma A yuH bi shu	d+-d+he	sar+b+ba ta thA ga tA	sa ma ya a d+hi		Sh+ThA na a d+hiSh+Thi
ChYu	vi sú ddhe pra ti ni va rta ya			ma mā yu rvi sú	ddhe	sa rva ta thā ga ta	sa ma yā dhi	s̥ṭhā nā dhi s̥ṭhi	
Kh-Kh	vi sú ddhe pra ti ni va rta ya			ma mā yu rvi sú	ddhe	sa rva ta thā ga ta	sa ma yā dhi	prā(=s̥ṭhā?) nā dhi s̥ṭhi	

10														
Hmss	te											ma ni		ma ni
Gmss	te											ma ni	ma	ma ni
ChB	te			mu ni mu ni								ma hā	ma ni	
ChA-D	te										ma ni ma ni	ma hā		
ChD		om		mu ni mu ni				ma hā mu ni vi mu ni vi mu ni ma hā vi mu ni ma ti ma ti ma hā ma ti ma ma						
Tib	te	oM		mu ni mu ni				ma hA mu ni bi mu ni ma hA bi mu ni ma ti ma ti ma hA ma ti ma ma						
ChYu	te	om		mu ni mu ni				ma hā mu ni vi mu ni vi mu ni ma hā vi mu ni ma ti ma ti ma hā ma ti ma ma						
Kh-Kh	te	om		mu ni mu ni				ma hā mu ni vi mu ni vi mu ni ma hā vi mu ni ma ti ma ti ma hā ma ti ma ma						

11												
HMss							ja ya	ja ya				vi ja ya sma ra
GMss							[ja ya]	ja ya		vi ja ya	vi ja ya sma ra	
ChB							ja ya	ja ya		vi ja ya	vi ja ya sma ra	
ChA-D								ja ya		vi ja ya	vi ja ya sma ra	
ChD						he he	ja ya	ja ya	ma hā		ja ya sma ra	
Tib	ti su ma ti					he he	dza ya	dza ya		bi dza ya	bi dza ya sma ra	
ChYu	ti su ma ti					he he	ja ya	ja ya		vi ja ya	vi ja ya sma ra	
Kh-Kh	ti sa(=su?) ma ti					he he	ja ya	ja ya		vi ja ya	vi ja ya sma ra	

12				
HMss				sa rva bu ddhā
GMss	sma ra			sa rva bu ddhā
ChB				sa rva bu ddhā
ChA-D	sma ra			sa rva bu ddhā
ChD	sma ra	spha ra spha ra		sa rva bu ddhā
Tib	sma ra	s+pha ra s+pha ra s+pha ra ya		sa rva bu ddhā
ChYu	sma ra	spha ra spha ra spha ra ya spha ra ya		sa rva bu ddhā
Kh-Kh	[sma ra	spha ra] spha ra spha ra ya spha ra ya		sa rva bu ddhā

⁴ Использована акшара, не поддающаяся идентификации.

13							
HMss			dhi ş̣thi ta sú ddhe				va jre va jra ga rbhe
GMss			dhi ş̣thi ta sú ddhe				va jre va jra ga rbhe
ChB			dhi ş̣thi ta sú ddhe				va jre va jra ga rbhe
ChA-D			dhi ş̣thi ta sú ddhe				va jri va jra ga rbhe
ChD	dhi ş̣thā nā		dhi ş̣thi ta sú ddhe		sú ddhe bu ddhe va jre va jre ma hā va jre		va jre va jra ga rbhe
Tib	d+hiSh+Tha na a		d+hiSh+Thi te shud+d+he		shud+d+he bud+d+he badz+re ma hA badz+re		badz+ra gar+b+he
ChYu	dhi ş̣thā nā		dhi ş̣thi te sú ddhe		sú ddhe bu ddhe va jre va jre ma hā va jre	su	va jre va jra ga rbhe
Kh-Kh	dhi ş̣thā [nā]		dhi ş̣thi te] sú he(=ddhe?)		sú he(=ddhe?) bu ddhe bu ddhe va jre va jre ma hā va [jre]	s[u]	va jre va jra ga rbhe

14							
HMss							va jraṃ bha va tu ma ma
GMss							va jraṃ bha va tu ma ma
ChB							va jraṃ bha va tu ma ma
ChA-D							va jraṃ bhā va tu ma ma
ChD	ja ya ga bhe vi ja ya ga rbhe va jra jva[la] ga [r]bha va jro dbha ve va jra sam bha ve va jre va jri ni						va jraṃ bha va tu ma ma
Tib	dza ya ga r+b+he bi dza ya gar+b+he badz+ra: dzwa IA gar+b+he badz+rod b+ha we badz+ra sam+b+ha we badz+re badz+ri Ni						badz+raM b+ha waM tu ma ma
ChYu	ja ya ga rbhe vi ja ya ga rbhe va jra jva la ga rbhe va jro dbha ve va jra sam bha ve va jre va jri ni						va jraṃ bha va tu ma ma
Kh-Kh	ja ya ga bhe(=rbhe?) vi ja ya ga rbhe va jra jva[la] ga [r]bha va [jro dbha] ⁵ ve va jra sam bha ve va jre va jri ni						va jraṃ bha va tu ma ma

⁵ Транслитерация слогов «нестандартными» акшарами, внешне частично напоминающими лигатуры jro и dbha.

17									
Hmss	bu dhya				bo dha ya		vi bo dha ya		
Gmss	bu dhya						vi bo dha ya		
ChB				bo dha ya	bo dha ya		vi bo dha ya		šo dha ya
ChA-D				bo dha ya	bo dha ya				
ChD							vi bo dha ya		so dha ya
Tib	bud+d+h+ya	sid+d+h+ya sid+d+h+ya	bo d+h+ya	bo d+h +ya	bo d+h +ya	bi bo d+h+ya	bi bo d+h+ya mo tsa ya bi mo tsa ya bi mo tsa ya		sho d+ha ya
ChYu	bu ddhya		bo dha ya	bo dha ya	bo dha ya		vi bo dha ya	vi bo dha ya mo ca ya vi mo ca ya vi mo ca ya	šo dha ya
Kh-Kh	bu ddhya		bo dha ya	bo dha ya	bo dha ya		vi bo dha ya	vi bo dha ya mo ca ya vi mo ca ya vi mo ca ya	so dha ya

18									
HMss	so dha ya vi só(=bo?) dha ya			sa rva ka rma va ra n̄ā ni sa ma				sa ma nta	
GMss								sa ma nta	
ChB	só dha ya vi só dha ya							sa ma nta	
ChA-D								sa ma ntā	
ChD	só dha ya vi só dha ya						sa ma ntān mo ca ya mo ca ya	sa ma nta	ra smi
Tib	sho d+ha ya bi sho d+ha ya	bi sho d+ha ya					sa man+tA mo tsa ya mo tsa ya	sa man+ta	rasmi
ChYu	só dha ya vi só dha ya	vi só dha ya					sa ma ntān mo ca ya mo ca ya	sa ma nta	ra śmi
Kh-Kh	sā(=so?) dha ya vi só dha ya	vi só dha					sa ma ?(=ntā) ⁸ mo ca ya so(=mo?) ca ya	sa ma nta	ra smi

⁸ Использована акшара, не подающаяся идентификации.

[illegible]

20			
HMss			svāhā
GMss			svāhā
ChB	te		svāhā
ChA-D			svā hā
ChD	te		svā hā
Tib			swA hA
ChYu			svā hā
Kh-Kh			svā hā

The Text of the *Uṣṇīṣavijayā dhāraṇī* in a Xylograph from Khara-Khoto and Its Place in the Buddhist Tradition

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2017, volume 14, no. 2 (issue 29), pp. 47–66)

Received 30.01.2017.

Olga V. Lundysheva

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaia naberezhnaia 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

Anna A. Turanskaya

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaia naberezhnaia 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

The paper focuses on the *dhāraṇī* text of the goddess of longevity *Uṣṇīṣavijayā*, blockprinted in Khara-Khoto. It contains a brief analysis of different versions of the *dhāraṇī*, presented in Central and Eastern Asian Buddhist traditions. Textual collation of some versions of the *dhāraṇī*, which were widely spread in the above-mentioned regions, is given as an enclosure to the article.

Key words: Buddhism in Central Asia, *Uṣṇīṣavijayā dhāraṇī*, xylograph from Khara-Khoto, Chinese versions of *dhāraṇī*, Tibetan versions of *dhāraṇī*.

About the authors:

Olga V. Lundysheva, Assistant Researcher at the Department of Manuscripts and Documents, IOM RAS (olgavecholga@gmail.com).

Anna A. Turanskaya, Cand. Sci. (Literature), Junior Researcher of the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (turanskaya@mail.ru).

«Коран Мусайлимы ал-Каззāба»*Предисловие, перевод и комментарии***Ф.О. Нофала**

Луганский государственный университет им. В. Даля

Предлагаемые вниманию читателя исследование и перевод так называемых «*айатов* Мусайлимы» представляют собой попытку взглянуть на тексты, приписываемые знаменитому современнику и оппоненту пророка ислама Мусайлиме б. Хабибу, как на произведение, генетически связанное с кораническим текстом, его истоками и оставившее особый след в истории арабо-мусульманской культуры.

Ключевые слова: Мусайлима ал-Каззāб, Коран, *айаты*, ислам, Аравия, лжепророки, племена.

Статья поступила в редакцию 19.12.2016.

Нофал Фарис Османович, аспирант Луганского государственного университета им. В. Даля, Украина; 91000, г. Луганск, кв. Молодежный, 20-а; второй аудиторный корпус (faresnofal@mail.ru).

© Нофал Ф.О., 2017

Фигура Масламы б. Ҳабйба ал-Ҳанафй (известного как Мусайлима ал-Каззāб, «Лжец Мусайлима»), к сожалению, остается на сегодняшний день довольно скудно и односторонне изученной как арабскими, так и западными специалистами. Так, видя в Мусайлиме прежде всего оппонента пророка Мухаммада, а впоследствии — смутьяна, противника первого халифа 'Абу Бакра, историографы довольно часто обходили вниманием строки, приписываемые средневековому «лжепророку», или же резко негативно характеризовали их как «смешные» и «абсурдные» (см., например: ас-Суйўтй 1999: II, 244). Однако очевидно, что на современном этапе изучения доисламской *джахилийской* культуры, равно как и культуры раннеисламской, главной задачей исследователя становится предельно возможная реконструкция исторического контекста, культурных процессов Аравии времен зарождения ислама — и в этом смысле так называемые «*айаты* Мусайлимы» могут стать неоценимым источником, своеобразным подспорьем для подобного анализа.

Маслама б. Хабиб¹ родился в Йемене, располагающейся на юге аравийского Наджда, вероятно, задолго до т.н. «года слона» (ок. 570 г.)². О становлении личности

¹ Приводимая здесь версия имени Мусайлимы является одной из нескольких его вариаций, встречаемых в средневековых источниках. К примеру, ал-Балазири называет «лжепророка» Сумāмой б. Кабйр (ал-Балазири 1987: 97), в то время как Ибн Хишам (Ибн Хишām 2009: 782) представляет его «сыном Сумāмы».

² В частности, ас-Суйўти (ас-Суйўтй 1988: 37) и ал-Йа'куби (ал-Йа'қубй 1883: I, 129–130) замечают, что на момент смерти «было Мусайлиме сто пятьдесят лет».

будущего проповедника, увы, почти ничего не известно; исламские историографы лишь подмечают, что до провозглашения своей пророческой миссии (*ат-танаббийй*) Мусайлима «обретался на рынках Абла, Лақа, ал-'Анбар и ал-Хира, где у арабских и приезжих купцов перенимал всякие хитрости, магию, астрологию» (ал-Джәхиз 1996: IV, 369). Так или иначе, но Маслама намного раньше Мухаммада провозгласил себя «пророком» (*набийй*) и посланником «Милостивого» (*ар-Рахмән*). Проповедь выходца из племени *банй ханйфа*, очевидно, была хорошо известна и в Мекке: так, курейшиты, услышав от Мухаммада упоминание о «Милостивом, Милосердном», тотчас же увидели в нем аллюзию на учение Мусайлимы (см.: ас-Сухайли 1967: II, 340; ср.: I, 200). Интересно, что, объявив себя глашатаем Бога, сам ал-Каззәб носил титул «Милостивый Йемамь» (*Рахмән ал-Йамәм*), по-видимому, предполагая особую связь между источником откровений и собой (см.: ал-Йа'қуби 1883: I, 120); быть может, подобная форма контакта человека с божеством, не укладывающаяся в рамки традиционных для доисламской, *джахилийской* Аравии ритуальных практик гадателей-'*аррафов*, прорицателей-*кахинов* и поэтов-*ша'иров*, черпает свои истоки в концепции воплощения, принимаемой христианским племенем Мусайлимы (см.: Махмұд 1996: 87). Следовательно, религиозная деятельность Ибн Хабиба является, по своей сути, одним из первых шагов языческого общества Аравийского полуострова к новой, «пророческой» стадии социально-идейного развития (см.: Пиотровский 1981: 12, 15).

Согласно ряду признаков, активизация деятельности Мусайлимы как духовного лидера пришлась на ранний период проповеди Мухаммада. Вместе с тем многие историографы (ал-Бухари, Ибн Исхәқ, Ибн Хишам и др.) приводят в своих трудах легенды о встрече двух пророков уже в Медине, около 9/630–31 г.; при этом некоторые из них (см.: Ибн Хишәм 2009: 782) свидетельствуют о принятии Масламой ислама, а после — и о его отступничестве (*ридда*), что вызывает сомнение при сравнительном анализе источников³. По преданию, вначале ал-Каззәб увидел в посланнике ислама соратника и предложил ему раздел сфер влияния, объявив об «общности» (*ширка*) их дела; впоследствии же, до самой смерти Мухаммада, Мусайлима вел локальную деятельность, в которой усердно подражал зарождающейся исламской ритуальной и политической системе: основав свой «запретный» храм-*харам*, возвещая особым призывом-*азаном* о наступлении времени ежедневной троекратной молитвы, Ибн Хабиб шлет мединскому лидеру послание (см.: ал-Мақрйзи 1999: I, 508), во многом соответствующее духу и букве писем, рассылаемых последним правителям и царям (см.: Пиотровский 1991: 174).

Беспокойство по поводу активизации пророческого движения Аравии, охватившее власть Халифата после смерти его основателя, представляется весьма обоснованным при анализе даже одной только истории проповеди Масламы. Так, за годы административной и религиозной экспансии правителя йемамского Хаджара на его призыв откликнулось более сорока тысяч последователей (см.: Ибн Касйр 2003: VI, 342), в числе которых были и многие тамимиты, оставившие ислам. Историографы упоминают также и об отступничестве посла 'Абу Бакра, ар-Раджжәля б. 'Унфува, приняв-

³ Примечателен тот факт, что в самом тексте, возводимом к Ибн Исхәқу, нет особого упоминания об уверовании Мусайлимы, что косвенно свидетельствует о логической и композиционной инородности фразы: «Отступился враг Аллаха». Ибн Са'д же приводит в *ат-Табәқәт* (Ибн Са'д 2002: I, 316) предание, схожее с версией Ибн Исхәқа, но не содержащее в себе ни сообщения о принятии Масламой ислама, ни информации о его отступничестве. Ат-Табари, ссылающийся в своем труде (ат-Табарй 1336 г.х.: III, 282–287) в том числе и на трактат Ибн Исхәқа, приводит другие тексты о встрече Мухаммада и ал-Каззәба, в которых также умалчивается о *ридде* последнего.

шего веру Мусайлимы и своим свидетельством о преемственности ее мухаммадову учению⁴ укрепившего ее проповеднический успех (Ибн Касйр 2003: VI, 356). В связи с этим интересно, что с гибелью ал-Каззāба в битве при Йемаме (11/632-33 г.) его тексты оставались живыми в сознании многих аравийцев в качестве слов Всевышнего: так, ‘Абдуллāх б. ‘Атаба сообщает о ханифитах, читавших во время молитвы некоторые «айаты Масламы» и не согласившихся отказаться от них даже перед страхом смерти (Ибн ‘Абй Шайба 1997: VI, 440). Очевидно, возникновение подобной религиозно-политической общности стало возможным прежде всего благодаря «Корану Мусайлимы», служившему для йемамской общины таким же идеологическим фундаментом, как и Коран — для молодой Уммы (см.: Ибн Касйр 2003: VI, 358).

Рассматривая рифмованную прозу (*садж*’), приписываемую пророку *бани ханифа*, невозможно не отметить ее формальное сходство с *сурами* первого мекканского, «поэтического», и второго мекканского, «рахманского», периодов проповеди Мухаммада, что позволяет сделать вывод относительно их ранней датировки. Тем не менее, в отличие от коранического текста, строки ал-Каззāба представляются более близкими к речам *кахинов*: в подавляющем своем большинстве «айаты Мусайлимы» структурно не связаны между собой, содержат минимальное количество упоминаний о Боге и, вместо этого, изобилуют образами природных явлений (ср., к примеру: ал-Джундй 1991: 269–270). Потому не исключено, что некоторые, наиболее выделяющиеся из общей, «коранической», стилистики отрывки были произнесены Масламой еще до оглашения Мухаммадом его первых откровений.

«Айаты Мусайлимы», цитировавшиеся с небольшими разночтениями многими историографическими источниками, подвергались особой критике как деятелей исламского средневековья, так и современных конфессиональных исследователей. Однако, в то время как большинство языковедов и богословов описывали *садж*’ Ибн Хабиба лишь как «слабый», «абсурдный» и «смешной» (см., к примеру: Ибн Касйр 2003: II, 412; аз-Зуркāнй 1418 г.х.: II, 334), некоторые подходили к анализу йемамского «Корана» с более объективных позиций. В частности, видный литератор и хадисовед ‘Абӯ Сулаймāн ал-Хитāбй упрекал автора знаменитых «айатов» в «неискусном владении словом», исходя в первую очередь из их композиционного несовершенства. «Да будет сказано автору „Слона“: О, говоривший! Ты начал свое речение с... устрашения, подъема... чтобы после, не сдержав [таящегося в этих словах] обещания... пресечь [их величие]!» — замечает ал-Хитаби в одном месте, схожим образом оценивая иные «суры» в других (ал-Хитāбй 1976: 56–58). Основываясь на этом, ‘А. ал-‘Умāрй и М.-М. аз-Зарандй делают заключение о неаутентичности строк, приписываемых аравийскому лжепророку и известному ритору (ал-‘Умāрй: 324; аз-Зарандй 1422 г.х.: 190; см. также обзор в: Fleischhammer: 21–27)⁵. Другая точка зрения на происхождение текста, во многом разделяемая и автором настоящей статьи, принадлежит М. ар-Рāф’ий, который писал: «Мусайлима не желал противостоять Корану с позиций искусства, смысла... но он хотел привлечь умы своего племени другим, на его взгляд, более легким, эффективным и доступным путем — ведь *кахины* обладали великим авторитетом у арабов; а важнейший прием *кахинов* — [возглашение] подоб-

⁴ В этом свете интересно сообщение Ибн Исхāқа, в котором Мусайлима описывается как «свидетельствующий о том, что Посланик Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — является пророком» (Ибн Хишām 2009: 782).

⁵ Интересно, что ал-‘Умāрй по тем же самым причинам отрицает аутентичность подражаний ал-Мутанаббй Корану, во многом схожих с «айатами Мусайлимы».

ной бессвязной рифмованной прозы» (ар-Рāф‘ий 1928: 164). Так или иначе, но единство стиля «Корана Мусайлимы», его относительная унифицированность, а также генетическая его связь с аравийской *джахилийской* культурой позволяет нам охарактеризовать относимые к нему тексты как единый литературный памятник, современный эпохе возникновения ислама.

Ниже мы приводим сохранившиеся «*айаты* Мусайлимы», фиксируя незначительные разночтения, возникшие в процессе рецепции средневековых арабских источников. В комментариях также дано объяснение отдельных, сложных для понимания читателя мест.

«Коран Мусайлимы ал-Каззāба»

1. Клянусь ростками взошедшими⁶,
и собирающими их,
и просеявшими пшеницу⁷,
и молотившими ее,
и замесившими [тесто],
и выпекшими его,
и обкрошившимся [хлебом]⁸,
и быстро [съевшими]⁹, поглотившими его¹⁰,
с жиром и маслами!..¹¹
Вы превознесены над людьми шерсти¹² —
и не опередили вы людей глины!¹³
Так оберегайте ваши наделы!
Просящего стыдливо — приютите¹⁴,
а с мятежником — враждуйте!..
Поистине, земля между нами и Курайшем поделена на две части¹⁵ —
но курайшиты суть люди несправедливые!
2. Слон!
Что есть слон?¹⁶
И что даст тебе знать, что есть слон?¹⁷

⁶ Основная часть текста приводится в передаче ат-Табарй (ат-Табарй 1336 г.х.: III, 283). По версии Сулаймāна ас-Сарсарй и Ибн Таймиййи, фраза начинается следующим образом: «Клянусь всходящим [на земле]» (ас-Сарсарй 1999: 617; Ибн Таймиййа 1408 г.х.: 487).

⁷ Ибн Таймиййа не приводит данную строку в своей цитате, продолжая: «...и замесившими [тесто]»; ас-Сарсарй в своей версии же сразу переходит к следующей фразе.

⁸ Строка приводится по ат-Табари.

⁹ Интерполяция по ас-Сарсарй.

¹⁰ Ал-Мāвардй приписывает авторство этих строк ан-Надру б. ал-Харсу (ал-Мāвардй 1409 г.х.: 89).

¹¹ Ср.: Коран 51:1–4; 79:1–5; 100:1–3.

¹² Текст «Вы превознесены... с мятежником — враждуйте» встречается лишь в сообщениях ат-Табарй; им великий историограф и завершает изложение «сурь».

¹³ Под «людьми шерсти» (*‘ахл ал-вабар*) здесь подразумеваются кочевники (*ал-баду’*), в то время как под «людьми глины» (*‘ахл ал-мадар*) — жители городов (*ал-хадар*).

¹⁴ Строка, содержащая слово «ал-му‘тарр» («просящий стыдливо»), вероятно, восходит к 36-му *айату* 22-й суры.

¹⁵ По ас-Сарсарй: «Нам [принадлежит] половина земли, и Курайшу — половина».

¹⁶ Цит. по: ал-Хитаби 1976: 56. Эту фразу Ибн Таймиййа не приводит в своих трудах (см.: Ибн Таймиййа 1408 г.х.: 487).

¹⁷ Ср.: Коран 69:1–3; 101:1–3.

- Губа его длинна¹⁸,
и велик его хвост!¹⁹
И это — творение нашего Господа немалое!²⁰
3. О, лягушка,
дочь двух лягушек!²¹
Квакай, что квакаешь!²²
Верхняя часть твоя — в воде, а нижняя — в глине²³;
но ни [жаждущему] ты не запретишь испить, ни воду не загрязнишь!²⁴
4. Клянусь скотом и его цветом, —
и наиболее удивительной его [частью]: черной мастью и их молоком, —
и черной скотиной, и белым молоком!
Это — чистейшее чудо!
Запрещено смешивать молоко с водою —
так что же вы не соедините²⁵ его с финиками?²⁶
5. Поистине, тамимиты — люди чистые, свободные²⁷,
и нет на них ига или дани!
Мы будем всю жизнь свою соседствовать с ними —
и сами оградим их от всякого [злого] человека;
а когда умрем, то препоручим их Милостивому!²⁸
6. Клянусь темной ночью,
и черным волком,
и напоенным стволом —
'Усайд²⁹ не осквернило запретное!..
Клянусь ночью длинной,
и волком сильным —
'Усайд не обрывала ни влажного, ни сухого!³⁰

¹⁸ По Ибн Таймийи: «Хобот его — длинен!»; согласно ал-Āмидй, «*айат*» читается так: «Длинен его хвост» (ал-Āмидй 1391 г.х.: 344).

¹⁹ Строка отсутствует в цитате Ибн Таймийи; у ал-Амиди вместо нее: «...слаб его хобот».

²⁰ В передаче Ибн Таймийи: «Поистине, это — творение нашего Господа, Величественного!».

²¹ Так у Ибн ал-Джавзй (ал-Джавзй 1992: 411), ас-Сарсарй (ас-Сарсарй 1999: 616) и Ибн Таймийи (Ибн Таймиййа 1408 г.х.: 487); ат-Табарй же передает ее следующим образом: «...дочь лягушки» (ат-Табарй 1336 г.х.: III, 282). Строка отсутствует у ал-Джахи́за (ал-Джахи́з 1996: V, 530) и ал-Маварди (ал-Мавардй 1409 г.х.: 88).

²² Согласно ал-Джахи́зу: «О, сколько ты квакаешь!».

²³ Фраза отсутствует у ал-Мавардй, в то время как цитаты ас-Сарсарй и Ибн ал-Джавзй завершаются этим «*айатом*». По ал-Джахи́зу: «Одна половина твоя — в воде, а другая — в глине...»; Ибн Таймиййа передает строку так: «Глава твоя — в воде, а хвост твой — в глине...».

²⁴ Последовательность двух последних строк изменена у Ибн Таймийи. Ал-Бақиллāнй присовокупляет к «*суре*» следующие слова: «Нам [принадлежит] половина земли, и Курайшу — половина; но курайшиты суть люди, перешедшие предел!» (ал-Бақиллāнй 1315 г.х.: 157).

²⁵ Здесь, по ал-Бақиллāнй, оканчивается «*сура*».

²⁶ Так выглядит текст в передаче ат-Табарй (ат-Табарй 1336 г.х.: III, 283); согласно же Ибн ал-Джавзи, он выглядит следующим образом: «Чудо из чудес — черная скотина, дающая белое молоко».

²⁷ Словом «*лақāх*» обозначается общность людей, не покоровившихся власти иноплеменных вождей и ни разу не попавших в плен (Ибн Манзур 2003: XIII, 221).

²⁸ Данный текст встречается только у ат-Табарй (ат-Табарй 1336 г.х.: III, 273).

²⁹ 'Усайд (*банй 'усайд*) — одно из племен, проживавших в Йемене.

³⁰ Ср.: Коран 53:1–2. «*Суру*» цитируют ат-Табарй (ат-Табарй 1336 г.х.: III, 283) и ал-Бақиллāнй (ал-Бақиллāнй 1315 г.х.: 156–157). Согласно некоторым источникам, поводом для произнесения этих слов послужили набеги на владения йемамитов части племени 'Усайд, проживающей на территории «*харама*» Мусайлимй. «Влажные пальмы они выдернули, а сухие стены — сокрушили», — пишет об этом происшествии ат-Табарй.

7. Клянусь Солнцем, его восходом и явлением в свете,
и ночью, что, заставая его, стремится покрыть его
и, достигая его, тушит его и стирает³¹!..
8. Помните о милости Бога, оказанной вам, и благодарите Его за нее —
ибо Он сделал для вас Солнце светильником,
а дождь — водой обильной!
Он сотворил для вас овнов и овец, серебро и стекло, золото и шелка!
И его милость — то, что Он произвел вам из земли гранат, виноград, базилик,
полбу и плевел!³²
8. Разве ты не видишь, что сотворил твой Господь с беременной?³³
Он извел из нее душу, вращающуюся
между внутренностями и кожей!³⁴
9. Поистине, Бог создал женщин толпами,
и сделал мужчин их мужьями!
Мы вводим в них бугры³⁵
и выводим их, когда пожелаем, —
и производят они для нас агнцев!³⁶

Литература

- Пиотровский 1991 — *Пиотровский М.Б.* Мусайлима // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука; ГРВЛ, 1991.
- Пиотровский 1981 — *Пиотровский М.Б.* Мухаммад, пророки, лжепророки, кахины // Ислам в истории народов Востока. М.: Наука; ГРВЛ, 1981.
- Ал-Āмидī 1391 г.х. — *Ал-Āмидī, 'Абū ал-Ḥасан.* Ġāyat ал-марām фй 'илм ал-калām (Предел желаний в каламе). Каир, 1391 г.х.
- Ал-Бāқиллāнī 1315 г.х. — *Ал-Бāқиллāнī, 'Абū Бакр.* 'И'джāз ал-Қур'āн (Чудесность Корана). Каир, 1315 г.х.
- Ал-Балāзирī 1987 — *Ал-Балāзирī, 'Абū ал-'Аббās.* Футūх ал-булдāн (Завоевания стран). Бейрут, 1987.
- Ал-Джавзī 1992 — *Ал-Джавзī, 'Абд ар-Раḥмāн.* Сайд ал-хāтир (Охота на мысли). Бейрут, 1992.
- Ал-Джāхиз 1996 — *Ал-Джāхиз, 'Амр.* Китāб ал-ḫайавāн (Книга о животных). Бейрут, 1996.

³¹ Вероятно, аллюзия на начало 91-й сурь Корана (1–4).

³² Лексику и композицию ср.: Коран 78:13–14. Текст последних двух отрывков приведен ас-Са'алиби (ас-Са'алиби 1985: 147).

³³ Ср.: Коран 105:1; 31:31. По Ибн Касйру: «Бог оказал милость беременной...» (Ибн Касйр 2003: VI, 342).

³⁴ Ас-Са'алиби приводит другую версию отрывка: «Хвали имя Господа твоего, высочайшего — Того, Кто облегчил участь беременной и извел из нее душу, вращающуюся между внутренностями и кишками! Среди них есть те, кто умирает и кого погружают в землю, — но есть и те, кто живет, здравствуя до поры, до [своего] конца! Бог же ведает тайное — и не скроется от Него ни начало, ни конец!».

³⁵ По Ибн ал-Джавзī, весь текст «сурь» представляет собой три последние строки, приводимые им с некоторыми разночтениями: «Вы, о собрание женщин, созданы толпами и сделаны для нас женами — и мы вводим его в вас!» (Ибн ал-Джавзī 1992: 412).

³⁶ По преданию, два последних отрывка были оглашены Мусайлимой во время его проповеди тамимитской пророчице Саджāх, после чего та засвидетельствовала о нем как о пророке, приняв и его предложение вступить с нею в брак (см., к примеру: ат-Ṭабарī 1336 г.х.: III, 270).

- Ал-Джундй 1991 — *Ал-Джундй*, 'Алй. Фи тәрйх ал-'адаб ал-джәхилийй (Об истории *джахилийской* литературы). Каир, 1991.
- Аз-Зарандй 1422 г.х. — *Аз-Зарандй*, *Мйр Мухаммадй*. Бухӯс фй тәрйх ал-Қур'ан ва 'улӯми-хи (Исследования по истории Корана и его наукам). Қумм, 1422 г.х.
- Аз-Зурқанй 1418 г.х. — *Аз-Зурқанй*, *Мухаммад*. Манәхил ал-'ирфән фй 'улӯм ал-Қур'ән (Истоки знаний о коранических науках). Бейрут, 1418 г.х.
- Ибн 'Абй Шайба 1997 — *Ибн 'Абй Шайба*. Муснад (Возведенный [к сподвижникам свод]). Эр-Рияд, 1997.
- Ибн Касйр 2003 — *Ибн Касйр*, 'Абӯ ал-Фидә'. Ал-Бидәйя ва ан-нихәйя (Начало и конец). Эр-Рияд, 2003.
- Ибн Касйр 2002 — *Ибн Касйр*, 'Абӯ ал-Фидә'. Тафсйр ал-Қур'ән ал-'азйм (Толкование великого Корана). Эр-Рияд, 2002.
- Ибн Са'д 2002 — *Ибн Са'д*, *Мухаммад*. Китәб ат-табақәт ал-кабйр (Большая книга разрядов). Каир, 2002.
- Ибн Таймиййа 1408 — *Ибн Таймиййа*, *Тақийй ад-Дйн*. Бугйат ал-муртад фй ар-радд 'алә ал-мутафалсифа ва ал-қарәмиғә ва ал-бәтиниййа (Осуществление желаемого в опровержении философствующих, карматов и батинитов). Медина, 1408 г.х.
- Ибн Хишәм 2009 — *Ибн Хишәм*, 'Абӯ Мухаммад. Ас-Сйра ан-набавиййа (Жизнеописание Пророка). Бейрут, 2009.
- Ал-Йа'қубй 1889 — *Ал-Йа'қубй*, *Аҳмад*. Та'рйх (История). Лейден, 1883.
- Ал-Мәвардй 1409 г.х. — *Ал-Мәвардй*, 'Абӯ ал-Ҳасан. А'ләм ан-нубувва (Знаки пророчества). Бейрут, 1409 г.х.
- Ал-Мақрйзй 1999 — *Ал-Мақрйзй*, *Тақийй ад-Дйн*. Имтә' ал-'асмә' би-ма ли-н-набийй мин ал-ахвәл ва ал-амвәл ва ал-хуфадә' ва ал-мата' (Услаждение слухов о состояниях Пророка, его имуществе, внуках и добре). Бейрут, 1999.
- Маҳмӯд 1996 — *Маҳмӯд*, 'Ибрәхйм. 'А'имма ва саҳара: ал-бахс 'ан Мусайлима ал-Каззәб ва 'Абдуллах б. Саба' фй ат-тәрйх (Имамы и сәхиры: историческое исследование о Мусайлиме ал-Каззабе и 'Абдуллахе б. Саба'). Лондон; Бейрут, 1996.
- Ар-Рәф'ий 1928 — *Ар-Рәф'ий*, *Мусәфа*. И'джәз ал-Қур'ән ва ал-баләга ан-набавиййа (Чудесность Корана и пророческое красноречие). Каир, 1928.
- Ас-Са'алибй 1985 — *Ас-Са'алибй*, 'Абӯ Мансӯр. Сймәр ал-кулӯб фй ал-мудәф ва ал-мансӯб (Плоды сердца в приписанном и возводимом). Каир, 1985.
- Ас-Ҷарсарй 1999 — *Ас-Ҷарсарй*, *Сулаймән*. Ал-Интисәрәт ал-'исләмиййа фй кашф шубах ан-насрәниййа (Исламские победы в раскрытии сомнительных доводов христианства). Эр-Рияд, 1999.
- Ас-Суйӯтй 1999 — *Ас-Суйӯтй*, *Джаләл ад-Дйн*. Ал-Иткән фй 'улӯм ал-Қур'ән (Совершенство в коранических науках). Бейрут, 1999.
- Ас-Суйӯтй 1988 — *Ас-Суйӯтй*, *Джаләл ад-Дйн*. Та'рйх ал-хулафә' (История халифов). Бейрут, 1988.
- Ас-Сухайлй 1967 — *Ас-Сухайлй*, 'Абӯ ал-Қәсим. Ар-Равд ал-'унуф фи шарх ас-сйра ан-набавиййа (Благоухающий сад — объяснение пророческого жизнеописания). Кувейт, 1967.
- Ат-Ҷабарй 1336 г.х. — *Ат-Ҷабарй*, *Мухаммад*. Та'рйх ал-'умам ва ал-мулӯк (История народов и правителей). Каир, 1336 г.х.
- Ал-'Умәрй — *Ал-'Умәрй*, 'Алй. Му'арадәт ал-Қур'ән (Подражания Корану) // Рисәлат ал-'исләм, (43), б.г.
- Ал-Хитәбй 1976 — *Ал-Хитәбй*, 'Абӯ Сулаймән. Байән и'джәз ал-Қур'ән (Объяснение чудесности Корана). Каир, 1976.
- Fleischhammer 1988 — *Fleischhammer*, F. Altarabische Prosa. Leipzig, 1988.

References

- Al-Āmīdī, 'Abū al-Ḥasan. *Ghāyat al-Marām fī 'Ilm al-Kalām* [An Altitude of Desires in Kalam]. Cairo, 1391 H. (in Arabic).
- Al-Bāqillānī, 'Abū Bakr. *I'djāz al-Qur'ān* [Miraculousness of the Koran]. Cairo, 1315 H. (in Arabic).
- Al-Balāziri, 'Abū al-'Abbās. *Futūḥ al-Buldān* [Gains of Countries]. Beirut, 1987 (in Arabic).
- Al-Djāḥiẓ, 'Amr. *Kitāb al-Ḥayawān* [About Animals]. Beirut, 1996 (in Arabic).
- Al-Djundī, 'Alī. *Fī Tārīkh al-'Adab al-Djahiliyya* [About the History of *Djahiliyya* Literature]. Cairo, 1991 (in Arabic).
- Fleischhammer, F. *Altarabische Prosa* [Ancient Arabic Prose]. Leipzig, 1988 (in German).
- Ibn 'Abī Shaybah. *Musnad* [The Supported]. Riyadh, 1997 (in Arabic).
- Ibn Kathīr, 'Abū al-Fidā'. *Al-Bidāya wa an-Nihāya* [The Beginning and the End]. Riyadh, 2003 (in Arabic).
- Ibn Kathir, 'Abū al-Fida'. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* [Interpretation of the Great Koran]. Riyadh, 2002 (in Arabic).
- Ibn Sa'd, Muḥammad. *Kitāb at-Ṭabaqāt al-Kabīr* [The Big Book of Categories]. Cairo, 2002 (in Arabic).
- Ibn Taymiyyah, Taqīyy ad-Dīn. *Bughyat al-Murtād* [Implementation of the Desirable]. Medina, 1408 H. (in Arabic).
- Ibn Hishām, 'Abū Muḥammad. *As-Sīra an-Nabawiyyah* [Biography of the Prophet]. Beirut, 2009 (in Arabic).
- Al-Jawzī, 'Abd ar-Raḥmān. *Ṣayd al-Khātīr* [Hunting for Thoughts]. Beirut, 1992 (in Arabic).
- Al-Khīṭābī, 'Abū Sulaymān. *Bayān I'djāz al-Qur'ān* [Explanation of Miraculousness of the Koran]. Cairo, 1976 (in Arabic).
- Maḥmūd, Ibrāhīm. *A'imma wa Saḥarah* [Imams and *Saḥarah*]. London–Beirut, 1996 (in Arabic).
- Al-Maqrīzī, Taqīyy ad-Dīn. *Imtā' al-'Asmā'* [Pleasures of Rumors]. Beirut, 1999 (in Arabic).
- Al-Māwardī, 'Abū al-Ḥasan. *A'lām an-Nubūwwah* [Prophecy Signs]. Beirut, 1409 H. (in Arabic).
- Piotrovskii M.B. "Mukhammad, proroki, lzheproroki, kakhiny" [Muhammad, Prophets, False Prophets and Kuhhan]. In: *Islam v istorii narodov Vostoka* [Islam in History of Eastern Nations]. Moscow: Nauka, 1981 (in Russian).
- Piotrovskii M.B. "Musailima" In: *Islam. Entsiklopedicheskii slovar'* [Encyclopedia of Islam], Moscow: Nauka, 1991 (in Russian).
- Ar-Rāfi'ī, Muṣṭafā. *I'djāz al-Qur'ān wa al-Balāgha an-Nabawiyyah* [Miraculousness of the Koran and Prophetical Eloquence]. Cairo, 1928 (in Arabic).
- Aṣ-Ṣarṣarī, Sulaymān. *Al-Intisārāt al-Islāmiyyah* [Islamic Victories]. Riyadh, 1999 (in Arabic).
- As-Suyūṭī, Djalāl ad-Dīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* [The Perfect Guide to the Sciences of the Koran]. Beirut, 1999 (in Arabic).
- As-Suyūṭī, Djalāl ad-Dīn. *Ta'rīkh al-Khulafā'* [History of Caliphs]. Beirut, 1988 (in Arabic).
- As-Suhaylī, 'Abū al-Qāsim. *Ar-Rawḍ al-'Unuf* [A Fragrant Garden]. Kuwait, 1967 (in Arabic).
- At-Tabarī, Muḥammad. *Ta'rīkh al-'Umam wa al-Mulūk* [History of the People and Their Rulers]. Cairo, 1336 H. (in Arabic).
- Ath-Tha'ālībī, 'Abū Maṣṣūr. *Thimār al-Qulūb* [The Heart's Fruits]. Cairo, 1985 (in Arabic).
- Al-'Umārī, 'Alī. *Mu'araḍāt al-Qur'ān* [Koranic Imitations]. In: *Risālat al-Islām* [Islamic Message], (43) (in Arabic).
- Al-Ya'qūbī, Aḥmad. *Ta'rīkh* [The History]. Leiden, 1883 (in Arabic).
- Az-Zarandī, Mīr Muḥammad. *Buḥūth fī Tārīkh al-Qur'ān wa 'Ulūmi-hi* [Researches on History of the Koran and Its Sciences]. Qumm, 1422 H. (in Arabic).
- Az-Zurqānī, Muḥammad. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* [Sources of Knowledge of Koranic Sciences]. Beirut, 1418 H. (in Arabic).

“The Koran of Musailimah al-Kazzab”

Preface, Translation and Commentaries by

Faris O. Nofal

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2017, volume. 14, no. 2 (issue 29), pp. 67–75)

Received 19.12.2016.

Faris O. Nofal

Lugansk State University; Molodejnyi kvartal 20-a, Lugansk, 91000 Ukraine.

The work offered to your attention is an attempt at research and critical translation of “Mysaylimah’s Koran”, which represents the cultural and religious situation in Arabian Peninsula in the early ages of Islam. The author also researches the communication existing between the “*ayats* of Musaylimah” and the modern text of the Koran.

Key words: Musaylimah al-Kazzab, Koran, *ayat*, Islam, Arab Peninsula, False Prophets, Tribes.

About the author:

Faris O. Nofal, Graduate Student, Lugansk State University (faresnofal@mail.ru).

Елисеев С.Г.**Идеалистический пейзаж в Японии и Сэссю***Предисловие, подготовка к публикации и комментарии***С.И. Марахоновой**

Институт восточных рукописей РАН

Работа С.Г. Елисеева «Идеалистический пейзаж в Японии и Сэссю», написанная им, вероятно, около 1920 г., хранится в Архиве востоковедов ИВР РАН. Она связана с курсом лекций по искусству Японии и Китая, прочитанных им в Институте истории искусств. В статье (?) молодой ученый первым среди отечественных и западных востоковедов анализирует творчество выдающегося художника Сэссю. Он выявляет особую роль, сыгранную Сэссю в монохромной пейзажной живописи тушью (*суйбоку-га*) в Японии периода Муромати. Автор рассказывает о становлении жанра «идеального» («идеалистического») пейзажа в дальневосточном искусстве. С.Г. Елисеев связывает зарождение пейзажного жанра в Китае с деятельностью Ван Вэя, но подлинное развитие жанра он возводит к эпохе Сун. Тогда учение чань-буддизма нашло свое воплощение в художественных образах, а именно в картинах природы. Автор упоминает крупнейших художников Го Си, Ма Юаня и Ся Гуя. Он прослеживает развитие живописи *суйбоку-га* в Японии и ее постепенное освобождение от китайского влияния. Связанная с творчеством дзэнских монахов-художников, она находит наивысшее воплощение в произведениях Сэссю. С.Г. Елисеев приводит биографические сведения о Сэссю и его окружении.

Ключевые слова: С.Г. Елисеев, Сэссю, японская живопись, китайская живопись, пейзаж, *суйбоку-га*, архивы, дзэн/чань-буддизм, период Муромати, Институт истории искусств.

Статья поступила в редакцию 15.11.2016.

Марахонова Светлана Ивановна, канд. исторических наук, научный сотрудник Отдела Древнего Востока ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (pet.1703@inbox.ru).

© Марахонова С.И., 2017

Работа С.Г. Елисеева, озаглавленная им «Идеалистический пейзаж в Японии и Сэссю», находится в его личном фонде в Архиве востоковедов ИВР РАН (Ф. 16. Оп. 1. Ед. хр. 15). Рукопись состоит из 43 листов небольшого формата (22×18 см), сложенных в виде четырех отдельных тетрадей (в трех из них по 12 листов в каждой, а в четвертой — 7), и написана перьевой ручкой. К ней приложены два небольших листка с дополнениями к тексту. Почерк автора обычный, четкий, неторопливый. Рукопись находится в очень хорошем состоянии, однако не окончена. Текст содержит значительную стилистическую правку, т.е. очевидно, что это черновик.

Работа не датирована, но сравнение авторского почерка с относящимися к 1915 г. записями С.Г. Елисеева позволяет предположить, что написана она была позднее. В пользу этого есть и другие серьезные аргументы. В 1917 г. начинающий ученый поступил на службу в Институт истории искусств, а в 1919 г. стал профессором. В течение нескольких лет он читал курсы лекций по китайской и японской живописи, японской скульптуре и японской художественной культуре. Курс японской живописи профессора С.Г. Елисеева был запланирован и на 1920/21 учебный год¹, но уже не состоялся из-за его бегства из Петрограда в сентябре 1920 г. Если рукопись имеет отношение к этим лекциям, ее следует датировать временем после 1917 г.

Существует еще одна временная привязка рукописи. На 8 мая 1919 г. в Институте истории искусств был назначен доклад ученого «О японском орнаменте Асидэ», который, однако, не был прочитан из-за болезни докладчика. В это же время, согласно записной книжке автора, им был запланирован и доклад о японском художнике Сэсю. Доклад мог быть переработан в статью, тогда ее следует датировать временем позднее мая 1919 г.

Статья тем не менее осталась неоконченной, либо перед нами часть обширного курса лекций по истории японской живописи. Работа не была опубликована, но в период эмиграции ученого во Франции подобная статья «О японской пейзажной живописи тушью»² была напечатана в журнале «Revue des Arts Asiatiques». Большое место в ней уделено творчеству Сэсю, которого Елисеев считал самым выдающимся мастером японского монохромного пейзажа.

Понятие «идеального» (классического, концептуального) пейзажа существует как в западной, так и в дальневосточной живописи. Имеется в виду пейзаж, написанный не непосредственно с натуры, а тщательно выстроенный в воображении художника после его знакомства со множеством живописных природных ландшафтов. Такой пейзаж можно назвать искусственным, рациональным и жестко структурированным, подчиненным строгому канону. Недаром тщательно продуманной композиции отводилось в нем главное место.

В «идеальном» пейзаже средневековых Китая и Японии присутствовало и сильное этическое начало. Это достигалось использованием в нем постоянных символических элементов природы (сосна, бамбук, слива и пр.), которые олицетворяли лучшие духовные качества человека.

Рукопись С.Г. Елисеева имеет первостепенное значение, поскольку отражает основное направление деятельности начинающего ученого в Петрограде в 1915–1920 гг. — его изыскания в области дальневосточного искусства. Этот аспект японоведения представлял для него наибольший научный интерес на протяжении всей жизни.

С лекционным курсом по китайской живописи, весьма вероятно, связаны находящиеся в АВ другие рукописи С.Г. Елисеева — «Об истории китайской живописи»; «Об искусстве Китая в эпоху после Тан»; «Китайское искусство времени Юаньской династии»³.

¹ Речь идет о следующих курсах: История японской живописи; История японской художественной культуры (XIV–XVIII вв.); Введение в изучение японской живописи.

² *Elisséev S. Sur le Paysage à l'Encre de Chine du Japon // Revue des Arts Asiatiques. 1925. № 2. P. 30–32.* Статья была переведена на русский язык Е.К. Симоновой-Гудзенко в 2012 г. (см.: История и культура традиционной Японии. 5. *Orientalia et Classica // Труды Института восточных культур и античности. 2012. Т. XLIX. С. 164–177.*)

³ Все они не имеют оригинальных названий (АВ. Ф. 16. Оп. 1. Ед. хр. 19, 20, 21).

С.Г. Елисеев единственный из молодых российских японоведов-профессионалов (О.О. Розенберг, Е.Д. Поливанов, М.Н. Рамминг, братья Олег В. и Орест В. Плетнеры, Н.А. Невский и Н.И. Конрад) заинтересовался изучением особенностей японского искусства. Их предшественники — В.Я. Костылев, Г.И. Доля, Е.Г. Спальвин и Д.М. Позднеев — также не занимались этой проблематикой. Не создали специальных искусствоведческих работ и известные западные японоведы Б.Х. Чемберлен, К. Флоренц, У.Дж. Астон.

О дальневосточном искусстве писали европейские искусствоведы — О. Мюнстерберг (Münsterberg), Ж. де Трессан (Tressan), Б. Христиансен (Christiansen), Дж. Грамм (Gramm), Э. Феноллоза (Fenollosa), Р. Петруччи (Petrucci). Многие из них побывали в Японии, однако, за исключением Феноллозы и Петруччи, они не владели восточными языками. Молодой японоведа был знаком не только с трудами западных авторов, но и критическими работами авторов-японцев, таких как Фудзикоа Сакутаро, Курода Гэндзи, Анэдзаки Масахару, Итикава Даидзи, Оакура Какудзо, на японском языке. В АВ сохранились конспекты Елисеева и выписки из трудов японских и европейских авторов. Целый ряд других искусствоведческих работ значится в записных книжках С.Г. Елисеева как прочитанные в 1917–1920 гг. (Марахонова 2016: 114).

В исследовании дальневосточного искусства молодому ученому помогал и его собственный опыт жизни в Японии в течение шести лет (1908–1914). Тогда он имел возможность не просто ознакомиться с произведениями искусства (живописью, скульптурой, архитектурой, прикладным искусством, театром) *in situ*, но и в определенной степени прочувствовать саму атмосферу Японии.

В своей работе С.Г. Елисеев обосновывает обращение к дальневосточному искусству резким увеличением числа находок китайских и японских художественных произведений. Он также отмечает существенное различие между антропоцентризмом западной ментальности и представлением о предначертанности человеческого пути в Китае.

Автор прослеживает этапы духовной жизни древнего и средневекового Китая и связанные с ними способы восприятия и отображения природы в живописи. Основателем «идеального» («идеалистического») пейзажа в китайском искусстве С.Г. Елисеев называл поэта и художника Ван Вэя, который в специальном трактате разработал основы композиции и правила написания отдельных художественных элементов.

Подлинное развитие «идеальный» пейзаж получил в эпоху Сун (960–1279) с распространением чань-буддизма, идеи которого нашли наибольшее выражение в живописи. Тогда был создан один из трех основных живописных жанров — пейзаж «горы–воды» (*сан-суй*). Сунские монахи-художники, по словам С.Г. Елисеева, «проявляли свои настроения именно в живописи, поскольку язык поэзии предыдущей эпохи казался им слишком материальным и конкретным». Такой пейзаж носил созерцательно-философский характер, основные его компоненты были подчинены идее беспредельности пространства, а природа и человек воспринимались как единое целое.

Важнейшее религиозное представление об абсолютной духовной свободе («пустоте») чань-буддийские монахи воплощали средствами художественной выразительности. Идея «пустоты» выражалась в их произведениях незаполненностью, незаписанностью пространства, а изображенные вершины гор и пагод были едва различимы, человеческие фигуры почти скрыты деревьями и камнями и как бы окутаны туманом. Появились образы монахов или ученых, созерцающих водопад или плывущих в лодке; поэтов, сочиняющих стихи, а также затерянные в горах жилища отшельников.

Все это составляло основные элементы «идеального» пейзажа, имеющие символическое значение.

Монохромная живопись тушью возникла в Китае как идеалистическое направление в изобразительном искусстве и связана была прежде всего с деятельностью монахов школы *чань* (яп. *дзэн*). Среди наиболее известных художников Елисеевым были названы Го Си, Му Ци и выдающиеся пейзажисты эпохи Южной Сун (1235–1273) Ма Юань и Ся Гуй.

В Японию этот живописный стиль под названием *суйбоку-га* (картины водой и тушью), иначе *суми-э* (картины тушью), проник из Китая в конце XIII в. при посредстве дзэнских монахов. Для написания картин использовалась плотная бумага или шелк, а также угольно-черная или разведенная водой до серого цвета тушь. В XV–XVI вв. монохромная живопись в Японии не просто достигла наивысшего расцвета, но и кардинально изменила всю художественную традицию страны. Ее влияние на японское искусство было настолько велико, что история живописи того периода равнозначна истории *суйбоку-га*. Она связана прежде всего с такими прославленными именами, как Дзёсэцу, Сюбун и Сэсю. Художники писали животных и птиц, людей, причем нередко в жанровой ситуации, однако главным было изображение природы. Как отмечает Е.Е. Малинина, «пейзаж вообще являлся высшим воплощением духовного опыта для последователя дзэнского учения» (Малинина 2012: 183).

Дзэнские монахи-художники были авторами «идеального», придуманного пейзажа, главной целью которого было не отображение особенностей природы, а создание определенного настроения у зрителя, проникновение не во внешний мир природы, но во внутренний мир человека.

Произведения имели глубокое философское и этическое содержание. По словам Н.И. Конрада, «художник стремился передать не сам предмет, а таящуюся в нем силу, как бы сжатую в комок, как пружина, но могущую мгновенно развернуться. Такая пружина заложена во всем бытии, и в каждом предмете этого бытия, и в природе, и в человеке» (Конрад 1980: 123–124).

С.Г. Елисеев в своей работе рассматривает особенности лишь пейзажного жанра. Вскользь касаясь творчества предшественников Сэсю, создавших школу китайского пейзажа (*кара-э*) в Японии, автор всю вторую половину работы посвящает описанию жизни и особенностей художественного мировоззрения и стиля Сэсю, творившего в эпоху Муромати (1336–1573). В отличие от предыдущих знаменитых японских художников, по сути ставших простыми имитаторами китайского стиля, Сэсю создал свой индивидуальный художественный стиль, присущий именно японской почве.

Интерпретируя раннее творчество великого художника, ученый справедливо отмечает зависимость Сэсю от художественной манеры его учителя Дзёсэцу и близость к пейзажам Ма Юаня. Однако уже тогда ученик превосходил прежних мастеров умением передать в пейзаже собственное внутреннее переживание и создать определенное настроение. Главным в его картинах, по мнению автора, были простота и спокойствие.

С.Г. Елисеев признает самостоятельность творческого почерка Сэсю только после возвращения того из Китая. Сэсю был хорошо знаком с работами по теории живописи, написанными Ван Вэем и Го Си, с их четко обозначенными требованиями к композиции картины. Тем не менее, создавая по памяти свои пейзажи, отображающие природу Китая, художник выстраивает их четкую композицию по собственному разумению. Композиция его картин производит впечатление тщательно продуманной,

рациональной, но в ней отсутствует искусственность китайских мастеров. С.Г. Елисеев обращает внимание на создание нескольких планов в картинах Сэсю: переднего, среднего и дальнего (например, сосны, затем горы и затем дальние горы). Вероятно, такое структурирование художественных образов способствовало восприятию пейзажа как более естественного, лирического и отражающего личные переживания художника. Однако это все еще был «идеальный» пейзаж.

В качестве главных достоинств художественной манеры Сэсю С.Г. Елисеев особо отмечает ее «суггестивность», недосказанность, вынуждающую зрителя додумывать события сюжета и усиливающую определенное настроение картины. Фантазия зрителя подстегивалась и использованием известного в китайской живописи скорописного стиля, которым Сэсю в совершенстве овладел. Работая в скорописном стиле и используя при этом особую технику, которую очень приблизительно обозначают как технику «расплесканной/разбросанной/разлетающейся туши» (яп. *хабоку/хацубоку*, кит. *по-мо*)⁴, художник умел мастерски мгновенно набросать на картине неясные очертания теней, размывов и штрихов. Однако после долгого созерцания за ними начинали проступать детали пейзажа: силуэты и контуры гор, домов и деревьев. Зритель видит, как в бесконечном пространстве, в пустоте, как его называли китайцы, раскрывается полнота, в небытии — бытие, в бесформенности — формы.

Техника «расплесканной туши», основателем которой в Японии стал Сэсю, тесно связана с философией *дзэн* с ее представлением о мгновенном интуитивном озарении, не зависимом от долгого и тщательного учения, что и хотел выразить художник, в ней работающий (Munsterberg 1981: 114).

Одной из главных особенностей творчества выдающегося японского художника помимо необыкновенного лиризма была яркая индивидуальность созданных им пейзажей, отражающих силу личности автора. Об этом говорил и знаменитый французский востоковед и историк искусств Рене Груссе: «У Сэсю... пейзаж остается персоналистичным (*personalistic*), под чем я подразумеваю, что именно человек отбирает элементы (природы для создания пейзажа. — С.М.), запечатывает их своей печатью, наделяет их своей силой и волей, дает свой импульс...» (цит. по: Japan Painting 1977: 113).

Сэсю владел также формальным китайским стилем, в основе которого лежала четкая, резкая, угловатая манера создания штриха. Э. Феноллоза называл художника «величайшим в истории мирового искусства мастером прямой линии и угла» (цит. по: Малинина 2012: 208). С.Г. Елисеев немного внимания уделил технике Сэсю, но отметил совершенство его линий и умение передать ритм и жизнь.

Самобытность творческой манеры Сэсю наиболее ярко проявилась в последние годы жизни. Много путешествуя по стране, художник начинает изображать реальную японскую природу, отказываясь от традиционного китайского пейзажа «горы–воды» и тем самым ломая современный ему стереотип умозрительного пейзажа, созданного в воображении художника. Он нарушает существовавший тогда в живописи запрет на письмо с натуры и начинает изображать хорошо знакомые и узнаваемые ландшафты Японии, положив начало новому стилю живописи тушью — стилю Сэсю. Японский исследователь творчества Сэсю Х. Сигэмацу писал, что «под влиянием Сэсю японское искусство, освобождаясь от безусловной власти китайского влияния, постепенно начинает пропитываться национальным духом» (цит. по: Малинина 2012: 217).

⁴ При этом художник использовал очень влажную кисть, быстро и хаотично разбрызгивая тушь по поверхности картины.

Наиболее показательна в этом отношении написанная художником в последний период творчества картина «Ама-но хасидатэ» («Небесный мост»), на которой изображен подлинный японский ландшафт. По мнению современных искусствоведов, в этой работе художник впервые соединил приемы, восходившие к древней японской живописи *ямато-э*, и приемы *суйбоку-га* для изображения реального ландшафта. Это было преодолением противоречия визуального опыта и канонизированных систем в передаче образа природы (Николаева 2009: 99).

Сэсю был не просто выдающимся мастером *суйбоку-га* периода Муромати и величайшим японским художником. В 1956 г. решением Всемирного Совета мира в Вене он был причислен к десяти наиболее значительным деятелям культуры, искусства и науки, оказавшим неоценимое влияние на развитие человечества (Miyamoto 1997)⁵.

Статья С.Г. Елисеева, к сожалению, осталась неоконченной и обрывается предполагавшимся описанием какой-то картины художника, основным в творчестве которого ученый считал умение создать уникальную композицию и через посредство художественных образов, иногда едва намеченных, точно передать внутреннее состояние ее автора, исповедовавшего нравственные идеалы дзэн-буддизма.

Чтобы была видна работа С.Г. Елисеева над рукописью, она публикуется практически в первозданном виде. В тексте сохранены авторская орфография и написание имен и названий. В квадратных скобках приведены фрагменты текста, которые были зачеркнуты автором либо оставлены, но имели надписанный карандашом другой вариант. Очевидно, С.Г. Елисеев еще не был готов отдать предпочтение конкретному варианту. Публикатор же осмелился посчитать основным то, что надписано карандашом. В угловых скобках даны исправления описок, дополнения и примечания публикатора. Необходимо особо отметить, что неточности и некорректные написания иероглифов, связанные с недостаточным на тот момент владением молодым ученым китайским языком, абсолютно допустимы для чернового варианта работы.

С.Г. Елисеев

Идеалистический пейзаж в Японии и Сэсю⁶

<Л. 1> Все новые и новые памятники дальневосточного искусства открывают нам ученые и археологи, европейцы и азиаты, медленно движется изучение художественных сокровищ, скрытых или в кладовых знатных китайцев или в сокровищницах японских храмов, [Слой за слоем снимают ученые и археологи, европейцы и азиаты с древних памятников] где раз в год, ранней осенью их выносят на воздух и проветривают после дождливого периода, или в сухих песках восточного Туркестана, где они более тысячи лет молча хранили старые традиции. Все новые и новые слои дальневосточного искусства открываются перед нами, и научным трепетом охватывает тебя новизна раннего [невиданного] человеческого творчества, и <Л. 2> умиляешься, чув-

⁵ Также были названы: Калидаса, Леонардо да Винчи, Бенджамин Франклин, Вольфганг Амадей Моцарт, Генрих Гейне, Ф.М. Достоевский, Генрик Ибсен, Бернард Шоу и Пьер Кюри.

⁶ Встречающиеся в тексте японские и китайские слова были любезно прочитаны, транскрибированы и переведены проф. Университета Аояма (Токио) П.Э. Подалко и д.фил.н. М.Е. Кравцовой, за что публикатор им искренне признателен. Ими также были разъяснены ряд сложных фрагментов текста и исправлены некорректно написанные автором иероглифы.

ствуя что-то большое общечеловеческое в этом далеком неведомом искусстве. Всюду стремится человек к истине, и дороги ведут его к чему-то одному, но различны пути азиата и европейца. Выются они то в гору, то под гору и иногда словно сходятся и похожи друг на друга. Но вот они уже разошлись, и гладко стелется путь дальневосточника, а западник сокращает дорогу и лезет по скалам, оставляя за собою пропасти. Но иногда кажется, как это теперь, что мы стоим ближе к Востоку и что наш путь приближается к их пути, и тогда все прежнее забываем мы, и ближе и понятнее делаются нам пройденные ими этапы. <Приписано на полях карандашом: Очень давно мы были ближе к Востоку, но потом наши пути разошлись>. Когда-то мы тоже были ближе. И у нас, и там [на Д.В.] в древних памятниках первенствующую роль играло изображение человека, но мы антропоцентричны, и скульптура <Л. 3> легла в основу нашего искусства, а там, в Срединной империи, верили в вечное небо и понимали, что человек исполняет [творит] то, что ему [должно исполнить] предначертано, и исторические события предначертаны на небе, и может их видеть историк-астроном. Человек только часть вселенной и интересен не сам по себе, а только как проявление вечного начала. Мы видим старые барельефы Ханьской эпохи⁷ II века до Рожд<ества> Христ<ова>. Перед нами проходят события китайской истории, не сохранившиеся в картинах, но дошедшие до нас в копиях на камнях. Вот идет князь к своему экипажу, и породистый конь на тонких ногах гнет свою лебединую шею и бьет землю ногой. Вот охота на зверей. Все примитивно, но интересно по композиции. Пейзажа еще нет; — несколько позднее в первые века по Рождестве Христове начинают в барель<Л. 4>ефах появляться отдельные части пейзажа, то перед нами схематизированное изображение дерева, то небольшая возвышенность, но этих намеков достаточно, [так] ибо дело не в них. Интерес к пейзажу как к таковому еще нет.

Спокойно и ровно льется поток художественных исканий, а политическая жизнь, словно ручей, спешит, бежит, прыгая через камни событий, и бурля, изменяет свое направление. Ханьская династия гибнет и после [ряда] столетий междуусобиц [ее место занимает] Китай объединяется под властью династии Тан 618–906, [поднявшая] которая высоко поднимает культуру Китая. Срединная империя — центр Дальнего Востока, и сюда стекаются послы различных государств и отсюда, как из неисчерпаемого источника, Япония и Корея получают живительную влагу культуры.

И вместе с блестящей политической жизнью глубоко идет другая струя, она тише <Л. 5> и в ее глубинах нет тех волн, рассыпающихся на мириады брызг, отражающих в себе весь спектр солнца, но зато она долговечнее, и важнее ее значение. Уже китаец не удовлетворен простыми космогоническими верованиями, и простое отмалчивание конфуцианцев о вещах, которых они не понимают, не мо<жет> дать покой его куда-то вдаль стремящейся душе. [Он стремится] Его влечет к учению Лао-цзы⁸, и красивые метафоры Чжуан-цзы⁹ дают больше пищи его художественному чутью. За окружающим его миром он видит вечное изначальное Дао — которое рождается прежде неба и земли, которое предок и начало всех вещей, глядя на которое, его не видим, слушая Дао, не слышим его, ловя, не ухватываем, оно невыразимо человеческим языком, и не можем мы дать Дао положительных определений, ибо оно не может

⁷ Династия Хань в Китае правила в 206 г. до н.э. — 220 г. н.э.

⁸ Лао-цзы (конец VII — начало VI в. до н.э.) — древнекитайский философ, мифологизированный основоположник даосизма.

⁹ Чжуан-цзы (ок. 369 — ок. 286 до н.э.) — один из крупнейших китайских философов, второй после Лао-цзы основоположник даосизма.

быть единством многого, ибо Дао <Л. 6> абсолютно. (Лосский. Мир как органическое целое, с. 58)¹⁰.

Еще живопись эпохи Тан¹¹ изображает события человеческой жизни, и Гу Кай-чжи¹² нам рисует придворных дам с выхоленными руками и ритмом линий стилизованных платьев, перед нами жизнь за городом на фоне схематического пейзажа. У художника уже больше чутья и любви к природе, но все-таки пейзаж для него только еще аксессуар, как мы это видим в вещах, сохранившихся в Японии, <во> все<х> известны<х>е ширм<ах> в храме Тодайдзи¹³ или иллюстраци<ях> к сутре “Ingwakyō”¹⁴, написанны<х> под сильным влиянием Танской живописи. Художник бережно относится к пейзажу, с любовью выписывает листья деревьев и красиво komponует оранжевые апельсины по зеленому фону листвы, но общей композиции пейзажа у него нет, и пейзаж только фон для всего остального. Так в живописи.

<Л. 7> Но в поэзии уже в эпоху Тан пейзаж занимает первое место. Здесь каждая строфа, каждый иероглиф воспевают природу и, слагаясь в строфы, передает то настроение, которое автор переживает, чувствуя за видимым реальным миром вечное Дао.

Это настроение не есть чудесное наитие божества, оно не есть также сокровенно непостижимое в механизме великой природы.

Оно похоже, пожалуй, на белые облака,
Уходящие куда-то в струях чистого ветерка.
Если навевать <?> его к себе издали, оно как будто и приходит.
Приблизиться к нему — оно уже не то.
Если поэт хоть в немногом есть часть Великого Дао,
То в конце концов он вовсе уклонится от мира.

<Л. 8> Образ-картина: беспорядочная группа гор и одиноко — высокие деревья на вершинах,

Или лазурный мох в аромате солнечного воздуха.
Чем более воспевать это настроение или же думать о нем,
Тем звук его неуловимее.

(Алексеев. Поэма о поэте, с. 361)¹⁵.

Такие настроения поэтов готовили путь художникам, а образы поэтические толкали их к природе.

Изумрудно-голубыми цветами сплошь усыпано персиковое дерево...
Берега речки под солнцем, в яркий день...

¹⁰ Лосский Н.О. Мир как органическое целое. М., 1917.

¹¹ Эпоха Тан в Китае: 618–907 гг.

¹² Гу Кай-чжи (ок. 346 — ок. 407) — один из крупнейших китайских художников IV в. Один из родоначальников китайской станковой живописи. Теоретик живописи. Один из основоположников пейзажной живописи, которая зародилась в IV–V вв. под влиянием мировоззрения и эстетики даосизма (Духовная культура Китая 2006–2010: VI, 561–565). Здесь, однако, не совсем понятен контекст статьи: складывается впечатление, что автор относит деятельность художника к эпохе Тан.

¹³ Храм Тодайдзи — буддийский храм, находящийся в городе Нара и датируемый VIII в. Известен большой бронзовой статуей Будды.

¹⁴ Kwako-Genzai-Ingwa-Kyo — «Сутра о причине и следствии прошлого и настоящего». Была написана каллиграфом, который принадлежал к Нарскому двору, в период Тэмпё (725–794), совпавший с расцветом буддизма в Японии (Singer 2014: 311).

¹⁵ Алексеев В.М. Китайская поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту (837–908). Перевод и исследование (с приложением китайских текстов). Пг., 1916.

Тени ивы на извилинах дороги...
 Иволги, порхающие по веткам одна к другой.
 (ibidem 45 с.)

Женственно-томны в неясной дали группы сосен
 Под ними — подернутый рябью ручей.
 <Л. 9> Чистый воздух. Островок под сплошным снегом.
 Там где-то вдали, где проток, — лодка рыбака.
 (ibidem 266)

Так поэты создавали образы, ведя художников к природе, и уже в Танскую эпоху мы имеем трактат художника Ван Вей¹⁶ о том, как писать пейзажи.

Ван Вей пишет: «Живопись изображает 1000-верстный пейзаж на нескольких вершках картины, и из-под кисти рождаются четыре времени года. Если пишешь пейзаж, то сначала изобрази водное пространство, затем не делай, чтобы гора не имела основы и выглядела, словно она плывет. Пусть дорога не вьется беспрерывно, и где ее поворот, хорошо поместить жилье отшельника, а у воды жилище простых людей». Затем идет целый ряд советов, что нужно делать и чего не нужно. Подробный рецепт композиции пейзажа и указания <Л. 10> того, как нужно писать деревья и как нужно писать камни.

Этим трактатом, легшим в основу всей китайской пейзажной живописи, художник и поэт Ван Вей положил основу идеалистическому пейзажу. Он дает указания, как составлять пейзаж с художественной точки зрения, пользуясь элементами природы (см. Gramm. Ideale Landschaft, стр. 15 строка 4 сверху)¹⁷.

Но один Ван Вей не сделал еще школы пейзажистов. [Действительно мы видим в Японии ранние китайские пейзажи эпохи Тан, и здесь пейзаж только декорация]. В Китае, как мы увидим, пейзаж стремится к «идеальному пейзажу», имея этическую основу. В Японии развитие Танского пейзажа идет несколько иным путем. Прекращение сношений с Китаем в <пропуск> году не давали новых материалов японским <Л. 11> художникам, а прежняя схематизация их не удовлетворяла, и вот мы видим, как постепенно отдельные китайские элементы изменяются, делаются все более и более японскими. А в XI веке уже художники начинают вводить свой национальный пейзаж, но занятые сюжетом, так как вся живопись той эпохи была историческая или буддийская, они мало обращают внимания на композицию пейзажа, он для них все еще остается декорацией, фоном, на котором разыгрываются те или иные события. Правда, это уже не отдельные деревья или холмы, а целый пейзаж, но в нем не чувствуется композиции, автор его рисовал, вспоминая свою местность. Это рисунок какого-нибудь клочка Японии по памяти, и в этом пейзаже еще нет того этического элемента, той нарочитости композиции, которые являются <Л. 12> характерными для идеалистического пейзажа. Историческая живопись в Японии развивается, придворные темы сменяются композициями из жизни великих сподвижников или из жизни воинов, в XI в. Киото как политический центр со своим блестящим двором потерял всякое значение, и жизнь разлилась широким потоком по провинции, где феодальные

¹⁶ Ван Вэй (701–771) — один из крупнейших поэтов Китая, художник, каллиграф, музыкант, крупнейший теоретик искусства. Его мировоззрение сформировалось под влиянием конфуцианского канона и исторических сочинений, а также знакомства с буддийскими поучениями и ритуалом. Наибольший интерес питал к чань-буддизму (Духовная культура Китая 2006–2010: III, 234–235).

¹⁷ Gramm J. Die Ideale Landschaft. Ihre Entstehung und Entwicklung. Herder, 1912.

князя со своими войсками держали фактическую власть и вели междуусобные войны, а население, измученное, часто лишенное последнего крова, находило утешение в больших буддийских монастырях, где смело звучали проповеди великих японских сподвижников. Пейзаж приходил в упадок, и уже на руло XIII и XIV вв. мы его почти не встречаем, только в буддийских образах мы встречаем трафаретное изображение гор и деревьев.

<Л. 13> Но вернемся к Китаю. В 906 г.¹⁸ свергнута политически себя изжившая династия Тан, и Срединная империя снова погрузилась в ряд междуусобиц пока не была снова объединена в 960 году под властью Сун'ской династии, давшей блестящую эпоху культурной жизни Китая. Лучшие люди Китая, пропитанные какой-то особой любовью к природе, каким-то нежным чутьем к ней, что они так прекрасно передавали устами своих лириков, видевшие в каждом явлении проявление изначального Дао, восприняли уже давно буддийские учения, которые сумели заставить задрожать струны их души новыми мелодиями. Прежние секты, которые господствовали при Тан'ской династии, теперь не отвечали духовным потребностям и запросам сун'ских китайцев. Их романтические искания, их стремления к чему-то далекому нуждались в других формах и не находили слов для своего выражения.

<Л. 14> Язык поэзии, который так много давал тан'ским китайцам, теперь казался слишком материальным, слишком конкретным для сун'ских мистиков. Они стараются выразить свои настроения в картинах. Мы имеем целый ряд художников-монахов, которых нам не сохранили китайские источники, но нежно сберегли японские записи, как знаменитый Кундайкан¹⁹. Буддизмом, легшим в основу пейзажной живописи эпохи Сун, было учение Dhyana²⁰, Чжуан-Дзэн. Мистическо-созерцательная секта, она не признавала в одном из своих течений книг и учений по книгам. Человек сам должен познать абсолют, он должен интуитивно разрешить для себя важные вопросы. Дело учителя не учить послушника, а лишь указывать ему путь, по которому он сам должен идти. Они избегали строить свою теорию, <Л. 15> так как тогда они должны были бы излагать посредством слов то, что интуиция перед ними открывала, и, затрудняясь выразить абстрактными понятиями свою непосредственную интуицию о вещах, они прибегали к метафорам, выражая их краткими стихами или символами в картинах (см. Жуссэн. Романтизм и творческая эволюция. С. 42)²¹. Символику они брали из природы. Для них все жило, и все имело свою особую жизнь. [Впоследствии был написан трактат о сливном²² дереве.] Горы, нагроможденные одна на другую и уходившие в голубую даль, были олицетворением мужского начала, а вода, второй элемент пейзажа, была символом женского начала. Туман, дождь — все это было проявлением скрытых, но живых сил природы. С отдельными частями природы связывались определенные настроения, постоянные образы. Долгая жизнь олицетво-<Л. 16>рялась вечнозеленой сосной, а бамбук служил образцом джентльменства,

¹⁸ Не совсем корректное замечание. Династия Тан существовала до 907 г.

¹⁹ «Кундай-кан сотё-ки» — первый в Японии каталог коллекции китайской живописи, принадлежавшей сёгунам из рода Асикага, составление которого приписывается трем поколениям художников семейства Ами (Japanese Painting 1977: 116).

²⁰ Дхьяна (санскр.; кит. чань, яп. дзэн) — «созерцание». Специальный термин, сходно понимаемый в буддизме, индуизме и джайнизме. Главное его назначение в йогической практике — успокоение сознания. Проник в Китай в конце V в. и, обогатившись постулатами традиционной китайской философии, в конце XII в. появился в Японии.

²¹ Жуссэн А. Романтизм и эволюция творчества. СПб.: Общественная польза, 1912.

²² Очевидно, сливовом.

как стройный и не имеющий ничего скрытого внутри, он пуст, и это для китайца <важное> качество, он ничем не наполнен, значит, он не имеет ничего предвзятого, и Дао в нем покоится, недаром бамбук поэтически называют «этим господином» в значении друга; в одиноком дереве, не дающем потомства и стремящемся ввысь, художник видел прообраз философа, который одинок, но живет своими стремлениями к истине. Каждый камень, каждая скала вызывали [говорила] у зрителя больше, чем, может быть, [переживание] иногда наши целые картины.

Кроме философии даосизма за всем этим скрывалась и метафизика поэта-философа Чжу Си²³, который положил начало неоконфуцианству Сун'ской эпохи. Оно устремилось в глубь веков и там в темных учениях свя<Л. 17>щенной книги И-цзинь²⁴ и в древних принципах миропонимания, основанного на мужском и женском начале ян и ин²⁵, находило новую пищу для создания метафизики конфуцианства, которой раньше у него не было. Природа и здесь ложится в основу метафизики, и снова интерес лучших людей к ней притягивается, и каждое живое существо, каждое явление природы, каждый человек [из людей, святых или богов] рассматривается как активная частица великого целого. Художники стремятся к природе, понимая, что «эстетическое созерцание природы есть расположение человека к беседе с самим собою, требующее покоя и сосредоточенности» (Христ<иансен> 213)²⁶.

А этому их учила секта Дзэн, требовавшая не изучения книг, а созерцания природы и самоуглубления, потому что «природа дает синтезу полную свободу и еще лучше, чем создание чужого ума, <Л. 18> может показать в зеркале самое подлинное содержание личности» (Хр<истиансен>. 213). И мы видим, как китайские художники, понимая, что природа эсте<нрзб> безразлична, стараются из отдельных частей ее создать нечто свое. Они прекрасно понимали, что природа лучший учитель, и говорили об этом.

Но природа занимается всеми вещами, а искусство отдельными, и потому китайские художники в своих трактатах пишут, что художник должен ходить наблюдать природу и затем, приходя домой, творить картины, и, творя идеальное на шелку, он создает нечто новое лучшее, и этот акт творчества способствует улучшению природы, к которому они стремятся, так как есть выражение Дао. В эпоху Сун мы имели такого выдающегося пейзажиста, как Гуо-Си²⁷, который постоянно указывает в своих трактатах о живописи на то, что художник <Л. 19> должен иметь разнообразный опыт, он должен много видеть красивых мест и постоянно должен внимательно наблюдать. Далее в своих трактатах он подчеркивает отдаленность и приближенность и связанные с ними свет и тени. Еще Ван-вей это замечал и подчеркивал воздушную перспективу, но теперь весь опыт предыдущих эпох использован. Мы видим, во-первых, как в пейзаже Сун художники умело пользуются тем, что является основным принципом китайского пейзажа, а именно изображением гор и воды. Богатая природа

²³ Чжу Си (1130–1200) — выдающийся китайский философ, ученый-энциклопедист, литератор, текстолог и комментатор конфуцианских канонических произведений, главный представитель неоконфуцианства.

²⁴ «И цзин» — одна из книг конфуцианской канонической литературы «Пятиканоние» («Канон перемен», «Книга перемен»).

²⁵ Правильно — *инь*.

²⁶ Христиансен Б. Философия искусства. СПб., 1911.

²⁷ Го Си (1020/1023 — ок. 1085) — крупнейший художник-пейзажист эпохи Северная Сун (960–1127), теоретик живописи. Еще при жизни был признан выдающимся художником. Расписывал храмы, залы и дворцовые ширмы (Духовная культура Китая 2006–2010: VI, 554–556).

Китай давала неисчерпаемый материал для художников, и они им умело пользуются. То они пользуются принципом постепенно<го> возвышения гор, перед нами всегда пейзаж, наблюдаемый с высокого места, горы уходят. За горами сначала более плоские, затем все меньше и скали<Л. 20>стые, они куда-то влекут ваш взор. Ряд одинакового мотива гор, но в несколько иных формах и разной величины, дает прекрасный материал для постепенной градации тона и придания воздушной перспективы. Высоко вздымающиеся горы, постепенно от нас удаляясь, уменьшаются, и гаснет сила их тона, и расстояние между ними увеличивается и уравнивает общее впечатление. Сун'ский пейзажист пользуется атмосферой не только для дали, но он обволакивает параллельными облаками середину или низ горы и этим нарушает скучное вертикальное построение горного пейзажа. Более того, гора делается легче и кажется больше. Рисуя пейзаж, сун'ский художник, не задумываясь, выпускает все, что для него кажется лишним, так как слишком большое количество форм затемняет выявление формы. Выбирая и komponируя²⁸, он созда<Л. 21>ет известный стилизованный пейзаж, потому что он умышленно вносит определенно ощутимое уклонение от натуральной формы, которая вызывает в зрителе определенные оттенки дифференциальных ощущений (Хр<истиансен>. 106).

Свой пейзаж китайские мастера пишут, издавек охватывая огромное пространство как бы с птичьего полета, и отдаленные горы и леса теряют свою материальную тяжесть, как-то делаются воздушнее, и все это помогает создаться настроению сна, мечтательности, мистического стремления вдаль. Туман и облака, которыми пользовались китайские пейзажисты, дают возможность [помогают] писать горы силуэтами. Общая композиция пейзажей Сун'ской эпохи всегда асимметрична, как и все дальневосточное искусство в силу того, что оно не антропоцентрично.

<Л. 22> В своей композиции художник пользуется контрастами, чтобы уравновесить общее настроение, и темному пятну гор противопоставляется светлое место неба. Этот принцип контраста проходит через все пейзажи Сунской эпохи. Или художник располагает по параллелям светлые и темные места, или по диагоналям картины. В эту же эпоху композиция картины несколько меняется по сравнению с предыдущими эпохами в силу влияния каллиграфии. В эпоху Сун наступает развитие скорописи, и сложные иероглифы, составленные из ряда элементов, которые, в свою очередь, состоят из ряда комбинаций черточек, в скорописи сливаются в одно, одна черта переходит в другую, создавая нечто целое, какой-то общий рисунок менее сложный, чем его предыдущая форма, но более условный.

<Л. 23> Так и пейзаж при Сун'ской династии, он как-то упрощается, сокращается, и линия теперь приобретает другой характер. Она занимает равное, а иногда и преобладающее положение по отношению к свету и тени. Линия делается самоценна, и этим как бы еще яснее выступает связь живописи с каллиграфией. В Сун'скую эпоху пейзаж в большинстве случаев монохром. «Однотонность»²⁹ сообщает предметному ту удивительную глубину, котор<ая> дает искусству такое превосходство над действительностью даже в изображении реальных объектов: все значение форм впитывается однозвучным содержанием, как побочные тоны основным; [под влиянием указанной нами] все, что говорят формы, кажется нам исходящим из самого предмета.

²⁸ Компонуя(?).

²⁹ Непонятно, где заканчивается цитата.

Такой монохромный пейзаж, в котором каждая скала, дерево, то скрывающаяся, то снова появляющаяся дорога, река, водопад, все носило символический характер, должен был выражать что-то невидимое, скрытое, и это было то, что китайцы называли «Ци-юнь»³⁰ или *Nachgefühl*³¹. Благодаря повторению и собранию известных символов создавалось настроение, и не только видимых предметов, но постоянное указание на целый ряд невидимых явлений тоже создавало в картине известное настроение (Marcus 80 стр. строка 17 снизу, стр. 81 сверху 5 строка и 4 снизу)³².

Это настроение усиливалось благодаря известным сюжетам, которые любили изображать художники. Было 8 знаменитых сюжетов, как дождь на озере, рыбацкие лодки, возвращающиеся домой вечером, вечерний звон храма в горах и т.д. Кроме того, настроение картины усиливалось тем, что художник помещал в картину небольшую фигуру <Л. 25> поэта или художника, который или одиноко удил, или наслаждался природой, или горной тропой торопился под вечер домой.

В это время в эпоху Сун мы имеем целый ряд художников-монахов, живших в монастырях, расположенных в окрестностях живописной гавани Нинпо³³ или по реке Ян-цзы. Они малоизвестны китайцам, так как все они не были придворными художниками и не работали в Академии³⁴, но их картины были вывезены из Китая японцами-монахами.

Одним из известных художников был монах Му-ти³⁵, который писал картины всего несколькими штрихами, но главными представителями Сун'ской школы, оказавшими огромное влияние на последующих мастеров, были Ма-Юань³⁶ и Ся-Гуй³⁷. Оба мастера соединяют необычайную силу с нежностью и <Л. 26> деликатностью. Ма-Юань более вырабатывает детали, и все элементы китайского пейзажа налицо. Перед нами скалистые пейзажи с уходящими вдаль пиками гор. На скале одинокое сухое дерево, олицетворяющее философа: метафора, заимствованная из поэзии. Внизу картины — вода, которую оживляет лодка, говорящая нам о присутствии человека, по скалам вьется тропинка, и по ней идет человек. Композиция асимметричная, причем темная композиция низа картины противопоставляется пространственно большему

³⁰ *Ци юнь шэн дун* — «Живое движение циркуляции пневмы», или «живое созвучие в движении энергий», или «циркуляция пневмы порождает движение» — первый из шести законов китайской живописи, сформулированных Се Хэ (VI в.) и ставших каноническими для традиционного китайского искусства. Подразумевает выражение в искусстве общекосмических взаимосвязей и функцию художественного образа как органической грани мироздания (Духовная культура Китая 2006–2010: I, 472).

³¹ *Nachgefühl* — чувство, сохраняющееся после чего-либо, смутное представление (нем. устар.). В психологии означает «последовательное ощущение».

³² Marcus H. *Die ornamentale Schönheit der Landschaft und der Natur*. München: Piper & Co., 1912.

³³ Нинбо — один из древнейших городов Китая, важный торговый порт.

³⁴ В 1104 г. была открыта придворная школа живописи, которая в 1112 г. была преобразована в Академию живописи.

³⁵ Му Ци (конец XII — первая половина XIII в.) — один из китайских художников-монахов буддийской школы *чань*, воплотивший ее эстетику в своем творчестве. Жил в монастыре около Ханчжоу. Непризнанная в Китае, его живопись высоко ценилась в Японии (Духовная культура Китая 2006–2010: VI, 674–677).

³⁶ Ма Юань (ок. 1170 — 1240) — один из крупнейших художников эпохи Южная Сун (1127–1279), представитель академической, или придворной, живописи. Был большим мастером «туманно-облачного» стиля в изображении пейзажа, затем его основными сюжетами стали горы, сосны, нависшие над обрывом, водное пространство и ветви ивы (Там же: 658–660).

³⁷ Ся Гуй (1180/1195?–1230/1264?) — один из крупнейших художников эпохи Южная Сун. Прошел обучение в Академии живописи, где затем работал до начала 1230-х годов. Творил в монохромной и полихромной техниках. Лишь в зрелые годы перешел к пейзажу, главная идея которого — «созерцание природы». Обычным было изображение одинокой фигуры человека или уединенной хижины (Там же: 712–714).

светлому верху. Ся-Гуй несколько иной мастер, более нервный, он пишет так называемым методом по-мо³⁸, т.е. белым и тушью, оставляя большие пространства шелка незаписанными и импрессионистически, отдельными линиями <Л. 27> давая сочные формы изображаемым частям пейзажа³⁹. Его незаписанные части картин часто больше говорят зрителю, чем записанные. Он любит передавать дождь или налетевший порыв ветра, когда все деревья, камыши и трава гнутся в одну сторону, создавая построение ряда параллельных линий. Эти два мастера влияют в дальнейшем на китайскую пейзажную живопись, которая при следующей, монгольской династии уже только повторяла образцы предыдущих мастеров, все дальше и дальше уходя от природы, пока в эпоху Мин не создается так называемая «школа картин литераторов» Вэнь-жень хуа⁴⁰, которая уже дает нам образцы совершенно искусственно построенного пейзажа, на основании образцов других художников.

В Японии пейзаж медленно погибал, и казалось, что ничто его не спасет. Но <Л. 28> монахи-буддисты оказали и здесь неоценимую услугу Японии. В XI в. власть перешла от императора к военному классу, который на севере Японии в Камакура устроил политическую столицу. Но жизни был дан новый толчок. Киото как столица перестала играть роль. В провинциях с их владетельными князьями создавались маленькие культурные центры. Здесь усваивалась и принимала национальный характер китайская культура, так щедро заимствованная японцами. Распространителями культуры были монастыри.

После падения Тан'ской династии при Сун'ской династии и при монголах, которых японцы боялись и ненавидели за их попытку устроить нападение на юг Японии, у Японии не было официальных сношений с Китаем, и прежний поток, так щедро обогативший <Л. 29> страну Восходящего Солнца, теперь прекратился, но неофициально связь с Китаем не прекращалась. Монахи-японцы ездили учиться в Китай, жили подолгу в китайских монастырях, затем приезжали, привозя с собою картины, книги, утварь. Китайцы-монахи приезжают в Японию, основывают в провинции новые монастыри. В XIV–XV век<ах> это в большинстве случаев последователи секты Zen. Они ищут красивых мест в горах, на берегу моря или быстрой горной речки и здесь строят свои храмы. Здесь они созерцают природу, а «эту»⁴¹ любовь к природе мы бы могли назвать эстетическим оптимизмом <На полях: Хр<истиансен>. 217> — волей, направленной на положительные ценности, которые, в свою очередь, являются условием созерцания, создающего эти положительные ценности. <На полях: Хр<истиансен>. 217>

³⁸ По-мо (кит. «прерванная тушь», «изломанная (прерывистая, рваная) тушь») — одна из техник использования туши в традиционной китайской живописи — когда тушь наносится последовательно по полностью просохшим слоям (иногда до 10–25 слоев) от светлого тона к темному, что позволяет добывать особой глубины черного цвета (Там же: 147). Эта техника нашла дальнейшее развитие в творчестве Сэсю под японским названием *хабоку-га* — «расплесканной/разлетающейся туши».

³⁹ Здесь очень непростой контекст. Как будет показано ниже (см. примеч. 49), С.Г. Елисеев путал написание и транскрипцию иероглифов «по» и «бай», имеющих разное значение: «разлетающийся» и «белый». Однако, приведя в тексте неверное объяснение термина *по-мо*, ученый правильно описал саму технику рисунка тушью, в которой «блестательный контраст света и тени (у Елисеева — белого и туши, т.е. черного. — С.М.) практически создавал ощущение наэлектризованности» (Noma 1978: 199). Это описание соответствует значению *бай-мо*.

⁴⁰ Вэньжень-хуа — «живопись образованных/культурных людей/литераторов» — группа чиновников в эпоху Сун, занимавшихся искусством в часы досуга. Это любительское направление в живописи противопоставляло себя профессиональным художникам императорской Академии живописи. Его теоретиком был Су Ши (1036–1101).

⁴¹ Непонятно, где заканчивается цитата.

<Л. 30> Среди этих японских монахов мы знаем целый ряд выдающихся художников, которые в XIV в. кладут основу новой пейзажной школы в Японии, известной под именем «Китайской школы» — Кара-э, причем школа в значении традиции — стиля, который передавали при помощи непосредственного созерцания работ известных мастеров.

Таким монахом-художником был Мин-тё⁴², монах Као⁴³ и другие.

Япония, таким образом, за эти годы проделала огромную внутреннюю работу. Ушла от прежней роскоши, перестала ценить материальные блага жизни и приняла в себя зачатки учения Дзэн, которое было привезено монахами из Китая. А за это время в Китае на юге удалось объединить национальную армию, которая выгнала <Л. 31> монголов и снова создала национальную Мин'скую династию. В Японии в это время (1358) сёгуны семьи Асикага создают политический центр в Киото, и старая столица вновь живет своим блеском. Сношения с Китаем возобновляются, отправляются целые экспедиции, которые вывозят картины и художественные вещи. При сёгуне специальная комиссия под его председательством, которая рассматривает вновь привезенные художественные вещи, определяет их и классифицирует. Из Китая приезжают художники, японцы ездили учиться в Китай. Монах Дзёсэцу⁴⁴ работает в стиле Сун'ских мастеров, монах Сюбун⁴⁵ создает целую плеяду учеников. Пейзажи Сюбун<a> поражают нас мягкостью тона и умением передать даль.

<Л. 32> Его считают основателем школы китайского пейзажа в Японии. И три знаменитых художника и эксперта, которые служили при дворе сёгунов Асикага, Ноами⁴⁶, Гэйями⁴⁷ и Соами⁴⁸ были учениками Сюбун'а и дальше продолжали традиции

⁴² Минтё (1352–1431) — художник школы *суйбоку-га* эпохи Муромати. Дзэнский священник в монастыре Тофукудзи в Киото. Автор большого числа копий работ старых китайских мастеров. Его портреты были реалистичны, а пейзажи, подвергшиеся влиянию нового стиля монохромной живописи эпохи Муромати, знаменовали собой переход от старых к новым эстетическим формам буддийского искусства (Dictionary 1980: 106).

⁴³ Као (ум. 1345) — основатель школы *суйбоку-га* эпохи Муромати, один из виднейших художников раннего периода этой школы, идентичность которого окончательно не установлена. Жил и работал в монастырях в Киото. Пользовался двумя печатями: Као и Нинга. Писал в трех жанрах *суйбоку-га*. Один из первых японских художников, отображавших в монохромной живописи дзэнские сюжеты тушью (Dictionary 1980: 70).

⁴⁴ Дзёсэцу (ок. 1386? — 1428?) — художник направления *суйбоку-га* эпохи Муромати. Монах в монастыре Сёкокудзи в Киото. Традиционно и с большой вероятностью называется основателем монохромной живописи дзэн-буддийских монахов эпохи Муромати. В своем творчестве ассимилировал манеру письма Южной Сун (Dictionary 1980: 62–63).

⁴⁵ Сюбун (?–1460; ок. 1414 — 1463) — один из двух, наряду с Сэссю, крупнейших художников жанра *суйбоку-га* эпохи Муромати. Настоятель в монастыре Сёкокудзи в Киото. Ученик Дзёсэцу, учитель Сэссю и Сотана. Главный художник при дворе сёгуна. Его пейзажи изображают другую, почти искусственную реальность. Считается создателем китайского (по сюжетам) стиля (*кара-э*) *суйбоку-га* (Dictionary 1980: 153).

⁴⁶ Ноами (1397–1471) — художник школы *суйбоку-га* эпохи Муромати, поэт, мастер чайной церемонии, создатель пейзажных садов. Ученик Сюбуна, испытал влияние Му-ци. Жил в Киото, где был знатоком живописи и каллиграфии и каталогизатором художественной коллекции сёгуна Асикага Ёсимаса. В собственной живописи специализировался на пейзаже (Dictionary 1980: 121).

⁴⁷ Гэйями (ок. 1431 — 1485) — художник *суйбоку-га* и поэт эпохи Муромати. Сын и ученик Ноами, отец Соами. Служил при дворе сёгунов Асикага в Киото в качестве советника сёгуна по личным делам и приобретениям художественных произведений. Его живописный стиль характеризуется сильным контрастированием темных и светлых тонов (Dictionary 1980: 29).

⁴⁸ Соами (1485? — 1525) — японский живописец школы *суйбоку-га*, каллиграф, поэт, мастер чайной церемонии и художественный критик. Садовый мастер, которому традиция приписывает создание сада монастырей Гинкакудзи и Дайдзэндзи в Киото. Служил при дворе сёгунов Асикага хранителем и советником по приобретению объектов искусства, импортируемых из Китая. Писал в основном пейзажи, продолжая традицию Му Ци (Dictionary 1980: 159).

стиля «по-мо» 白墨 <кит. бай-мо>⁴⁹, работая по мокрому шелку. В эти годы (1448–1466) Киото было художественным центром и жило разговорами о тех художественных вещах и картинах, которые были привезены из Китая или показаны у сёгуна во время последней чайной церемонии. В красивых окрестностях Киото на склонах гор, где ласково журчат ручейки, или вблизи широкой и мелкой, звенящей перекачивающимися камешками, быстрой реки Камо стояли красивые деревянные постройки буддийских храмов, в которых жили монахи-поэты, монахи-художники, произведения которых потом <Л. 33> погибли во время многочисленных пожаров и восстаний, которые пережила эта столица Японии.

Недалеко от города Осака в провинции Сэтцу⁵⁰ 備中 <яп. Биттю> <Напротив на полях: N = 沼田 стр. 5>⁵¹ в селе Мисумура 三須村 <яп.>, Акахаме, расположенном на берегу реки Асимори 足守 <яп.>, в семье Ода родился в 1420 г. мальчик, которому дали имя Тоё 等楊 <яп.>. 10 лет он был отдан послушником в монастырь Хофукудзи, расположенный среди красивой местности 賀陽郡井山 <яп. Кая-гун⁵² Ияма⁵³>. Сколько лет он пробыл здесь, мы не знаем. Но уже в этом возрасте молодой послушник смущал настоятеля своей любовью к живописи. Мы знаем, что потом он ушел отсюда в Киото в храм Сёкокудзи 相國寺 <яп.>, расположенный в северной части столицы в чудной роще недалеко от реки Камо. Здесь молодой монах нашел то, что он искал. В Киото он познакомился с целым <Л. 34> рядом художников-монахов и наконец стал учеником Дзёсэцу и Сюбун'а. Но вместе с живописью он занимался и поэзией и в своих стихах старался выразить свои переживания, полученные во время самосозерцания. Иногда наступали минуты сомнения и казалось, что любовь к живописи слишком захватывает все существо и не является средством для выявления своих интуиций, а делается самоцелью, искусство закрывало религию, и художник-монах решил пойти в более строгий монастырь, где больше поста и молитвы. Он идет на север Японии в Камакуру, где был один из главных монастырей секты Дзэн и здесь погружается весь в мистические учения, но они ему дают только новый материал для более глубокого понимания природы, и его еще больше тянет к себе <Л. 35> поэзия и живопись. Отсюда он идет опять на юг, и затем мы его встречаем уже на юге Японии во владениях князя Бути⁵⁴ уже ученым монахом, выдающимся поэтом и талантливым художником. Это уже около 1460 годов, и он уже известен как Сэсё⁵⁵. Откуда этот *nom de plume*⁵⁶, снег и лодка? Может быть, он это взял с надписи, пода-

⁴⁹ Здесь ошибка С.Г. Елисеева. *По-мо* (кит.) пишется иначе: а) 潑墨, б) 破墨 (яп. *хабоку/хацубоку*). В тексте же написано *бай-мо*, т.е. букв. «белое и черное», или «белые чернила».

⁵⁰ Видимо, это описка автора и имеется в виду провинция Биттю (совр. Окаяма).

⁵¹ Вероятно, это ссылка на работу какого-то японского автора, фамилия которого, скорее всего, Нумата (Numata). Вся информация о жизни Сэсё, очевидно, была почерпнута С.Г. Елисеевым из этого труда (обозначенного далее как N). Можно предположить, что речь идет о некоей статье в журнале на японском языке “Kokka”, поскольку такой автор не значится ни в одной из черновых записей С.Г. Елисеева того периода (см.: АВ. Ф. 16. Оп. 1. Ед. хр. 64–66, 68, 87–88), хотя ученый тщательно фиксировал все прочитанное им.

⁵² Уезд Кая (Кая-гун) находился в провинции Биттю.

⁵³ Здесь неверно написан один из иероглифов: вместо 井 должен быть 井. Ияма — это местность в уезде Кая, где расположен дзэнский монастырь Хофукудзи.

⁵⁴ Князь Бути — один из представителей рода Оути.

⁵⁵ Сэсё (яп. 雪舟) — творческий псевдоним художника, добавленный к родовому имени Ода в 1462–1465 гг. Состоит из двух иероглифов, первый из которых означает «снег», второй — «лодка».

⁵⁶ *Nom de plume* — «творческий псевдоним» (франц.).

ренной ему его другом-китайцем монахом 楚石 <кит. чу-ши>⁵⁷ <Приписка на полях: N. 9 стр.> или заимствовал из одного стихотворения, где сказано, что одиноко качается лодка удильщика среди снежного пейзажа, а японский комментатор говорит нам, что снежный пейзаж — это символ чистоты, а одинокая лодка — это сердце.

Сэсю пришел в Ямагути⁵⁸ во владение к князю Бути, так как здесь в 60 годах был центр секты Дзэн. Сюда часто приезжали монахи-китайцы из южного Китая.

<Л. 36> Князь Бути вполне оценил умного и глубоко образованного Сэсю и предложил ему отправиться в Китай в качестве его представителя на одном из его судов, которое вело торговлю с Китаем. Сэсю соглашается и в 1467 году (на основании предисловия к стихам 徐璉 <кит. Сюй Лянь⁵⁹>) отправляется в Китай, где высаживается в порт Нинпо немного южнее теперешнего Шанхая. Из Нинпо он идет в монастырь Тянь-дун⁶⁰ 天童寺 <кит. Тянь-тун-сы> на горе <Приписка на полях: N. 28 стр.> Тайбошань⁶¹ 太白山 <кит. Тайбо-шань> в окрестностях Нинпо. Это был один из пяти главных монастырей секты Дзэн. Здесь он скоро получает высокую [священную] духовную степень (禪班の第一座) <яп. дзэнбан (кит. чаньбань) дайити дза>⁶² и через некоторое время идет в другой монастырь (阿育王寺 кит. А-юй-ван-сы, яп. Айкуодзи)⁶³, расположенный на берегу реки Ян-цзы-цзяна⁶⁴.

Мин'ские художники не удовлетворяют Сэсю, он с ними не знакомится и проводит время или с поэтами-монахами, или занимаясь у китайца — художника Ли-цаи (李在)⁶⁵ (N. 32), <Л. 37> который был последователем Ма-Юань. Сэсю, воспитанного на старых Сун'ских мастерах, влекут к себе красивые пейзажи по реке Ян-цзы и вдоль по реке, где на лодке, где пешком отправляется в Пекин, где получил аудиенцию у кит<айского> императора, и здесь пишет придворным пейзажи японских местностей. Знаменитый вид на Фудзияма со стороны залива Михо и многие другие. В 1470 году он вернулся в Японию и здесь узнал, что за эти годы <Приписка на полях: 1466> в Киото было восстание и что столица наполовину разрушена, а храм Сё-кокудзи, в котором он когда-то жил и работал, сожжен. Сэсю идет в Киото, но недолго остается там. Новые восстания и междоусобные войны мешают ему работать. А работать хочется, из Китая привезено столько новых впечатлений, столько новых настроений. Он идет из Киото на юг в про<Л. 38>винцию Бунго⁶⁶. Его влекла туда чудная природа: горные пейзажи с бурными потоками, темная южная зелень и голу-

⁵⁷ Чу-ши («чуский камень») — образное название поделочного камня морион (или черный кварц, кит. моцзин 墨晶), служившее прозвищем чань-буддийского наставника Фаньци (梵琦; 1296–1370). Вероятно, друг Сэсю китайский монах имел такое же прозвище.

⁵⁸ Ямагути — город-крепость, основанная в середине XIV в. представителями феодального клана Оути. Находится на западной стороне острова Хонсю в префектуре Ямагути. Сад при синтоистском монастыре Дзёэйдзи был спланирован Сэсю (Japanese Painting 1977: 143).

⁵⁹ Вероятно, речь идет о средневековом китайском поэте и политике Сюй Ляне (1468–1544).

⁶⁰ Тяньдун — чань-буддийский монастырь недалеко от Нинбо.

⁶¹ Тайбошань, Бошань, Чанбошань и пр. — гора в Китае в провинции Цзилинь.

⁶² «Дзэнбан-но дайити дза» (яп.) либо «Тэндо-но дайити дза» (яп.) — степень, дающая право занимать первое (после духовного наставника) место в Зале медитаций храма Тэндо (яп.) (кит. Тяньдун) (Малинина 2012: 204).

⁶³ Чань-буддийский монастырь Ашоки в пригороде Нинбо.

⁶⁴ Янцзыцзян — «река города Янцзы». В Китае используется название Чанцзян — «длинная река».

⁶⁵ Возможно, имеется в виду Ли Цзай (Ли И-чжэн 李以政), который в 1426–1435 гг. состоял в Академии живописи. Современники считали его последователем творческой манеры Го Си и Ма Юаня (Духовная культура 2006–2010: VI, 706).

⁶⁶ Современное название Оита.

бое море. Здесь, в Бунго, жил его друг монах Кадзю, и феодалы покровительствовали секте Дзэн. <Приписка на полях: N стр.> Сэсю поселился около небольшого местечка Омат в буддийском храме (N. 50). Кругом были горы, и по вечерам сизые туманы медленно ползли по долинам и окутывали низы гор, а рано утром море, видневшееся вдаль, посылало отраженные лучи утреннего солнца, блестя своей поверхностью. Окружающая природа напоминала ему Китай и помогала вызывать пережитые настроения. 70 годы (1476–84) (N.) Сэсю проводит в Бунго. Путешествуя по красивым местам и проводя время то в одном, то в другом монастыре, он много пишет пейзажей из своего китайского путешествия.

Внутренние беспорядки, возникшие в Бунго, <Л. 39> между вассалами и феодалом, нарушили мирную и спокойную жизнь провинции, и Сэсю уходит в Ямагути к Бути, где делается советником князя. Здесь он пишет свое знаменитое руло с пейзажами, которое служило потом образцом для всех дальнейших художников⁶⁷. Но жизнь при дворе феодала, хотя бы и в отдельном монастыре, не удовлетворяла художника. Он скоро уходит из Ямагути и идет по направлению к Киото, посещая монастыри и красивые места. Последние свои годы он проводит в монастыре Токодзи в местечке Ивами⁶⁸ на берегу Японского моря⁶⁹. Здесь он умер 8 августа 1505 года 85 лет⁷⁰.

Немного работ из первого периода деятельности Сэсю дошло до нас. В них он еще малосамостоятелен и находится под влиянием Дзэсэцу, но уже в них мы видим этическую сторону идеалистического ландшафта, о которой <Л. 40> мы говорили, уже в этих работах у Сэсю все пропитано известным настроением и пейзаж [живопись] для него такой же способ, как лирика, для передачи своих субъективных переживаний <На полях: Gramm стр. 13 (нрзб)>. От пейзажей Дзэсэцу его тянет к пейзажам Ма-Юань с их горами и мистическим настроением, его манит к себе широкий размах южной природы, которую изображал Ма-Юань, которого по тому влиянию, какое он оказал на последующих мастеров, можно сравнить с Караччи⁷¹. <Gramm с. 37 (нрзб)>. Уже в работах этого периода мы видим, как Сэсю всматривается в каждое явление природы и им старается передать пережитое. Но это все еще работы, основанные главным образом на чужих материалах, только после поездки в Китай Сэсю делается действительно крупным мастером. Вернувшись из Китая, он пишет целый ряд китайских пейзажей. Он пишет по памяти то, <Л. 41> что он видел, устраняя из пейзажа все случайное и давая ему свое основное настроение. <Gramm. 19 (нрзб)>. Начитанный в китайской литературе, он следовал указаниям Ван-вея, Гуо-си и других эстетов, но в его композиции не было искусственности. Перед нами пейзаж, одно из воспоминаний с берегов Ян-цзы-цзян. Композиция создана самим Сэсю, может быть, такого места и нет там, но оно возможно, это искусственное машинное нагромождение, хотя все, что требует Ван-вей в своем трактате, секрет пейзажа здесь налицо. Дорога вьется по картине, то появляясь, то скрываясь, дорогу оживля-

⁶⁷ Речь идет о знаменитом «Длинном пейзажном свитке» Сэсю, посвященном четырем временам года. Свиток Сэсю составлял в длину 16 м и представлял собой многообразие видов, ландшафтов и сюжетов.

⁶⁸ Ивами — поселок в уезде Ивами префектуры Тоттори.

⁶⁹ Место смерти Сэсю достоверно неизвестно. Иногда называется местечко Масуда.

⁷⁰ Автор, очевидно, ошибся на один год. Датой смерти Сэсю считается 8(26) августа 1506 г.

⁷¹ Речь, видимо, идет об Аннибале Карраччи (1560–1609) — наиболее известном представителе семьи итальянских художников из Болоньи. Живописец, рисовальщик и гравер. Сочетал в своем стиле натурализм и классицизм. Первым в западноевропейской живописи стал писать «идеальные» пейзажи.

ют идущие люди. Вдали виднеются крыши храма, на скале две сосны — символ дружбы, а вдали вода, на которой лодка, а дальше тонут в тумане горы. Справа темная скала как бы дает основу всей картине. Контраст к ней — белое пятно тумана сливы. Картина делится <Л. 42> на три плана — передний, который кончается соснами, за ним второй — горы и лес и третий — дальние горы. Сэсю ставит сосны посередине, но komponует их со скалами справа и слева, причем скалы, может быть, по размеру, изображенному на картине, и меньше сосен, но они по своему <нрзб> больше и потому, чтобы сосны на фоне воды не казались жидкими, он за ними помещает лес. Левая скала и направление остальных камней и скал дают направление картины по диагонали, что усиливается параллельным расположением верхушек скал и сосен. Весь пейзаж проникнут каким-то спокойствием, и нельзя сказать, откуда исходит источник света, ибо нет теней. Их дальневосточная живопись избегает, так как пейзаж не должен носить ничего определенного, он наше переживание. Это типичный «идеальный пейзаж».

<Л. 43> В других пейзажах Сэсю может быть нет такого типичного следования указаниям китайских художественных трактатов. Постоянная жизнь среди природы, внимательное ее изучение, огромный материал виденного — все это спасало Сэсю от искусственности, мы ее у него не видим и не чувствуем, хотя внимательный анализ его картин показывает, насколько их композиция им продумана.

Часто общее настроение картины он усиливает положением фигур, которые как бы дополняют недосказанное художником.

Водопад в горном ущелье, и через поток переброшен каменный мостик. Поэт наслаждался чудным видом природы, и много песен ему пропела вода водопада, много сказок рассказали плавно качающиеся сосны, тесно сплетенные вместе. Он уходит. Уже мост перейден и сей <Л. 44> час все станет воспоминанием, но он на минуту остановился, чтобы последний раз послушать шум падающей воды, которая все та же, но ни минуты не остается не изменяясь, вечно стремясь и меняясь. Все настроение картины выражено в одном повороте этой фигуры. Написана она всего несколькими штрихами. Мы не касались техники Сэсю, посмотрите на его линию — сколько ритма и жизни в ней, какая уверенность, нет ничего случайного, потому что настоящее искусство не терпит случайностей. Композиция тоже <нрзб> и во всех его работах продуманная, где все строго рассчитано на определенное впечатление. Картина построена на ряде контрастов, все асимметрично. Слева внизу очень темные скалы, которые противопоставляются светлому пятну справа. Справа внизу мягкие линии ку <Л. 45> стов, которые ажурно выделяются на фоне тумана. Им противопоставляются слева твердые линии камней. Кристаллические формы камней увенчаны соснами, линии которых мягки и создают причудливый рисунок. Дорога то видна, то пропадает и делит всю картину на обе части, верхнюю и нижнюю, а водопад делит картину на правую и левую часть. Берега поток <а> образуют [бухточки] заливы и зигзагами. Картина делится как бы по диагонали.

Другая картина Сэсю. Те же композиция и настроение.

<Отдельно от тетрадей приложены два листочка, написанных карандашом>

<Л. 46> Сэсю как выразитель культуры времен Асикага прекрасно понимал, что суггестивность в живописи лучше может передать те идеи, которые ему открывались во время его созерцаний, когда он постигал свою душу, и этим он нам так же близок,

как и наши крупные мастера, так как в своем стремлении к истине человеческая душа едина во всем мире.

<Л. 47> Мы видим богатую коллекцию С<эсю> — поэтическое настроение, основанное на учении Дзэн, огромное умение владеть материалом и техника, совершенство линий.

Сокращение

АВ — Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН

Литература

- Духовная культура Китая 2006–2010 — Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Восточная литература РАН, 2006–2010.
- Конрад 1980 — *Конрад Н.И.* Очерк истории культуры средневековой Японии. М.: Искусство, 1980.
- Малинина 2012 — *Малинина Е.Е.* История японского искусства. Курс лекций. Новосибирск: НГУ, 2012.
- Марахонова 2016 — *Марахонова С.И.* Орден Священного сокровища Сергея Елисеева. СПб.: СИНЭЛ, 2016.
- Николаева 2009 — *Николаева Н.С.* Образы Японии: очерки и заметки. М.: Восточная литература РАН, 2009.
- Dictionary 1980 — A Dictionary of Japanese Artists. Painting, Sculpture, Ceramics, Prints, Lacquer. Tokyo; New York: Weatherhill, 1980.
- Japanese Painting 1977 — Japanese Painting. Treasures of Asia / Text by Akiyama Terukazu. London: Edition Skira, 1977.
- Munsterberg 1981 — *Munsterberg H.* The Arts of Japan. An Illustrated History. Rutland; Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1981.
- Noma 1978 — *Noma Seiroku.* The Arts of Japan. Ancient and Medieval. Vol. 1. Tokyo; New York; San Francisco: Kodansha International LTD, 1978.
- Singer 2014 — *Singer K.* (ed.). The Life of Ancient Japan: Selected Contemporary Texts Illustrating Social Life and Ideals before the Era of Seclusion. London; New York: Routledge, 2014.

Интернет-ресурс

- Miyamoto 1997 — *Miyamoto Kiyoshi.* Sesshu and His Visit to the Ming Dynasty of China. March 30, 1997. URL: <http://visit-masuda.main.jp/sesshu-miyamoto3.html>.

References

- A Dictionary of Japanese Artists. Painting, Sculpture, Ceramics, Prints, Lacquer.* Tokyo; New York: Weatherhill, 1980 (in English).
- Dukhovnaia kul'tura Kitaia: entsyklopediia: v 5 t.* [Spiritual Culture of China: encyclopaedia in 5 volumes]. Gl. Red. M.L. Titarenko [Chief editor M.L. Titarenko]. Moscow: Vostochnaia literatura RAS, 2006–2010 (in Russian).
- Japanese Painting. Treasures of Asia.* Text by Akiyama Terukazu. London, 1977 (in English).
- Konrad N.I. *Ocherk istorii kul'tury srednevekovoi Iaponii* [Essay of the History of Culture of the Medieval Japan]. Moscow: Iskustvo, 1980 (in Russian).
- Malinina E.E. *Istoria iaponskogo iskustva. Kurs lektсий* [History of the Japanese Art. A Series of Lectures]. Novosibirsk: NGU, 2012 (in Russian).

- Marakhonova S.I. *Orden Sviashchennogo Sokrovishcha Sergeia Eliseeva* [Serge Elisséeff's Order of the Sacred Treasure]. St. Petersburg: SINEL, 2016 (in Russian).
- Munsterberg, Hugo. *The Arts of Japan. An Illustrated History*. Rutland; Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1981 (in English).
- Nikolaeva N.S. *Obrazy Iaponii: ocherki i zametki* [The Images of Japan: Essays and Notes]. Moscow: Vostochnaia Literatura RAS, 2009 (in Russian).
- Noma Seiroku. *The Arts of Japan. Ancient and Medieval*. Vol. 1. Tokyo; New York; San Francisco: Kodansha International LTD, 1978 (in English).
- Singer, Kurt (ed.). *The Life of Ancient Japan: Selected Contemporary Texts Illustrating Social Life and Ideals before the Era of Seclusion*. London; New York: Routledge, 2014 (in English).

Internet resource

- Miyamoto Kiyoshi. *Sesshu and His Visit to the Ming Dynasty of China*. March 30, 1997. URL: <http://visit-masuda.main.jp/sesshu-miyamoto3.html>.

Elisseeff S.G. Idealistic Landscape in Japan and Sesshū

Introduction, Publication and Commentaries by

Svetlana I. Marakhonova

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2017, volume 29, no. 2 (issue 29), pp. 76–96)

Received 15.11.2016.

Svetlana I. Marakhonova

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaia naberezhnaia 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

Elisseeff's manuscript "Idealistic Landscape in Japan and Sesshū" housed at the Orientalists' Archive of the Institute of Oriental Manuscripts was written around 1920. It may be connected with the series of his lectures on Japanese and Chinese art delivered at the History of Arts Institute in Petrograd in 1917–1920. In his article Elisseeff was the first among the professional Russian and European Orientalists to study the art of Sesshū, an outstanding Japanese artist. The author compares the individual creative style of Sesshū with his Japanese and Chinese predecessors. He shows an exclusive role of Sesshū in the Japanese monochrome ink painting (*suiboku-ga*) during the Muromachi period. Elisseeff shows the very beginning of the "ideal" landscape genre in China and its heyday in the Sung period connected with the Chan Buddhist philosophy. Its postulates were personified in artistic images, especially in scenery. He follows the development of the *suiboku-ga* painting in Japan and its departure from its Chinese origins. The *suiboku-ga* painting was connected with a lot of Zen Buddhist artists, the most prominent of whom was Sesshū. Biographic data of Sesshū and his connections are given.

Key words: S.G. Elisseeff, Sesshū, Japanese art, Chinese art, landscape, *suiboku-ga*, archives, Zen/Chan Buddhism, Muromachi period, emigration, the Institute of Art History.

About the author:

Svetlana I. Marakhonova, Cand. Sci. (History), Scientific Researcher of the Department of Ancient Eastern Studies, IOM RAS (pet.1703@inbox.ru).

Письма Дэниела Райта к И.П. Минаеву

*Предисловие, подготовка к публикации,
перевод с английского и примечания*

Т.В. Ермаковой

Институт восточных рукописей РАН

Статья вводит в научный оборот не публиковавшиеся прежде восемь писем Дэниела Райта (Wright Daniel, 1835–1903), врача британского резидентства в Непале, к основоположнику российской индологической школы И.П. Минаеву (1840–1890), посетившему Непал в ходе своей первой научной командировки в Южную Азию (1874–1875). Эти эпистолярные материалы, отложившиеся в Архиве востоковедов ИВР РАН в персональном фонде И.П. Минаева (АВ. Ф. 39. Оп. 2. Ед. хр. 125. Л. 1–18), проливают свет на поиск рукописей индийской письменности, проводившийся русским ученым в Непале.

Ключевые слова: Архив востоковедов ИВР РАН, И.П. Минаев, Непал, письма Дэниела Райта к И.П. Минаеву, рукописи индийской письменности из Непала.

Статья поступила в редакцию 30.01.2017.

Ермакова Татьяна Викторовна, канд. философских наук, старший научный сотрудник Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (taersu@yandex.ru).

© Ермакова Т.В., 2017

Предлагаемые вниманию читателя письма Дэниела Райта (Wright Daniel, 1835–1903), брата известного британского востоковеда Вильяма Райта, к основоположнику российской индологической школы И.П. Минаеву (1840–1890) представляют значительный историко-научный интерес, так как проливают свет на обстоятельства путешествия русского ученого в Непал в период первой из трех его научных командировок в Южную Азию, состоявшейся в 1874–1875 гг. До И.П. Минаева никто из российских ученых-востоковедов не бывал в Непале, и сведения, собранные им об этом королевстве, находившемся с 1818 г. под британским протекторатом, имели высокую познавательную ценность для отечественной науки.

Однако главной задачей поездки И.П. Минаева в Непал являлось ознакомление с рукописными памятниками и решение вопросов копирования наиболее важных с научной точки зрения манускриптов. В этом деле содействие ему оказывал Д. Райт, служивший врачом в британском резидентстве в Катманду. Не будучи профессиональным востоковедом, Д. Райт как просвещенный любитель занимался коллекционированием памятников индийской письменности. Его собирательская деятельность имела целью обогащение европейских древлехранилищ и, в частности, коллекций

рукописного отдела библиотеки Кембриджского университета, профессором которого являлся В. Райт. Вклад Дэниела Райта в пополнение собрания южноазиатских манускриптов Кембриджской библиотеки нашел отражение в каталоге, подготовленном С. Бендаллом (Bendall 1883).

Восемь писем Д. Райта к И.П. Минаеву отсылались из Катманду с января по июнь 1875 г. Автографы писем хранятся в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН (Азиатский Музей), в персональном фонде И.П. Минаева (АВ. Ф. 39. Оп. 2. Ед. хр. 125. Л. 1–18). В настоящей публикации английский оригинал каждого письма сопровождается его переводом на русский язык.

Отметим, что подготовкой к передаче писем Д. Райта в Архив востоковедов занимались племянницы И.П. Минаева — сестры Варвара Петровна и Александра Петровна Шнейдер, в чьем распоряжении оказался практически весь личный архив ученого. Не обладая профессиональными навыками архивирования эпистолярных материалов, сестры Шнейдер оформили письма Д. Райта к И.П. Минаеву в виде сброшюрованной подшивки без соблюдения хронологической последовательности и сохранения почтовых конвертов¹. Поэтому в настоящей публикации письма представлены в порядке их соответствия датам, обозначенным Д. Райтом.

Подборка писем снабжена вклейкой с автографом В.П. Шнейдер (без подписи): «8 писем Daniel Wright, из Katmandoo, брата кембриджского профессора. Устройство путешествия». Однако эта аннотация соответствует только трем из них (письма № 1–3), действительно содержащим информацию о согласовании маршрута И.П. Минаева из Индии в Катманду и необходимые путешественнику сведения о местах найма носильщиков паланкина, служившего транспортным средством, о постоянных дворах, расценках на услуги и т.п. Остальные пять писем (№ 4–8) посвящены иной тематике — вопросам добывания рукописей и выполнения заказов на их копирование местными переписчиками. Из содержания писем явствует, что организацией копирования необходимых И.П. Минаеву манускриптов занимался Д. Райт и именно он способствовал пересылке готовых копий в Бенарес, где находился русский ученый после своего отъезда из Катманду. Столь высокий уровень содействия со стороны Д. Райта обуславливался, по всей вероятности, тесными научными связями его брата Вильяма с российскими коллегами-востоковедами.

Письма Д. Райта в языковом отношении отмечены присутствием специфической лексики, характерной для англоговорящего чиновничества Британской Индии того времени: “dak” («сменный паланкин»), “dak-bungalow” («постоялый двор, где можно было сменить носильщиков»), “bukshish” (в значении «оплата услуги»), “ekka” («индийская повозка»), “hills” (вместо “hill stations” — «населенные пункты в горах, где в жаркий сезон временно проживали служащие-европейцы»).

Для понимания письма № 6 (л. 14) необходимо сказать об эпизоде, косвенно связанном с упоминаемыми в нем “Munshi” и “Pundit”. Под “Munshi” Д. Райт имел в виду индийца Шева Шанкера Сингха, переводчика с местных языков при британском резидентстве в Катманду, проживавшего в Непале в течение 30 лет. “Pundit” — это Шри Гунананд, носитель традиционной непальской учености, уроженец Патана, происходивший из семьи потомственных историографов Непала. Оба они участвовали в задуманном Д. Райтом научно-издательском проекте по подготовке монографии

¹ Сохранение конвертов при архивировании эпистолярного наследия является обязательным, так как почтовые штемпели пунктов отправления и доставки служат источником объективной хронологической информации.

«История Непала». Смысловым ядром этой книги должен был стать перевод на английский язык генеалогической хроники непальских царей «Ваншавали», выполнявшийся Шанкером Сингхом и Шри Гунанандом. А Д. Райт, опиравшийся на консультативную поддержку своего брата, планировал выступить не только в роли научного редактора, но и автора введения. В издание он намеревался включить также и список манускриптов, собранных им в Непале.

В качестве введения Д. Райт хотел повторно опубликовать свой труд “Sketch of the Portion of the Country of Nepal, Which is Open to Europeans”, вышедший в свет отдельным изданием в Калькутте (Wright 1873). Не исключено, что И.П. Минаев ознакомился с первой публикацией очерка Д. Райта до поездки в Непал. Побывав там, он написал аналогичное по тематике эссе «В Непале. Из путевых заметок», уделив внимание также и истории королевства, и направил его на родину для опубликования в «Вестнике Европы», весьма уважаемом журнале, пользовавшемся популярностью в образованных слоях российского общества (Минаев 1875). Слухи об этом, как следует из письма № 5 (л. 12), дошли до британского резидентства в Катманду в искаженном виде, что позволило Д. Райту предположить, будто И.П. Минаев уже подготовил собственный перевод «Истории Непала» (т.е. «Ваншавали») и намерен издать его в Бенаресе. Опасаясь утраты научного приоритета, Д. Райт пишет своему корреспонденту: «...я полагаю, что это неправда, и наверняка это невозможно, потому что Вы знаете, что я перевел книгу и уже отослал в Англию примерно треть, подготовленную к публикации. Пожалуйста, дайте мне знать, по возможности, если это действительно так». Та же болезненная для Д. Райта тема звучит и в письме № 6.

Вероятно, И.П. Минаев в ответном письме прояснил ситуацию, и недоразумение было исчерпано. Позднее, по выходе в свет «Истории Непала», изданной в Кембридже (Wright 1877), он опубликовал в «Журнале Министерства народного просвещения» рецензию (Минаев 1878б). В ней были критически отмечены огрехи, допущенные Шанкером Сингхом и Шри Гунанандом в переводе «Ваншавали», отсутствие во вступительном очерке опоры на научную литературу о Непале и безосновательность негативной оценки национального характера непальцев.

По итогам своего первого путешествия в Южную Азию И.П. Минаев выпустил в России книгу в двух частях «Очерки Цейлона и Индии», включив в нее и описание Непала (Минаев 1878а: 231–284).

Публикуемые ниже письма Д. Райта к И.П. Минаеву не использовались прежде в научных трудах по истории востоковедения.

АВ. Ф. 39. Оп. 2. Ед. хр. 125

№ 1

<л. 1>

Katmandoo
23 January 1875

My dear Sir,

I received your letter yesterday. I have been expecting to hear from you in a longtime but you do not seem to know or else to have forgotten that I am the brother of Prof. W. Wright at Cambridge.

I shall be very happy <л. 1 об.> to put you up here during your stay and to assist you as true as I can.

The journey is a tiresome one but there is no difficulty in the matter.

You go by rail to Dinapore — one night. Write 3 or 4 days before to Messro F. Smyth & Co at Dinapore to lay a flying dak for you to Motecharee via Dooriah <л. 2> Factory. Travelling at night is the pleasantest way of doing the journey.

So you leave Dinapore about 4 p.m. & reach Dooriah Factory next morning early. Halt there to rest your bearers & start again at 4 or 5 p.m. and you reach Motecharee dak Bungalow early in the morning.

Now if you let me know the date on which you will reach Motecharee <л. 2 об.> which you can easily calculate — three days from Calcutta — I will arrange your dak & everything for your journey from that place to Katmandoo.

You must however give me a clear weeks notice or otherwise I cannot arrange for you on the road in Nepaul — that is to say you must write to <л. 3> me from Calcutta twelve days (12) before you intend to be at Motecharee.

I suppose you know about Indian traveling i.e. that you must bring hedding pillow & for the palanquin.

Nepaul is colder than Calcutta a good deal so you ought to have warmer clothing.

<л. 3 об.>

Bring as little luggage as you can manage, with a portmanteau and one or two bag ought to be quite enough.

It is no use bringing servants as their journey would cost as much as your own.

The cost of the journey from Dinapore to this by Palanquin dak is about Rs 150/-

<л. 4>

I hope I have made my meaning plain to you. I will repeat it once more.

Give me notice of the date you can reach Motecharee — writing 12 days before starting.

Write to Messro F. Smyth & Co Dinapore to lay you a flying dak to Motecharee mentioning how much luggage you have.

Go to Dooriah Factory the first night and to Motecharee the second & <л. 4 об.> on reaching that place you will find a letter from me and all arrangements made for your onward journey.

All I require is that you adhere to the dates you fix and give me due notice.

Hoping soon to have the pleasure of meeting you

I remain

Yours truly

Daniel Wright

Перевод

Катманду
23 января 1875

Дорогой сэр,

Вчера получил Ваше письмо. Я долго ожидал вестей от Вас, но Вы, похоже, не знали или забыли, что я — брат профессора В. Райта из Кембриджа.

Я буду очень счастлив предоставить Вам кров на время пребывания и содействовать во всем, чем только смогу.

Путешествие утомительное, но в сущности не трудное. Поездом за одну ночь доберетесь до Дайнапура. Заранее за 3–4 дня напишите в Дайнапур господам Ф. Смиту

и К^о, чтобы Вам приготовили сменных носильщиков² до Мотихари через факторию Дориа. Передвижение ночью — наиболее приятный способ путешествия.

Итак, Вы выезжаете из Дайнапура около 4 часов пополудни и достигнете фактории Дориа ранним утром следующего дня. Там Вы сделаете привал, чтобы носильщики отдохнули, и снова двинетесь в путь около 4 или 5 пополудни и достигнете казенного постоянного двора³ в Мотихари рано утром.

Если Вы сообщите мне дату, когда хотите попасть в Мотихари, что легко высчитать, — три дня пути от Калькутты, я организую сменных носильщиков и все необходимое для Вашего пути до Катманду.

Вам следует, тем не менее, дать мне подневную программу путешествия, иначе я не смогу содействовать Вам в пути по Непалу. Это значит, что Вы должны написать мне из Калькутты за двенадцать (12) дней до предполагаемого прибытия в Мотихари. Полагаю, Вы знаете, что такое индийское путешествие. Вам понадобится тканая подушка и то же для паланкина.

В Непале значительно холоднее, чем в Калькутте, поэтому Вам понадобится более теплая одежда.

Возьмите самый легкий багаж. Чемодана и одной-двух сумок будет достаточно. Здесь не нанимают слуг, поскольку их путешествие будет стоить столько же, сколько Ваше.

Цена путешествия в сменном паланкине от Дайнапура до места — около 150 рупий.

Надеюсь, я сделал понятные Вам разъяснения. Повторю их еще раз.

Сообщите мне дату, когда Вы предполагаете быть в Мотихари, за 12 дней до выезда.

Напишите господам Смиту и К^о в Дайнапуре, чтобы зарезервировать сменный паланкин до Мотихари, указав, сколько у Вас будет багажа.

В первую ночь двигайтесь до фактории Дориа, а до Мотихари — во вторую. Как доберетесь до места, обнаружите письмо от меня и все приготовленное для Вашего дальнейшего пути.

Все, что мне для этого нужно, это чтобы Вы сообщили даты и подневный план путешествия.

Надеюсь вскоре иметь удовольствие от встречи с Вами,
остаюсь преданный Вам,
Дэниел Райт

№ 2

<л. 8>

Katmandoo
8th February 1875

My Dear Sir!

I have received your letter of the 3rd.

The time you mention as the beginning of next month will do very well.

² В оригинале: dak — слово из лексикона британских служащих в Индии, означает «сменный носильщик», «сменный паланкин». Такой способ организации путешествия может быть уподоблен русскому «на перекладных».

³ В оригинале: “dak bungalow” — постоянный двор в ведении Британской администрации, где менялись носильщики.

I may probably be down at the frontier myself about the 9th or 10th and we could march back together.

There is <л. 8 об.> no objection to your bringing any number of servants you like.

The reason I said you need not bring any was merely that it is expensive having a dak laid for them and without that of course one cannot expect them to keep up with you when traveling past.

If I meet you at the frontier it will be convenient for you but be sure to write ten or twelve days beforehand to tell me on what date you will be at Motiharee which is two days dak from Dinapore.

I remain

Yours sincerely

Daniel Wright

over: The best way to bring a servant is to hire an “ekka” to carry him from Dinapore to Segowlie and then to hire a pony for him to ride to the foot of the hills or else lay a second dak which will cost as much as your own.

The expence of a dak from Dinapore to this altogether is about Rs /180/ including luggage & bukshish to the bearers.

This is for one person.

Перевод

Катманду
8 февраля 1875

Дорогой сэръ!

Получил Ваше письмо от 3-го числа.

Время, которое Вы назвали, — начало следующего месяца — очень подходящее.

Возможно, я сам смогу быть на границе примерно 9-го или 10-го, и мы сможем вернуться вместе.

Нет никаких возражений, если Вы возьмете столько слуг, сколько захотите.

Я сказал об этом только потому, что заказывать им сменный паланкин дорого, а без этого нельзя ожидать, что они не отстанут по пути.

Если я встречу Вас на границе, это будет удобно для Вас, но обязательно сообщите мне за десять–двенадцать дней, в какой день Вы будете в Мотихари, откуда два дня пути в паланкине от Дайнапура.

Остаюсь искренне

преданный,

Дэниел Райт

Еще раз: Лучший способ передвижения для слуги — нанять «экка»⁴, чтобы довезла его от Дайнапура до Сегоули, а затем нанять пони⁵, чтобы ехал верхом до предгорий, чем заказывать для него второй сменный паланкин, который будет стоить столько же, сколько Ваш.

Стоимость паланкина от Дайнапура примерно 180 рупий, включая багаж и бакшиш для носильщиков. Это на одного человека.

⁴ Экка (ekka) — разновидность двухколесной повозки, запряженной одной лошадью, или пони, или мулом. Широко применялась в Северной Индии в XIX в.

⁵ Имеется в виду пони породы бутия — крупный и выносливый, приспособленный к условиям высокогорья. Практика использования пони для переноски грузов и «под седлом» была широко распространена в Гималаях.

№ 3

<л. 5>

Katmandoo
3rd March 1875

My dear Sir,

I got your letter of February 26th yesterday.

I am afraid you did not get my last letter for you have not told me of your bringing your servant nor how much luggage you have.

You only say you "will be on the frontier on the 10th". I hope by this you mean at Mote-charee station <л. 5 об.> which I sent this.

I have sent a palanquin & bearers in charge of sepoys and a pony to carry your servants to Segowli.

You should go on at once as soon as you have had something to eat.

You can stop at Segowli at the house of Captain Knowles to whom I have written. If possible go on the same day the 10th to <л. 6> Hurdeach Factory about 15 miles from Segowli.

I have ordered a dak for you & also cooli and bearers for your servant which you will find early for you at Segowli.

I have written to W. Thorpe at Hurdeach Factory to receive you. Stop there all night and start very early the next morning & go on to Hetowrah which you might to reach towards evening.

At Hetowrah you will find <л. 6 об.> my servants with bed, food &&& all arrangements made for you.

You sleep at Hetowrah. Go on early next morning to Seesughurri and sleep there.

Start early next morning & you will reach my house towards evening.

Please attend to the dates & times of starting I have mentioned or you may be put to inconvenience on the road.

The servants and sepoys I send will make all arrangements for you and I hope you will have no trouble and reach this safely on the 13th.

I remain

Yours sincerely

Daniel Wright

ПереводКатманду
3 марта 1875

Дорогой сэр,

Вчера получил Ваше письмо от 26 февраля.

Боюсь, Вы не получили моего последнего письма, раз не говорите, что везете с собой слугу и сколько у Вас будет багажа.

Вы только сообщили мне, что «будете на границе 10-го». Надеюсь, что Вы имели в виду станцию Мотихари, куда я направляю это письмо.

Я нанял паланкин и носильщиков под охраной сипаев⁶, и пони для Ваших слуг до Сегоули.

Вы должны выдвигаться сразу, как только поедите.

⁶ Сипаи (от перс. sipahi, «солдаты») — наемные солдаты из местного населения в колониальной Индии.

В Сегоули Вы сможете остановиться в доме капитана Ноулса, которому я написал. По возможности в тот же день, 10-го — доберитесь до фактории Харди, это около 15 миль от Сегоули. Я организовал сменный паланкин для Вас, кули и носильщиков для Вашего слуги, которого Вы заранее найдете в Сегоули.

Я написал В. Торпу на факторию Харди, чтобы он встретил Вас. Заночуйте там и как можно раньше с утра следуйте в Хетовру, которую Вы должны достигнуть к вечеру. В Хетовре Вы найдете моих слуг с постелью, едой и всем остальным, приготовленным для Вас.

Проведите ночь в Хетовре. Выходите ранним утром в Сисагхури и заночуйте там. Следующим утром выступайте пораньше и к вечеру достигнете моего дома.

Пожалуйста, обратите внимание на даты и время выхода, о чем я просил, иначе у Вас в дороге могут возникнуть затруднения.

Слуги и сипаи, которых я вышлю, сделают все необходимое для Вас, и я надеюсь, у Вас не будет никаких затруднений и Вы благополучно доберетесь к 13-му.

Остаюсь
искренне Ваш,
Дэниел Райт

№ 4

<л. 10>

Katmandoo
12th April 1875

My Dear Minayeff,

I hope you have accomplished the journey in safety and are now taking your lase in your inn at Benares.

I send by todays <л. 10 об.> book post a bundle of papers that the old Pundit give me which I hope may reach you safely.

As I told you the market is now closed for MSS. The Nevares having seen a Sahib going about <л. 11> looking for books have hidden all they possess for fear they may be forced to part with them and the few that are not afraid ask several hundred rupies for each book so as to prevent its being bought! Such is the native character.

I inspect I shall <л. 11 об.> not get many if any more during my stay here.

Copies are being made of the 3 MSS you wanted but I do not know when they will be finished.

I am afraid you must find it very hot. Cut and run to the Hills as soon as you can.

Yours sincerely
Daniel Wright

Перевод

Катманду
12 апреля 1875

Мой дорогой Минаев,

Надеюсь, Вы благополучно завершили Ваше путешествие⁷ и теперь отдыхаете в гостинице в Бенаресе.

⁷ Имеется в виду, что к этому времени И.П. Минаев уже покинул Непал и вернулся в Бенарес.

Я послал с сегодняшней почтой пакет с рукописями, который старый Пандит⁸ дал мне, и я надеюсь, что он благополучно дошел до Вас.

Как я говорил Вам, теперь рынок закрыт для рукописей. Неварцы, когда видят, что Сахиб ходит в поисках книг, прячут все, что имеют, из страха с этим расстаться, а те немногие, кто не боится, просят несколько сотен рупий за каждую книгу, чтобы воспрепятствовать её покупке! Таков местный характер.

Не думаю, что приобрету много, если это вообще получится, за то время, пока я здесь.

Копии трех рукописей, которые Вы хотели, изготавливаются, но я не знаю, когда будут закончены.

Боюсь, для Вас слишком жарко. Удирайте в горы, как только сможете.

Искренне Ваш,

Дэниел Райт.

№ 5

<л. 12>

Katmandoo
26th April 1875

My dear Minayeff, yours of 21-st came in yesterday. I cant tell you what the owner wants for the MS of Mahavastu because he simply refuses to sell it at all.

I'll see about this MSS but you must just have patience for things cannot be done in a hurry in Nepaul.

<л. 12 об.>

I did not say the three MSS had been copied but orders had been given to get it done. When I get them I will send them.

A visitor to Mr. Girdlestone who arrived here yesterday happened to mention that you had written to some journal about that "History of Nepaul", and that you were having it translated and going to publish it at Benares.

<л. 13>

As you say nothing of this in your letter I suppose it is not true and surely it cannot be the case as you know I was translating the book and have already sent to England about one third of it ready for publication. Please let me know as soon as possible if this is really the case.

I hope you are keeping well and <л. 13 об.> not suffering from the heat.

I remain

Your sincerely

Daniel Wright

⁸ Пандит — в Индии почетное звание знатока классической санскритской литературы. В британских резидентствах в Индии пандиты привлекались как эксперты в области рукописей, как правило, на постоянной основе. Здесь Райт имеет в виду Шри Гунананда (Shrī Guṇānand), носителя традиционной непальской учености. Он был приписан к резидентству в Катманду с целью оказания экспертных услуг по сбору и отождествлению рукописных памятников.

Перевод

Катманду
26 апреля 1875

Мой дорогой Минаев,

Вчера пришло Ваше письмо от 21-го. Не могу сказать, сколько хочет владелец за рукопись «Махавасту», так как он попросту отказывается продавать ее.

Я позабочусь о рукописях, но сейчас Вы должны сохранять спокойствие относительно того, что не может быть сделано спешно в Непале.

Я не говорил, что три рукописи уже скопированы, но только что заказ уже сделан. Пришло, когда их получу.

Гость, приехавший вчера к Гирдлестону⁹, случайно упомянул о том, что Вы написали для какого-то журнала¹⁰ об «Истории Непала»¹¹ и что Вы ее переводите и намерены опубликовать в Бенаресе.

Поскольку в письме Вы ничего не сообщили об этом, я полагаю, что это неправда, и наверняка это невозможно, потому что Вы знаете, что я перевел книгу и уже отослал в Англию примерно треть, подготовленную к публикации. Пожалуйста, дайте мне знать, по возможности, если это действительно так.

Надеюсь, у Вас все хорошо и Вы не страдаете от жары.

Остаюсь искренне Ваш,

Дэниел Райт.

№ 6

<л. 14>

Katmandoo
7th may 1875

My dear Minayeff,

Yours came on yesterday, but no books have as yet reached me so I suppose something has gone wrong in the post.

You seem to have misunderstood my last letter.

I have of course neither the wish nor the power to interfere with your translating anything you like. I merely wanted to know because as I cannot get on fast with the translation <л. 14 об.> owing to the Munshi & Pundit only working at their leisure hours, it would have been of no use my going on & bothering them & myself if you were going to publish it on the meantime.

I have not got the copies yet but when I do I'll send them to your agents.

You are right to get away to the hills for it must be very hot now at Benares.

Here we are having much rain and very disagreeable weather though it is not very <л. 15> hot.

I hope you are keeping well

Your sincerely,

Daniel Wright

⁹ Гирдлестон (Charles Edward Ridgway Girdlestone; 1839–1902) — британский резидент в Непале в 1872–1888 гг.

¹⁰ Имеется в виду очерк И.П. Минаева «В Непале. Из путевых заметок», действительно отосланный в Россию из Бенареса. См. (Минаев 1875).

¹¹ Имеется в виду «Ваншавали» — хроника «Генеалогия непальских царей», памятник непальской традиционной историографии.

Перевод

Катманду
7 мая 1875

Мой дорогой Минаев,

Ваше письмо пришло вчера, но никаких книг я пока не получил, поэтому думаю, что на почте что-то случилось.

Похоже, Вы неверно поняли мое последнее письмо.

Конечно, я не имею ни желания, ни возможности препятствовать Вам переводить то, что Вы захотите. Я просто хотел знать, потому что я не могу быстро справиться с переводом¹², поскольку Мунши¹³ и Пандит трудятся над ним в свое свободное время. Было бы бесполезно продолжать и беспокоить их и себя, если Вы намереваетесь опубликовать это в ближайшее время.

Я еще не получил копий, но, когда получу, pošлю Вашим агентам.

Вы верно делаете, что перебираетесь в горы¹⁴, поскольку сейчас в Бенаресе должно быть очень жарко.

Здесь сильные дожди и очень неприятная погода, хотя не слишком жарко.

Надеюсь, у Вас все хорошо,

Искренне Ваш,

Дэниел Райт.

№ 7

<л. 16>

Katmandoo
8th June 1875

My dear Minayeff,

At last I have managed to get the copies of the two small MSS and I have sent them to King Hamilton and C^o to keep for you.

They say that there is nobody now who can write the letters in which the Mahavastu is written but if you wish it a copy <л. 16 об.> can be made in the modern Sanskrit (or Nevari I don't know which) have not ordered this to be done till I hear if you want in or not.

Nothing will induce the owner to sell the book as he says it is the only copy in the country.

<л. 17>

I hope you are enjoying life in the hills. It is very hot here now and I think our rains have begun.

Hoping you are keeping well. I remain

Yours sincerely

Daniel Wright

¹² Речь, очевидно, о переводе «Ваншавали».

¹³ Райт имеет в виду индийца Шанкера Сингха (Shew Shanker Singh), переводчика с местных языков при британском резидентстве в Катманду, проживавшего в Непале в течение 30 лет.

¹⁴ Подразумевается один из городов или селений из "hill stations" — расположенных в горах в местах размещения европейцев в период жары. Такие климатические «пункты отдыха» были особенно распространены в Индии и других британских колониях.

Перевод

Катманду
8 июня 1875

Мой дорогой Минаев,

Наконец мне удалось получить копии двух маленьких рукописей, и я отослал их в Кинг Хамилтон и К^о, чтобы сохранить их для Вас.

Они говорят, что нет никого, кто может писать тем видом письма, которым написана «Махавасту»¹⁵, но, если Вы захотите, копия может быть сделана современным санскритом¹⁶ (или невари, я не знаю точно). Заказывать не стану до тех пор, пока не услышу от Вас, хотите этого или нет.

Ничто не сможет убедить владельца продать книгу, поскольку он сказал, что это единственная копия в стране¹⁷.

Надеюсь, Вы наслаждаетесь жизнью в горах. Здесь сейчас очень жарко, и я думаю, начнутся наши дожди.

Надеюсь, у Вас все хорошо,
Остаюсь преданный Вам,
Дэниел Райт.

№ 8

<л. 18>

Katmandoo
26th June 1875

My dear p. Minayeff,

I received your letter yesterday and have asked for a copy of the Mahavastu. Of course it will be a long time till it is finished, probably a couple of months at least.

I had mentioned the price of the other two as Rs 2/8/ which <л. 18 об.> certainly is not exorbitant.

I am glad you are enjoining yourself in the hills. Here it is very hot and unpleasant as yet. Of course I only mean hot for this place.

I hope you are keeping well.

I remain
your sincerely
Daniel Wright

Перевод

Катманду
26 июня 1875

Мой дорогой профессор Минаев,

Вчера получил Ваше письмо и договорился о копировании «Махавасту». Конечно, пройдет много времени, пока это будет закончено, возможно, даже несколько месяцев.

¹⁵ Махавасту (букв. «Великая история») — один из ранних (II в. до н.э., пополнялся до IV в. н.э.) памятников буддизма. Содержит стихотворные и прозаические разделы, повествующие о жизни Будды, его прошлых рожденьях (джатаки). Считается историческим введением к вине — буддийскому дисциплинарному кодексу.

¹⁶ Под современным санскритом (“modern Sanskrit”) имеется в виду письмо деванагари.

¹⁷ Речь идет о продаже рукописи «Махавасту». См. письмо № 5.

Я упомянул о цене остальных двух — 2/8 рупий, что определенно не разорительно.

Рад, что наслаждаетесь пребыванием в горах. Здесь пока что очень жарко и неприятно. Конечно, я только имею в виду, что жарко для этой местности.

Надеюсь, у Вас все хорошо,

Преданный Вам,

Дэниел Райт.

Литература

- Минаев 1875 — *Минаев И.П.* В Непале. Из путевых заметок // Вестник Европы. 1875. № 9. С. 297–318.
- Минаев 1878a — *Минаев И.П.* Очерки Цейлона и Индии. Из путевых заметок русского. Ч. 1–2. СПб.: Издание Л.Ф. Пантелеева, 1878.
- Минаев 1878b — *Минаев И.П.* Непал и его история [реп. на]: History of Nepal, Translated from the Parbatīyā by Munshī Shew Shunker Singh and Pandit Shrī Gunānand: with Introductory Sketch of the Country and People of Nepal by the Editor Daniel Wright, M.A., M.D. Late Surgeon-Major H.M., Indian Medical Service, and Residency Surgeon at Katmandu. Cambridge: Cambridge University Press, 1877 // Журнал Министерства народного просвещения. 1878. Ч. CXCV. № 1. С. 61–85.
- Bendall 1883 — *Bendall C.* Catalogue of Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University of Cambridge. Cambridge: Cambridge University Press, 1883.
- Wright 1873 — *Wright D.* Sketch of the Portion of the Country of Nepal, which is Open to Europeans. Calcutta, 1873.
- Wright 1877 — *Wright D.* History of Nepal, Translated from the Parbatīyā by Munshī Shew Shunker Singh and Pandit Shrī Gunānand: with Introductory Sketch of the Country and People of Nepal by the Editor Daniel Wright, M.A., M.D. Late Surgeon-Major H.M., Indian Medical Service, and Residency Surgeon at Katmandu. Cambridge: Cambridge University Press, 1877.

References

- Bendall, Cecil. *Catalogue of Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University of Cambridge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1883 (in English).
- Minaev I.P. “V Nepale. Iz putevykh zametok” [At Nepal. Exeptions from Travel Diary]. In: *Vestnik Evropy* [European Herald], 9, 1875, pp. 297–318 (in Russian).
- Minaev I.P. *Ocherki Tseilona i Indii. Iz putevykh zametok russkogo* [Sketches of Ceylon and India. Excerpts from Travel Diary of the Russian]. Pt. 1–2. St. Petersburg: Izdanie L.F. Panteleev, 1878 (in Russian).
- Minaev I.P. “Nepal i ego istoriia” [Nepal and its History] [rev.]: History of Nepal, Translated from the Parbatīyā by Munshī Shew Shunker Singh and Pandit Shrī Gunānand: with Introductory Sketch of the Country and People of Nepal by the Editor Daniel Wright, M.A., M.D. Late Surgeon-Major H.M., Indian Medical Service, and Residency Surgeon at Katmandu. Cambridge: Cambridge University Press, 1877. In: *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshcheniia* [Ministry of People Education Journal]. Pt. CXCV, 1878, No. 1, pp. 61–85 (in Russian).
- Wright, Daniel. *Sketch of the Portion of the Country of Nepal, which is Open to Europeans*. Calcutta, 1873 (in English).
- Wright, Daniel. *History of Nepal, Translated from the Parbatīyā by Munshī Shew Shunker Singh and Pandit Shrī Gunānand: with Introductory Sketch of the Country and People of Nepal by the Editor Daniel Wright, M.A., M.D. Late Surgeon-Major H.M., Indian Medical Service, and Residency Surgeon at Katmandu*. Cambridge: Cambridge University Press, 1877 (in English).

Letters by Daniel Wright to I.P. Minaev

Preface, Publication, Translation into Russian and Commentaries by

Tatiana V. Ermakova

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2017, volume 14, no. 2 (issue 29), pp. 97–110)

Received 30.01.2017.

Tatiana V. Ermakova

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaia naberezhnaia 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

Eight letters by D. Wright — a residency surgeon at Katmandu — to I.P. Minaev explicitly demonstrate circumstances of Minaev's visit to Nepal as a part of his large journey to India at 1875. The above-mentioned letters are stored at the personal Archives of Minaev at the Oriental Archives at the Institute of Oriental manuscripts, RAS — Asiatic Museum. Letters by D. Wright and their translation into Russian are published for the first time.

Key words: Oriental Archives of IOM RAS, I.P. Minaev, Nepal, D. Wright's letters to I.P. Minaev, manuscripts in Indian scripts from Nepal.

About the author:

Tatiana V. Ermakova, Cand. Sci. (Philosophy), Senior Researcher of the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (taersu@yandex.ru).

**Международная научная конференция
«Письменное наследие Дуньхуана.
К 90-летию со дня рождения Л.Н. Меньшикова (1926–2005)
и Л.И. Чугуевского (1926–2002)»
(Санкт-Петербург, 1–3 сентября 2016 г.)**

И.Ф. Попова

Институт восточных рукописей РАН

Ключевые слова: Дуньхуан, дуньхуановедение, Л.Н. Меньшиков, Л.И. Чугуевский, письменное наследие.

Статья поступила в редакцию 14.02.2017.

Попова Ирина Федоровна, доктор исторических наук, директор Института восточных рукописей РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (irina_f_porova@mail.ru).

© Попова И.Ф., 2017

В 2016 г. исполнилось 90 лет со дня рождения выдающихся исследователей письменного наследия Дуньхуана, сотрудников Ленинградского отделения Института востоковедения (Института восточных рукописей) РАН Льва Николаевича Меньшикова (1926–2005) и Леонида Иоакимовича Чугуевского (1926–2000). В их память ИВР РАН организовал международную конференцию, посвященную обсуждению тех направлений дуньхуановедения, на развитие которых оказало наибольшее влияние научное творчество Л.Н. Меньшикова и Л.И. Чугуевского, а именно: изучение литературных памятников и деловых документов из Дуньхуана. Главными темами конференции стали следующие: 1) значение письменного наследия Дуньхуана для изучения Китая и Центральной Азии; основные перспективы, принципы и методы исследований; 2) литературные памятники из Дуньхуана, их роль в формировании разговорно-повествовательных и драматически-сказовых жанров китайской литературы; 3) дуньхуанские документы как источники по истории, общественной жизни, культуре и религии Китая и Центральной Азии; 4) методы изучения, публикации, комментирования и перевода дуньхуанских рукописей; текстология, критические исследования источников, палеография; 5) проблемы и перспективы каталогизации; новейшие базы данных, электронные архивы; 6) история дуньхуановедения; экспедиции, архивы, коллекции.

Конференция была организована при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 16-01-14009г), Фонда консервации и изучения пещерного

храма Дуньхуана (China Dunhuang Grottoes Conservation Research Foundation 中国敦煌石窟保护研究基金会, Китай), а также Союза китайских художников и музыкантов в России (Association of Chinese Artists and Musicians in Russia 俄罗斯华人艺术家协会). Соорганизатором мероприятия выступил Международный координационный комитет по дуньхуановедению (International Liaison Committee for Dunhuang Studies). Культурная программа (посещение хранилища ГЭ в микрорайоне «Старая деревня») прошла при поддержке Государственного Эрмитажа.

На конференции был заслушан 41 доклад на русском, английском и китайском языках; в мероприятии приняли участие ученые из 7 стран: из России (6 человек), КНР (включая Тайвань) (23), Японии (5), Франции (2), Германии (2), Великобритании (2), США (1). Среди участников были многие из признанных в мире высокоавторитетных ученых, их материалы обобщили важные достижения дуньхуановедения последних лет. К началу конференции были опубликованы тезисы докладов. Важно отметить, что значительное число слушателей составили молодые сотрудники и аспиранты ИВР РАН, а также студенты Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, которые стали активными помощниками (волонтерами) в проведении конференции.

Организация данного мероприятия на площадке ИВР РАН при участии ряда выдающихся исследователей из Китая, Японии и Европы — свидетельство признания авторитета российской школы дуньхуановедения.

Дуньхуановедение является одной из «визитных карточек» санкт-петербургской (ленинградской) школы классического востоковедения. Имя этой китаеведной дисциплины связано с названием небольшого города Дуньхуан в провинции Ганьсу (Китай), где в 1900 г. в буддийском монастыре Могаоку была случайно обнаружена замурованная в начале XI в. библиотека. Местные власти Китая сначала не придали значения этой находке и никак не вняли просьбам настоятеля монастыря Ван Юань-лу достойно ее разместить. И даже велели ему оставить ее в том же помещении, вновь закрыв его. Однако рукописи стали активно разбирать по домам местные жители, что было связано с повышенным интересом к обнаруживаемым в древних развалинах рукописным документам со стороны европейцев — дипломатов и путешественников. Собираательство предметов искусства и рукописной культуры было в конце XIX — начале XX в. (период «Большой игры») продолжением политики. В этот процесс были включены и многие видные исследователи, в их числе В.Р. Розен, К.Г. Залеман, В.В. Радлов, С.Ф. Ольденбург и Н.Ф. Петровский. В 1907 г. прибывший в Дуньхуан со своей экспедицией подданный британской короны, исследователь Центральной Азии Марк Аурел Стейн (1862–1943) вывез около половины содержимого дуньхуанской библиотеки в Лондон (Британский музей и Британская библиотека). Выдающийся китаевед Поль Пеллио (1878–1945) через год, в 1908 г., отобрал интереснейшие, с его точки зрения, рукописи и документы коллекции и доставил их в Париж (Национальная библиотека Франции). Обратный путь его лежал морем, и, проезжая Пекин, он ознакомил китайских ученых с содержанием и значением дуньхуанской библиотеки, наиболее ранние рукописи которой восходили к IV в. По инициативе известного ученого Ло Чжэнь-юя (1866–1940) был создан Комитет по спасению дуньхуанской библиотеки, в 1909 г. он добился от китайского правительства доставки рукописей в Пекин (Национальная библиотека Китая). Однако официальная китайская экспедиция в Дуньхуан по какой-то причине оставила на месте рукописи на тибетском языке (они благодаря усилиям Н.Н. Кроткова в 1911 г. были переданы

в Азиатский Музей) и не стала производить раскопки в пещерах. Поэтому последующие японские экспедиции в Дуньхуан сумели приобрести около 500 рукописей. В 1914–1915 гг. в Дуньхуане работала Вторая Русская Туркестанская экспедиция С.Ф. Ольденбурга (1863–1934), и благодаря его усилиям Россия обрела около 15–18% от всего письменного наследия Дуньхуана, сохранившегося в мире.

2 мая 1915 г. С.Ф. Ольденбург доложил Русскому комитету для изучения Средней и Восточной Азии о ходе и результатах экспедиции, а 20 мая сделал сообщение Историко-филологическому отделению Академии наук (протокол № 9 от 20 мая 1915 г.). В данном сообщении он дал точный отчет о содержании российской коллекции из Дуньхуана. Произведения искусства из Дуньхуана, поступившие летом 1915 г. в Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН, после первичной обработки были переданы в 1931–1932 гг. вместе с находками Первой РТЭ в Эрмитаж, где часть их в 1935 г. была помещена в экспозицию. Рукописи поступили в Азиатский Музей, о чем имеется расписка В.М. Алексеева от 1 сентября 1915 г. Помимо коллекций рукописей и предметов искусства материалы экспедиции состояли из обширного архива — путевых дневников, документов, описаний, зарисовок, калек, фотографий, планов и чертежей. В настоящее время они хранятся в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН, Государственном Эрмитаже, Институте восточных рукописей РАН. Важной частью материалов экспедиции были описания пещер Дуньхуана, составленные С.Ф. Ольденбургом во время экспедиции.

Начало изучению материалов Второй РТЭ было положено в 1918 г., когда Федор Александрович Розенберг (1867–1934) опубликовал исследование двух согдийских фрагментов буддийского содержания. Статья японского ученого Кано Наоки (1867–1947) стала первым материалом научной печати, посвященным китайской части коллекции Второй Русской Туркестанской экспедиции. В 1930-е годы к работе по разбору дуньхуанских рукописей приступил Константин Константинович Флуг (1893–1942). Результатом его труда стали описание 307 единиц хранения, а также статьи о наиболее важных рукописях буддийской и небуддийской частей коллекции. Обработка фонда была прервана Великой Отечественной войной и блокадой Ленинграда. В 1953 г. инвентаризацию дуньхуанских рукописей Института востоковедения в Ленинграде продолжила М.П. Волкова (1927–2006). С февраля 1957 г. к разбору фонда приступила небольшая исследовательская группа в составе В.С. Колоколова (1896–1979), Л.Н. Меньшикова (1926–2005), В.С. Спирина (1929–2002) и С.А. Школяра (1931–2007). К этому моменту в фонде числилось по инвентаризационной описи 3640 единиц хранения, из которых 2000 (в том числе 247 свитков) были обработаны К.К. Флугом, а 1640 — М.П. Волковой.

В 1963 г. результатом работы группы стал первый том «Описания рукописей из Дуньхуана», включивший 1707 номеров (*Воробьева-Десятовская М.И., Гуревич И.С., Меньшиков Л.Н., Спирин В.С., Школяр С.А.* Описание китайских рукописей дуньхуанского фонда Института народов Азии. Вып. I. М., 1963). Второй том каталога дуньхуанского фонда довел описание до 2954 единиц (*Воробьева-Десятовская М.И., Зограф И.Т., Мартынов А.С., Меньшиков Л.Н., Смирнов Б.Л.* Описание китайских рукописей дуньхуанского фонда Института народов Азии. Вып. II. М., 1967). Постоянная текущая работа по реставрации фонда выполнялась Р.В. Кандинской и Г.С. Макарихиной.

При описании коллекции составители пользовались консультациями посещавших Ленинград в 1950-х годах китайских коллег: Чжэн Чжэнь-до, Лян Си-яня и Бао Чжэн-

гу. Эта помощь значительно способствовала работе, поскольку после поездок У Цзи-юя, Ван Чжун-миня и Пань Чэн-гуя в Европу и ознакомления их с европейскими коллекциями китайское дуньхуановедение сделало мощный рывок вперед, но далеко не все опубликованные труды доходили до Ленинграда. В ходе работы дуньхуанской группы под руководством Л.Н. Меньшикова были отождествлены многие буддийские и небуддийские сочинения, выполнены сотни соединений, проведена огромная текстологическая, археографическая и палеографическая работа. Публикации и результаты работы группы вызвали широкий отклик за рубежом. О них писали П. Демьевиль, Канаока Секо, М. Долежелова-Венгерова, Дж. Дадбридж. Работа сотрудников дуньхуанской группы была отмечена присуждением Премии имени Станислава Жюльена Французской Академии надписей и изящной словесности за 1964 г.

С выходом второго тома дуньхуанская группа в расширенном составе прекратила свое существование, но в 1960–1980-х годах работу по разборке и каталогизации фонда продолжали Л.Н. Меньшиков, Л.И. Чугуевский (1926–2000) и Ирэна Квонг Лай Ю, которые довели описание до почти 5 тыс. карточек. В 1999 г. двухтомное «Описание рукописей из Дуньхуана» было переиздано на китайском языке шанхайским издательством «Древняя книга», а в 1994–2002 гг. рукописи дуньхуанского фонда СПбФ ИВ РАН были изданы факсимиле в 17 томах в том же издательстве (Памятники письменности из Дуньхуана, хранящиеся в России / Отв. ред. Е.И. Кычанов, Л.Н. Меньшиков, Ши Цзинь-бо, Вэй Тун-сян. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ).

Коллекция китайских рукописей и фрагментов VI–X вв., доставленная в Санкт-Петербург из Дуньхуана, насчитывает сейчас около 20 тыс. единиц хранения, включая мельчайшие фрагменты. Самая ранняя рукопись датирована 516 г., самая поздняя — 1002 г. Кроме рукописей, привезенных С.Ф. Ольденбургем из Второй Русской Туркестанской экспедиции, позже, при инвентаризации, в дуньхуанский фонд (под шифрами Ф и Дх) были включены некоторые находки Хотанской экспедиции С.Е. Малова (1909–1910) и ряд рукописей, собранных генеральным консулом в Урумчи Н.Н. Кротковым.

Большую часть дуньхуанской коллекции составляют тексты буддийского содержания, их можно разделить на две основные группы: переводные сочинения, входящие в канон, и оригинальные сочинения китайского буддизма, примыкающие к канону. Сутры были переписаны, как правило, на «золотой бумаге» высокого качества, умелым, красивым почерком и предназначались для монастырских богослужений. По-другому выглядят сочинения простонародной литературы *сувэньсюэ*, открытие многих жанров которой было связано с обнаружением дуньхуанской библиотеки, например, *бяньвэнь* — повествования, использующие уже известные сюжеты и излагающие их в расширенном ключе, с введением большого количества деталей и сюжетных ходов, далеко не всегда имеющих в произведении, которое послужило им источником.

Одним из наиболее интересных памятников жанра *бяньвэнь* из российского собрания является «Бяньвэнь о Вэймоцзе»; на него первым обратил внимание выдающийся китайский ученый Чжэн Чжэнь-до (1898–1958) во время своего короткого визита в Ленинград в октябре 1958 г. Позже Л.Н. Меньшиков опубликовал и подробнейшим образом исследовал «Бяньвэнь о Вэймоцзе», а также дал исчерпывающую характеристику жанрам китайской простонародной литературы.

Цикл работ Л.Н. Меньшикова по исследованию *бяньвэнь* и его окружения позволил в значительной степени прояснить историю китайской буддийской литературы,

а также определить особенности и роль простонародного буддизма в Китае. В 1963 г., опубликовав работу «Китайские рукописи из Дуньхуана. Памятники буддийской литературы сувэньсюэ», Л.Н. Меньшиков приступил к введению в научный оборот и исследованию уникальных дуньхуанских памятников буддийской простонародной литературы. Одним из первых в мировом китаеведении он обратил внимание на роль устной буддийской проповеди в становлении жанра *бяньвэнь*. Произведения этого жанра необычайно сложны для понимания и исследования. В изучении *бяньвэнь* Л.Н. Меньшиков фактически не имел предшественников в западной синологии. Помимо «Бяньвэнь о Вэймоцзе» он перевел, прокомментировал и исследовал «Бяньвэнь „Десять благих знамений“», «Бяньвэнь о воздаянии за милости», «Бяньвэнь по Лотосовой сутре».

Очень разнообразна по своему составу небуддийская часть дуньхуанского фонда ИВР РАН. В ней представлены документы, произведения художественной литературы и традиционной китайской философской мысли, исторические, конфуцианские, даосские сочинения, словари, учебники, письмовники, пособия по иероглифике, медицинские и гадательные тексты, календари и каллиграфические упражнения. Официальные, экономические и библиотечные документы из Дуньхуана, как правило, очень фрагментарны. В Дуньхуане существовала крупная монашеская община, жизнь которой регулировалась многими правовыми и экономическими регламентациями. Среди документов сохранились прошения и контракты, подворные списки, финансовые записи-отчеты, налоговые реестры и пр. Эти документы проливают свет на жизнь самой общины, и на ее отношения с мирянами, и на взаимоотношения мирян друг с другом. Л.И. Чугуевский как специалист-архивист, экономист смог не только подготовить эти документы к печати, но и оценить их содержание, вписав их в общую картину тех отдаленных эпох.

Л.И. Чугуевский родился в Китае, на станции Шитоухэцзы в Маньчжурии (ныне Дунбэй), где его отец был служащим среди русского персонала Китайско-Восточной железной дороги. В декабре 1954 г. Л.И. Чугуевскому удалось перебраться в Ленинград и в 1956 г. поступить на работу в Сектор восточных рукописей (позже — Ленинградское отделение) Института востоковедения Академии наук СССР. В 1984 г. был напечатан первый том предполагавшегося сводного полного многотомного издания «Китайские документы из Дуньхуана», подготовляемого Чугуевским. В этом издании была поставлена чрезвычайно трудоемкая цель: опубликовать, расшифровать, перевести и прокомментировать все документы из Дуньхуанского фонда ЛО ИВ АН, не исключая ни одного самого маленького фрагмента (прежние публикации носили выборочный характер). Резонанс был огромный, книга сразу же вызвала отклики (кстати, первой серьезной печатной оценкой была рецензия А.С. Мартынова на русском языке) и обширные заимствования из этого труда для третьего тома свода документов из Дуньхуана, который осуществили в Японии Ямамото Тацуру, Икэда Он и Дохи Ёсикадзу. В последнее 10-летие своей жизни Чугуевский продолжал подготовку публикации документов из Дуньхуана. Есть сведения, что он работал над вторым и третьим томами «Документов из Дуньхуана», но они опубликованы не были.

В последние два десятилетия ИВР РАН активно развивает дуньхуанские исследования и сотрудничает с учеными из Китая, Японии, Европы и Соединенных Штатов. В 2009 г. была проведена конференция «Дуньхуанские исследования: перспективы и проблемы наступающего второго столетия исследований», в которой приняли участие более 70 иностранных ученых. Материалы конференции были опубликованы:

Dunhuang Studies: Prospects and Problems for the Coming Second Century of Research / 敦煌學:第二個百年的研究視角與問題 / Дуньхуановедение: перспективы и проблемы второго столетия исследований / Ed. by I. Popova and Liu Yi. St. Petersburg: Slavia Publishers, 2012. В 2012 г. в ИВР РАН была проведена конференция к юбилею Е.И. Кычанова и опубликован сборник «Тангуты в Центральной Азии: сборник статей в честь 80-летия проф. Е.И. Кычанова / Сост. и отв. ред. И.Ф. Попова. М.: Восточная литература, 2012», куда были включены статьи по тангутоведению и дуньхуановедению. В сентябре 2013 г. ИВР РАН совместно с Санкт-Петербургским научным центром РАН при участии Российского исторического общества организовал конференцию «С.Ф. Ольденбург. Ученый и организатор науки», была издана книга «Сергей Федорович Ольденбург — ученый и организатор науки» / Сост. и отв. ред. И.Ф. Попова. М.: Наука; Восточная литература, 2016.

Конференция «Письменное наследие Дуньхуана», посвященная памяти Л.Н. Меньшикова и Л.И. Чугуевского, началась 1 сентября 2016 г. с мемориального заседания, на нем помимо участников конференции присутствовали сотрудники востоковедных учреждений Санкт-Петербурга и члены семей чествуемых дуньхуановедов. И.Ф. Попова рассказала о научном значении и вкладе в науку Л.Н. Меньшикова и Л.И. Чугуевского. Ученый секретарь Международного координационного комитета по дуньхуановедению, профессор Чай Цзянь-хун, который после улучшения отношений России с КНР в 1980-е годы одним из первых прибыл в Ленинград и многие годы сотрудничал с Л.Н. Меньшиковым и Л.И. Чугуевским, рассказал о том, насколько это сотрудничество стало важным для восстановления научных связей России и Китая. Очень тепло было принято присутствующими выступление доктора Цзян Вэй-суна, многолетнего редактора шанхайского издательства «Древняя книга», который в течение ряда лет вместе с Л.Н. Меньшиковым и Л.И. Чугуевским подготавливал к факсимильному изданию 17-томное издание «Дуньхуанских рукописей, хранящихся в России» и провел в Санкт-Петербурге в общей сложности несколько лет.

После перерыва заседания конференции были посвящены различным аспектам истории дуньхуановедения в Европе. Сьюзан Витфильд, глава и инициатор Международного дуньхуанского проекта (International Dunhuang Project, Британская библиотека) поделилась своими впечатлениями от работы с Л.Н. Меньшиковым, отметив его профессионализм и неизменную доброжелательность. Профессор Чжэцзянского университета Лю Цзинь-бао рассказал о значении исследований Л.Н. Меньшикова и их влиянии на китайскую науку. Сотрудники Государственного Эрмитажа Н.Г. Пчелин и М.Л. Меньшикова рассказали о влиянии Л.Н. Меньшикова на исследование памятников искусства из Дуньхуана. Натали Монэ, хранитель китайской коллекции в Национальной библиотеке Франции, поделилась проблемами хранения и каталогизации рукописных памятников из Дуньхуана, что, по ее мнению, должно быть максимально приближено к способам хранения рукописей в условиях Китая.

Значительную часть научного творчества Л.Н. Меньшикова составило изучение буддийской литературы из Дуньхуана, поэтому несколько заседаний конференции было посвящено документам буддийского содержания. Профессор Гэн Юкико (Университет Кансай) рассказала о разработанной ею новой методологии изучения популярной буддийской литературы из Дуньхуана. Доклад Ямагути Масатеру (доцент Университета Отимае, Осака) «Значение „Сутры об именах Будды“ в Восточной Азии — от Чаньани, Дуньхуана до Нары» был посвящен роли сутры «Фоминцзин» в распространении буддизма среди простого населения Китая и Японии. Профессор

Таката Токио (Университет Киото, Университет Фудань) рассказал о своем исследовании фрагмента ТК-252 «Глоссы к китайской Трипитаке монаха Кэлуна» из коллекции рукописей из Хара-Хото на китайском языке, отождествленном Л.Н. Меньшиковым. Доцент Университета Хуафань (Тайвань) Ши Да-цань доложила о последних результатах исследования дуньхуанских фрагментов «Сутры о Гуаньинь». Профессор Го Ли-ин (Национальный центр научных исследований, CNRS) представила результаты исследования текстов из Дуньхуана, содержащих *дхарани*.

Ряд докладов китайских ученых был посвящен буддийской иконографии, в частности изображениям бодхисаттвы Гуаньинь (доклад профессора Чжуншаньского университета Яо Чунсиня). Многолетний директор Дуньхуанской академии профессор Фань Цзинь-ши поделилась результатами изучения влияния иранской культуры на искусство Северо-Западного Китая в средние века. Доклад профессора Кристины Мольер (Национальный центр научных исследований, CNRS) был посвящен визуальному восприятию небесной сферы в погребальном искусстве Дуньхуана, а также соответствующим предтечам этого искусства при династии Ранняя Хань (206 г. до н.э. — 24 г. н.э.). Доцент Университета Чжэнчжи (Тайвань) Ян Мин-шань рассмотрел текст Ф-223 из российской коллекции с точки зрения науки о благожелательных образах в китайской культуре. Профессор Университета Хиросимы Арами Хироси рассказал о значении обнаруженного в Дуньхуане юмористического произведения «Разговор чая с вином» для изучения жизни буддийской общины Китая.

С.Ю. Рыженков (м.н.с. ИВР РАН) представил результаты своей работы по изучению колофонов «Сутры о Нирване», имевшей хождение в Дуньхуане в V–VIII вв. С уточнением датировки дуньхуанской рукописи «Восхваление шести царей» выступил Хуан Цзин (научный сотрудник Дуньхуанской академии).

Несколько докладов было посвящено исторической тематике: содержанию могильных эпитафий (У Цзюнь-цзюнь, старший преподаватель Университета Ланьчжоу), жизни согдийской общины (Чжэн Бин-линь, директор Института дуньхуановедения, профессор того же университета), взаимоотношениям китайского населения и тюрок на границе (Вэй Инь-чунь, доцент Университета Ланьчжоу), особенностям местного управления в Дуньхуане в период Гуийцзюнь (848–1036) (Ли Цзюнь, профессор Северо-Западного Университета, КНР). Ямамото Такако (Университет Киото) рассказала об особенностях деловой переписки частных лиц в Дуньхуане.

Притом что рукописи, обнаруженные в Дуньхуане, в значительной части были буддийского содержания, с самого начала развития дуньхуановедения большое внимание уделялось изучению памятников китайской классики, представленных в храмовой библиотеке. На конференции «Письменное наследие Дуньхуана» были заслушаны доклады о дуньхуанских версиях «Цзо чжуань» (профессор Чжэцзянского университета Сюй Цзянь-пин), произведениях изящной литературы (профессор Университета Ланьчжоу Фу Цзюнь-лянь), поэзии (научный сотрудник Дуньхуанской академии Ян Фу-сюэ), об исторических сочинениях (Ю Цзы-юн, профессор Столичного педагогического университета, Пекин), письмовниках (доцент Университета Киото Нагата Томоюки).

Несколько докладов было посвящено палеографии и рукописной культуре. Доцент Чжэцзянского университета Доу Хуа-юн рассказал об использовании табуированных иероглифов в танском Китае. Директор Института истории Столичного педагогического университета (Пекин) Хао Чун-вэнь представил свое исследование сходных по написанию и взаимозаменяемых иероглифов в дуньхуанских текстах.

В дуньхуанской библиотеке были обнаружены рукописи не только на китайском, но и других языках, поэтому значение дуньхуанской находки стало важным и для развития иранистики, уйгурологии, тибетологии. Ряд докладов конференции был посвящен этим дисциплинам. Интересные сведения содержали доклады тибетологов н.с. ИВ РАН А.В. Зорина («Тибетская книга-гармоника из Дуньхуана из фондов ИВР РАН») и Метью Капштейна (Университет Чикаго) («Самый ранний образец книгопечатания на тибетском языке: заметки по поводу амулета с *дхарани* из Дуньхуана»). Профессор К.Ю. Солонин (Народный университет, Пекин) посвятил свой доклад двум тангутским версиям текста о Махасиддхе. Представитель Института Турфана Берлин-Бранденбургской Академии наук Симона Рашман рассказала о ходе работы по каталогизации документов на уйгурском языке, хранящихся в Германии. Ее коллега профессор Петер Циме поделился результатами своей работы по идентификации документов на уйгурском языке периода династии Юань (1271–1368). Член Британской академии наук Николас Симс-Вильямс представил последние результаты изучения средневековых манихейских календарей.

Все три дня заседаний имели насыщенный характер, сопровождались активной дискуссией и пользовались интересом сотрудников не только научной общественности Санкт-Петербурга, но и зарубежной, поскольку несколько участников проходившей накануне Конференции Европейской ассоциации китаеведов специально пожела-ли задержаться ради нашей Конференции по дуньхуановедению. И хотя участников из европейских государств на международной конференции «Письменное наследие Дуньхуана. К 90-летию со дня рождения Л.Н. Меньшикова (1926–2005) и Л.И. Чугуевского (1926–2002)» было немного, шанс на развитие дуньхуановедения в Европе конференция, посвященная памяти двух выдающихся дуньхуановедов, несомненно, дала.

International Scientific Conference “Written Legacy of Dunghuan. To the 90th Anniversary of L.N. Men’shikov (1926–2005) and L.I. Chuguevskii (1926–2002)”

(St. Petersburg, September 1–2, 2016)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2017, volume 14, no. 2 (issue 29), pp. 111–118)

Received 14.02.2017.

Irina F. Popova

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaia naberezhnaia 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

Key words: Dunhuang, Dunhuang studies, L.N. Men’shikov, L.I. Chuguevskii, written legacy.

About the author:

Irina F. Popova, Dr. Sci. (History), Director of IOM RAS (irina_f_popova@mail.ru).

Десятые Всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга

(Санкт-Петербург, 28–29 ноября 2016 г.)

Т.В. Ермакова

Институт восточных рукописей РАН

Е.П. Островская

Институт восточных рукописей РАН

Ключевые слова: О.О. Розенберг, письменные памятники Востока, история востоковедения.

Статья поступила в редакцию 30.01.2017.

Островская Елена Петровна, доктор философских наук, главный научный сотрудник, заведующая сектором Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (ost-alex@yandex.ru).

Ермакова Татьяна Викторовна, канд. философских наук, старший научный сотрудник Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (taersu@yandex.ru).

© Островская Е.П., 2017

© Ермакова Т.В., 2017

Десятые Всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга, организованные Институтом восточных рукописей РАН (Азиатский Музей), проходили 28–29 ноября 2016 г. Тематический охват Чтений включал актуальные проблемы и текущие результаты исследования и перевода письменных памятников религиозно-философской мысли Южной, Центральной Азии и Дальнего Востока, истории коллекций Азиатского Музея, истории востоковедения. На четырех заседаниях были прочитаны и обсуждены 29 докладов, представленных учеными из учреждений Академии наук — Институт восточных рукописей РАН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; высшего образования — Северо-Западный институт управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербургский государственный институт культуры, Самарский национальный исследовательский университет им. академика С.П. Королева (Самара), Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова (Элиста), Институт стран Азии и Африки МГУ (Москва), Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики (Москва). Таким образом, география конференции была весьма обширна.

Традиционно Оргкомитет привлек к участию в Чтениях аспирантов, что способствовало созданию условий для апробации текущих результатов диссертационных исследований, расширению научного кругозора.

Во вступительном слове директора ИВР РАН И.Ф. Поповой было отмечено, что Розенберговские чтения 2016 г. — юбилейные, за десять лет ежегодные встречи расширились тематически, приобрели статус Всероссийских. В перспективе 200-летия Азиатского Музея традиционная для Чтений историко-востоковедная проблематика особенно актуальна. И.Ф. Попова кратко осветила научный вклад представителей Санкт-Петербургской буддологической школы, в истории которой О.О. Розенбергу принадлежат яркие страницы новаторских по подходу исследований буддийской философии. Как положительный факт была отмечена преемственность современных буддологических исследований в ИВР РАН с традициями классического петербургского востоковедения.

Е.П. Островская (д.филос.н., гл.н.с., профессор, зав. сектором Южной Азии ИВР РАН) в пленарном докладе «Вклад О.О. Розенберга в изучение предмета буддийской философии» подняла актуальную проблему установления научного вклада О.О. Розенберга и определения его места в российской и мировой буддологии, степень влияния на ее последующее развитие. На широкой представительной источниковой базе — опубликованные труды О.О. Розенберга, его эпистолярное наследие, труды современных буддологов — Е.П. Островская обосновала новаторство ученика Ф.И. Щербатского в определении предмета буддийской философии — это теоретическая экзегеза, позволяющая осмысление религиозной практики. В докладе было охарактеризовано современное состояние исследований буддийской философии на основе интерпретации подходов таких авторитетных ученых, как Л. Шмитхаузен, Р. Критцер.

На пленарном заседании было представлено еще восемь докладов.

Я.В. Васильков (д.ф.н., гл.н.с. Отдела этнографии Южной и Юго-Западной Азии МАЭ РАН) прочитал доклад «Герасим Лебедев и индийская музыка». В нем были представлены результаты архивного и биобиблиографического поиска новых материалов, характеризующих первого русского индолога как знатока индийской музыки и ее популяризатора. Были продемонстрированы вырезки из английских и индийских газет, афиши концертов в Лондоне, в которых Лебедев принимал участие. Принципиально новая информация — о том, что Г. Лебедев был не только исполнителем, но и композитором. И если его музыкальное творчество развивалось в русле европейской традиции, то популяризаторские усилия были направлены на ознакомление европейской, в частности британской, публики с образцами традиционных жанров индийского исполнительского искусства. Также Лебедев пропагандировал в Лондоне образцы русской музыки.

В докладе «Неварский буддизм: сосуществование с индуизмом» М.Ф. Альбедиль (д.и.н., в.н.с. Отдела этнографии Южной и Юго-Западной Азии МАЭ РАН) обобщила последние результаты изучения религий этносов гималайского региона. На материале полевых наблюдений была комплексно обрисована религиозная жизнь невари — этноконфессиональной группы непальского общества. М.Ф. Альбедиль подчеркнула, что невари исповедуют и буддизм, и индуизм и что их индивидуальные и групповые религиозные практики отражают синкретизм, исторически характерный для религиозной культуры Непала.

М.Ю. Ульянов (к.и.н., доцент, зав. кафедрой китайской филологии ИСАА МГУ, Москва) выступил с докладом «*Шу* 師 в период Чуньцю (771–453 гг. до н.э.) — „наставники“ или слепые жрецы-музыканты?» В широком хронологическом диапазоне с привлечением оригиналов древнекитайских текстов в докладе было показано, что *шун* — термин полисемантический, но значение «наставник» появляется гораздо позже. В исследуемый период это именно жрец-исполнитель, что не исключало уважительного к нему обращения императора *шун*.

Д.А. Худяков (к.ф.н., ст. преподаватель НИИ ВШЭ, Москва) в докладе «Переводческая деятельность Ань Шигао в контексте восточноханьского религиозно-философского дискурса» продемонстрировал новый ракурс в исследовании вклада Ань Шигао в распространение буддизма в Китае. Хотя он, как подчеркнул докладчик, оставался в тени более поздних и масштабных фигур, монографическое исследование наследия Ань Шигао с точки зрения историко-филологического анализа дает новые сведения по историческому развитию китайского языка. Д.А. Худяков отметил, что в современных работах Ань Шигао недостаточно оценен и что самостоятельный исследовательский интерес представляют переводы буддийской терминологии, принятые первым представителем «абхидхармического анализа» среди переводчиков буддийского письменного наследия на китайский язык.

Ю.В. Болтач (к.и.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН) выступила с докладом «„Оставшиеся дела трех государств“ (Самгук юса) и „Жизнеописание достойных монахов [страны], [что к] востоку [от] моря“ (Хэдон косын чон) об официальном признании буддизма в Силла». На основе сравнительного анализа текстов двух памятников были реконструированы значимые ситуации истории укоренения буддизма в Корее (в частности, эпизоды постройки храмов). Был продемонстрирован идеологический ресурс памятников традиционной историографии.

А.В. Зорин (к.ф.н., с.н.с. Отдела рукописей и документов ИВР РАН) посвятил свой доклад «О письмах А.А. Шифнера индологу А. Веберу (по изданию Х. Вальравенса и А. Штахе-Вайске)» уточнению биографических эпизодов А.А. Шифнера на основе анализа опубликованного в Германии (2015 г.) эпистолярного и научного наследия акад. Шифнера. В контексте доклада было охарактеризовано это издание, освещено современное состояние немецко-российских научных связей в востоковедении.

К.Г. Маранджян (к.и.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН) в докладе «Об одном японском иллюстрированном свитке» рассказала историю и сюжетные блоки свитка «Сютэн додзи» из собрания ИВР РАН. На основе всестороннего анализа этого раритета было реконструировано его функционирование в японской культуре: в монашескую практику входило рассматривание изображений, способствующих отвлечению от привязанности к плотским наслаждениям, и обследованный свиток использовался именно в этих целях.

В.Р. Атнашев (к.ф.н., доцент, профессор Северо-Западного института управления РАНХиГС) выступил с докладом «Проблема идентичности чамов Камбоджи и Таиланда». Доклад был посвящен проблемам этносоциальной истории и современного положения чамов — этноса, в настоящее время не имеющего государственности и расселившегося с территории Вьетнама в Камбоджу и Таиланд. Были освещены особенности их этнокультурной идентичности — религиозная идентичность (ислам, индуизм) доминирует над этнической. Особый драматизм их истории, подчеркнул докладчик, придают экономические и политические трудности ассимиляции.

Доклад Е.Ю. Харьковской (к.и.н., независимый исследователь) «Из истории классических буддийских наук: изучение санскритской поэтики и метрики в Тибете» на основе анализа обширного круга оригинальных источников и комментариев к ним установила круг авторов, способствовавших трансмиссии санскритского стихосложения в Тибет, подчеркнув при этом, что метрика индийского и тибетского стиха различались. Был проведен экскурс в историю становления жанра комбинаторной поэзии в Тибете.

Л.Б. Четырова (д.филос.н., профессор СНИУ, Самара) представила доклад «Религиозная и экономическая жизнь на Калмыцком Базаре в XIX–XX вв.». На основе ма-

лоисследованных архивных материалов была восстановлена повседневная жизнь Калмыцкого базара (ныне — район г. Астрахань): взаимоотношения православия и буддизма, структура управления поселением, отношение властей к религиозной жизни калмыков-буддистов, буддийскому храмовому строительству.

И.В. Пахолова (к.филос.н., ст. преп. кафедры философии гум. ф-тов СНИУ, Самара) выступила с докладом «„Чужаки“, „иные“, „другие“: трансформация образа астраханских калмыков в российском обществе в XVII–XIX вв.». Была продемонстрирована история вхождения калмыков в контакт с другими этносами Российской империи и сделан вывод об отсутствии выраженного интереса к ним в XVII в., появлению в XVIII в. новых сведений благодаря публикациям П.С. Палласа. К XIX в. в результате аккультурации калмыки воспринимаются как привычный элемент полиэтнического российского ландшафта.

П.Д. Ленков (к.и.н., доцент кафедры социологии и религиоведения ф-та социальных наук Гос. педагогического университета им. А.И. Герцена) в докладе «„Даосская вина“: дисциплинарные статусы, монашеские обеты и практика покаяния в поздне-средневековом даосизме школы Цюаньчжэнь (на материале сочинения „Лун мэнь синь фа“)» изложил результаты своего исследования памятника, охарактеризовал его особенности — лексика и буддийская, и даосская, притом что институционализация школы Цюаньчжэнь — даосская. Был проведен сопоставительный анализ статусов и обетов в этой школе и китайском буддизме.

В.Ю. Климов (к.и.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН) в докладе «Семь иерархов школы „дзёдо синсю“, предшественников Рэннэ (1415–1499)» рассмотрел историческую динамику практик этой школы, самой крупной в Японии. Были освещены особенности культа Синрана — основателя школы — и способы обеспечения его поддержания: паломничество в места, связанные с ним, изучение биографии.

Д.В. Иванов (к.и.н., ст. хранитель фондов Китая и Монголии МАЭ РАН) выступил с докладом «Экспедиция К.В. Вяткиной в Монголию в 1925 г.». Были представлены уникальные архивные и фотоматериалы, охарактеризованы маршрут экспедиции, ее задачи (обследование районов расселения бурят) и научные результаты. Д.В. Иванов подчеркнул, что собранные К.В. Вяткиной ботанические и этнографические коллекции обогатили фонды учреждений науки и музеев.

К.М. Богданов (м.н.с. Отдела рукописей и документов ИВР РАН) в докладе «Исследование Тангутского фонда ИВР РАН в письмах Н.А. Невского и Э. фон Цаха В.М. Алексею (по материалам Архива востоковедов ИВР РАН)» обнародовал результаты сопоставления проблематики писем (дискуссия по способам расшифровки тангутской письменности) и рабочих материалов Н.А. Невского в АВ ИВР РАН.

С.Х. Шомахмадов (к.и.н., с.н.с. сектора Южной Азии ИВР РАН) в докладе «О подходах к классификации имен-эпитетов Будды» привел описание рукописных фрагментов, в которых имеются имена-эпитеты Будды, и варианты их классификации. Была изложена история переводов текстов-дхарани, содержащих имена Будды, на тибетский и китайский языки.

Р.Н. Крапивина (к.и.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН) представила доклад «О разделе „Праджняпарамита“ в тибетском буддийском каноне». В нем была изложена авторская концепция источниковедческих знаний как гуманитарного ресурса. Для буддизма, подчеркнула Р.Н. Крапивина, характерно постулирование позитивных изменений в сознании адепта, изучающего текст, в особенности «Праджняпарамиту».

Д.В. Цветков (аспирант ИВР РАН) выступил с докладом «Первые в России сведения о конфуцианстве. По материалам архивных источников», в котором осветил ма-

известные архивные материалы о работе И.К. Рассохина и его ученика Якова Волкова над переводами текстов конфуцианской традиции. Было отмечено, что часть источников в дальнейшем на русский язык не переводилась и что, хотя это был скорее пересказ, чем перевод, эти первые опыты имеют значительную историко-научную ценность.

А.Э. Терехов (к.и.н., м.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН) в докладе «Проблема персонификации совершенных мудрецов (*шэн*) в трактате „Чжуан-цзы“» охарактеризовал состав и этапы письменной фиксации памятника, его основную идею — относительность истины. Каждый мыслитель имел свое представление о признаках и качествах *шэнов*, каждая школьная традиция причисляла к *шэнам* разных персонажей. Постепенно персонификация *шэнов* сходит на нет, формулируется идеал совершенного мудреца.

А.Х. Корнеева (аспирантка КГУ, Элиста) в докладе «Особенности некоторых зоонимов китайского бестиария» рассмотрела соответствующую терминологию на материале «Каталога гор и морей», историю формирования китайских мифологических представлений о животных и их лексическое оформление.

Д.Ц. Санджиева (студентка КГУ, Элиста) в докладе «Названия основных мифических животных в китайском и калмыцком буддизме» провела сопоставительный анализ семантики соответствующих терминов.

А.А. Сизова (м.н.с. Отдела рукописей и документов ИВР РАН) выступила с докладом «Фрагмент „Пратимокша-сутры“ в тибетской рукописи на бересте из коллекции ИВР РАН». В докладе была восстановлена история коллекции Н.П. Лихачева, к которой принадлежит анализируемый раритет, представлены результаты его палеографического обследования и текстологического анализа.

В.П. Иванов (к.ф.н., с.н.с. сектора Южной Азии ИВР РАН) представил доклад «*Шаматха* и *випашьяна* в „Бхаванакраме“ Камалашилы», в котором был проведен филологический анализ терминов и раскрыта их семантика. Было подчеркнуто, что термины *шаматха* и *випашьяна* — базовые для описания процесса буддийской йоги. Именно поэтому они играют большую роль в тексте «Бхаванакрамы» — руководства по возвращению adeptом состояний сознания, ведущих к *бодхи* — просветлению. В.П. Иванов предпринял также краткий экскурс в историю включения этой уникальной рукописи в коллекцию Азиатского Музея, дал ее палеографическое описание.

В докладе «*Dravya* в вайшешике и буддизме махаяны: опыт сравнительного анализа» С.Л. Бурмистров (д.филос.н., в.н.с. сектора Южной Азии ИВР РАН) проанализировал понятие субстанции (*dravya*) в брахманистской философской системе *вайшешики* и махаянских буддийских школах *мадхьямака* и *йогачара*. В *вайшешике*, по выводу докладчика, субстанция понимается как носитель качеств, через которые она может быть познана. Она имеет атомистическую природу, т.е. делима до определенного предела. Свойства, присущие субстанции, проявляются и в минимальных ее частицах. В буддизме субстанция — это то, что существует независимо от концептуализации, так что понятия субстанции и качества в буддизме, в отличие от *вайшешики*, рядоположены и не находятся в иерархических отношениях друг к другу.

Т.В. Ермакова (к.филос.н., с.н.с. сектора Южной Азии ИВР РАН) в докладе «Британский и российский подходы к задачам индологии в конце XIX в.» на материале актовых речей И.П. Минаева (в Санкт-Петербургском университете) и С. Бендалла (в Кембриджском университете), других источников по теме провела сопоставление способов, ресурсов и практических целей изучения Индии, сложившихся к концу XIX в. в Англии и Российской империи. По выводу докладчицы, российские индоло-

ги были сосредоточены на исследовании индийских письменных памятников, изучение современной Индии еще только формировалось, во многом под влиянием И.П. Минаева. Англичане более активно развивали экспедиционную деятельность, направленную на обнаружение рукописных раритетов.

А.Я. Таран (аспирантка ИВР РАН) в докладе «Санскритский поэтический канон и классическая индийская поэзия малых форм» рассмотрела историко-культурные особенности санскритского стихосложения, специфику взаимоотношений автор–читатель. Были приведены примеры, иллюстрирующие выводы докладчицы.

А.А. Владимирцова (канд. культурологии, СПбГИК) выступила с докладом «Письменные источники по истории линий преемственности Гаден ньен гью и Энса ньен гью в средневековом Тибете». На основе анализа тибетских письменных памятников различных жанров (жизнеописания, руководства по буддийской йоге и др.) докладчица сделала вывод, что в аспекте духовной практики преемственность обеспечивалась изустной передачей, в том числе формированием мотива практики — устранение всего того, что представляет психологическую преграду для развития адепта в направлении реализации религиозного идеала.

Н.А. Бурановская (аспирантка СПбГИК) в докладе «Концепции сакрального в храмовом строительстве средневековой Индии» изложила историю складывания терминологии, описывающей феномены религиозной жизни, по работам европейских авторов и сведениям из индийских источников. Было подчеркнуто, что в индийской архитектуре нашли отражение принципиальные для понимания индийской культуры идеи изоморфизма микро- и макрокосма.

В завершение конференции было проведено обсуждение с подведением итогов работы Чтений.

The 10th All-Russian Oriental Conference in Memory of O.O. Rozenberg

(St. Petersburg, November 28–29, 2016)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2017, volume 14, no. 2 (issue 29), pp. 119–124)

Received 30.01.2017.

Tatiana V. Ermakova

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaia naberezhnaia 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

Helena P. Ostrovskaya

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaia naberezhnaia 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

Key words: O.O. Rozenberg, written monuments of the East, history of Oriental studies.

About the authors:

Tatiana V. Ermakova, Cand. Sci. (Philosophy), Senior Researcher of the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (taersu@yandex.ru).

Helena P. Ostrovskaya, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher, Head of the South Asian Section of the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (ost-alex@yandex.ru).

Лекторий ИВР РАН в 2016 году

В.П. Иванов

Институт восточных рукописей РАН

Ключевые слова: лекторий ИВР РАН, востоковедение, история, историография, рукописи.

Статья поступила в редакцию 30.01.2017.

Иванов Владимир Павлович, канд. филологических наук, старший научный сотрудник Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (lokeshvara@inbox.ru).

© Иванов В.П., 2017

Прошел год после того, как в феврале 2015 г. была возобновлена научно-просветительская деятельность лектория при ИВР РАН¹. Как и прежде, основной целью проведения общедоступных лекций остается популяризация востоковедного знания среди широких слоев населения. Однако благодаря включению в тематику лекционного материала отдельных специальных вопросов ориенталистики лекторию удастся удовлетворять интеллектуальный запрос и искушенных слушателей — будущих специалистов-востоковедов, студентов и аспирантов, которые получают образование в учебных заведениях нашего города по различным направлениям востоковедения и чье регулярное присутствие на проходящих в лектории мероприятиях говорит о значительном интересе к тематике лекций и у этой части аудитории. Таким образом, деятельность лектория ИВР РАН во многом может рассматриваться и как факультативный модуль общего востоковедного образовательного процесса Санкт-Петербурга.

Благодаря регулярному размещению видеозаписей лекций в интернете (осуществляемых сотрудником нашего института О.И. Кенуненом) лекторий в 2016 г. значительно расширил свою аудиторию, которая помимо петербуржцев включает жителей различных регионов России и граждан других стран. Для многих возобновившаяся деятельность лектория послужила отправной точкой в знакомстве с работой ИВР РАН, его рукописным и научным наследием. Об этом свидетельствует регулярно увеличивающееся число подписчиков (а также количество откликов и комментариев) на страницах ИВР РАН в социальных сетях. На них помимо освещения работы самого лектория теперь проводится информирование об иных аспектах деятельности института: размещаются объявления о книжных новинках, анонсируются выпуски периодических изданий, даются ссылки на материалы оцифрованных публикаций, со-

¹ Об истории лектория ИВР РАН, этапах его развития см.: *Иванов В.П.* Лекторий ИВР РАН в 2015 году // Письменные памятники Востока. 2016. № 2(25). С. 130–134.

общаются новости о проведении различных мероприятий института (в частности, неизменный интерес вызывает информация о записи на экскурсии по зданию и музею института, организуемые сотрудником ИВР РАН Н.В. Ямпольской).

С января по декабрь 2016 г. в лектории ИВР РАН было проведено восемь мероприятий, из них семь лекций и одна лекционная программа.

27 января 2016 г. Александр Гаврилович Грушевой, старший научный сотрудник ИВР РАН, кандидат исторических наук, прочитал лекцию «Иудейская история глазами античных авторов». В ней говорилось о тех античных авторах, которые оставили интересные свидетельства о жизни иудеев в древности. Именно эти свидетельства, по мнению лектора, заложили основы ряда устойчивых представлений об обычаях и истории иудеев, сохранившихся до наших дней. Самое раннее из них принадлежит Гекатею Абдерскому (IV–III вв. до н.э.). В лекции, в частности, шла речь об оценке иудейских обычаев в трудах Страбона, Корнелия Тацита, раннехристианских авторов, таких как Климент Александрийский, Лактанций и др. Лектором были проанализированы политические и идеологические факторы формирования как позитивного, так и негативного отношения к традициям иудеев в период ранней и поздней античности.

Тема иудаики была продолжена 24 февраля 2016 г. лекцией «Уникальные еврейские рукописи и инкунабулы в собрании Института восточных рукописей РАН», прочитанной ведущим научным сотрудником ИВР РАН, доктором исторических наук Семеном Мордуховичем Якерсоном. Институт восточных рукописей обладает одной из наиболее интересных в Европе коллекций еврейских рукописей и инкунабул (т.е. книг, напечатанных до 1500 г.), в которой представлены как уникальные библейские свитки и кодексы, так и неизвестные редакции многих классических сочинений и редчайшие экземпляры-уникумы первопечатных книг. В лекции было рассказано о непростой истории формирования этого собрания, о его значении для развития современной науки.

2 марта 2016 г. в лектории была проведена лекционная программа «Историческая правда о ниндзя», привлекавшая наибольшее число посетителей в 2016 г. В рамках данной программы (организованной при поддержке Японского Фонда) японские ученые из университета Миэ прочитали три лекции. В подготовке лекционной программы принимал деятельное участие бывший аспирант ИВР РАН Ф.В. Кубасов, который также осуществлял перевод лекций с японского на русский язык.

В первой лекции «История лазутчиков-синоби» профессор Ямада Юдзи рассказал о зарождении, расцвете и упадке искусства легендарных японских лазутчиков синоби, ныне более известных как ниндзя. На основе исторических хроник и аутентичных секретных наставлений им был реконструирован подлинный облик этих воинов.

Смысловой акцент лекции «От „синоби“ к „ниндзя“: образ Сарутоби Сасукэ в книгах издательства „Тацукава-бунко“» доцента Ёсимару Кацуя был сделан на вымышленном образе ниндзя, не соответствующем исторической действительности. Им было проанализировано, как и когда возник стереотипный, укоренившийся в массовой культуре образ ниндзя — таинственного воина в черном костюме, метящего сюрикэны.

Третья лекция — «Подготовка ниндзя, телесная и духовная» — вызвала огромный интерес аудитории. Профессор Каваками Дзиньити, который сам является одним из последних представителей японской аутентичной традиции ниндзюцу, рассказал о методах тренировки тела и неразрывно связанной с ними системе психотехнической подготовки ниндзя. Безусловно, особое внимание аудитории было привлечено к на-

глядной демонстрации некоторых навыков синоби, проведенной лично профессором Каваками Дзинъити.

30 марта 2016 г. лекция «Подделки и оригиналы эпохи Салджукидов на персидском языке» была прочитана старшим научным сотрудником ИВР РАН, кандидатом исторических наук Алексеем Александровичем Хисматулиным. В ней он дал характеристику историко-политического контекста, в котором создавались письменные памятники в эпоху Салджукидов (XI–XIII вв.). На конкретных примерах лектор показал цели авторов подделок и применявшиеся ими основные технологии.

20 апреля 2016 г. старший научный сотрудник ИВР РАН, кандидат исторических наук Александр Гаврилович Грушевой прочитал лекцию «Российское паломничество в Святую Землю в начале XX в.». Стремление посетить святыни христианства всегда было важным элементом русской православной культуры, но до начала XIX в. число паломнических поездок на Ближний Восток было незначительным, само же путешествие — сопряжено с опасностями. Ситуация поменялась в XIX в., что, в частности, определялось внешнеполитическим фактором — ослаблением Османской империи. В России последовательно возникли несколько крупных общественных организаций, призванных способствовать паломничеству: Палестинский комитет, Палестинская комиссия и Палестинское общество. В лекции речь шла об истории возникновения и деятельности этих организаций, а также о феномене православного паломничества в Святую землю в XIX — начале XX в., отраженном в трудах выдающегося русского византиниста А.А. Дмитриевского. Лекция А.Г. Грушевой освещалась информационным агентством «Вода Живая» Санкт-Петербургской митрополии².

Анализу функции шаманизма в современном бурятском обществе была посвящена лекция «Современный шаманизм бурят», прочитанная 1 июня 2016 г. заведующей Отделом Центральной и Южной Азии ИВР РАН, главным научным сотрудником ИВР РАН, профессором Татьяной Дмитриевной Скрынниковой. Она рассказала, как в бурятском обществе, с одной стороны, происходит реставрация традиционных ритуальных механизмов, а с другой — их модификация. Лектор отметила возрастающую роль шаманизма в объяснении и оправдании современного миропорядка. В частности, характерной чертой постсоветского шаманизма, по мысли лектора, является модификация космогонической и социогонической функций обрядов, когда возведением культового объекта устанавливается связь социума (коллектива) с божествами, а участие в ритуале представителей разных бурятских родов моделирует границы новой общности, которая подтверждается ритуалом и тем самым манифестируется. Анализ системы представлений и конкретных ритуальных практик позволил лектору продемонстрировать, как через культовое оформление социальной связи этнических групп с природной средой жизнеобеспечения актуализируется взаимосвязь человека и природы в традиционной культуре бурят. В лекции, в частности, отмечался тот факт, что, в отличие от начала XX в., шаманизм, наряду с буддизмом, становится ныне важнейшим фактором интеграции бурят.

Неизменный интерес аудитории лектория вызывают выступления заведующей отделом Дальнего Востока ИВР РАН, кандидата исторических наук, Татьяны Александровны Пан, которая 23 ноября 2016 г. прочитала лекцию «Маньчжурская династия в Китае: как это было?». В лекции шла речь о том, как в 1616 г. к северо-востоку от границы Китая было образовано государство Поздняя Цзинь во главе с правителем

² См. материал в сети интернет: http://mitropolia.spb.ru/news/culture/?id=100467&sphrase_id=38506#ad-image-0 (дата обращения 05.02.2017).

Нурхаи. Уже через 20 лет его сын Хун Тайчи, продолжив объединение чжурчжэньских племен и присоединение монголов, провозгласил создание маньчжурского государства Великая Цин (Дай Цин) со столицей в Мукдене. Именно оттуда был начат поход на Китай для реализации великой мечты маньчжуров — занять трон Поднебесной в ее центре, Пекине. Кто же были эти маньчжуры? Как им удалось захватить Китай и создать маньчжурскую империю, границы которой Китай сохраняет до сих пор? Как эта иноземная династия смогла править Китаем с 1644 по 1912 г.? Что маньчжуры позаимствовали у китайцев и что сохранили самобытного? Все эти вопросы были освещены в лекции Т.А. Пан.

Наконец, в конце года, 21 декабря 2016 г. ведущий научный сотрудник, доктор филологических наук, профессор Ольга Михайловна Чунакова прочитала лекцию «Пехлевийская зороастрийская литература», посвященную духовной литературе на среднеперсидском — государственном языке Сасанидского Ирана (III–VII вв. н.э.), включающей толкования Авесты и собственно пехлевийские сочинения, предназначенные для просвещения верующих. В этой литературе описываются мироздание и легендарная иранская история, даются религиозные предписания, приводятся мудрые высказывания и нравственные поучения. В лекции шла речь о пехлевийских сочинениях, разнообразных по тематике и форме, содержащих зороастрийские и дозороастрийские мотивы, а также сюжеты, общие с сюжетами ближневосточных литератур.

Все состоявшиеся в 2016 г. лекции имели успех, а их материалы традиционно были размещены на официальном сайте ИВР РАН, на канале YouTube и в социальных сетях Фейсбук, Вконтакте.

Open Lectures of IOM RAS in 2016

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2017, volume 14, no. 2 (issue 29), pp. 125–128)

Received 30.01.2017.

Vladimir P. Ivanov

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaia naberezhnaia 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

Key words: IOM RAS lecture center, Oriental studies, history, historiography, manuscripts.

About the author:

Vladimir P. Ivanov, Cand. Sci. (Philology), Senior Researcher of the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (lokesvara@inbox.ru).

Рецензия на книгу:

Повесть о раджах Пасея /

Пер. с малайского, исследование, примеч. и прилож. *Л.В. Горяевой*. — М.: Наука; Восточная литература, 2015. — 190 с. — ISBN 978-5-02-136610-7

М.Ю. Ульянов

Кафедра китайской филологии ИСАА МГУ

Ключевые слова: Юго-Восточная Азия, малаистика, Л.В. Горяева, Нусантара, «Повесть о раджах Пасея», источниковедение, текстология, переводы источников, литературоведение, культурные реалии.

Статья поступила в редакцию 09.01.2017.

Марк Юрьевич Ульянов, канд. исторических наук, доцент, заведующий кафедрой китайской филологии ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова, РФ; 125009, г. Москва, ул. Моховая, 11, строение 1 (ulm@mail.ru).

© Ульянов М.Ю., 2017

Классическая малаистика — это та сфера российского востоковедения, в которой с самого начала ее возникновения в наименьшей степени проявилась политическая ангажированность и идеологическая конъюнктура и которой совершенно не присущ общественведческий подход. В то же время на нее почти не влияли особенности национального восприятия своей культуры изучаемого народа, но при этом, бесспорно, всегда сохранялось и передавалось культурное обаяние региона, который принято называть Нусантарой или «странами Южных морей». Иными словами, малаистика, зародившись в лоне классической филологической науки, всегда сохраняла академизм и благодаря подвижническому труду ее основателя — филолога Л.А. Мерварт (1888–1965), основывалась на глубоком знании малайского языка, литературной традиции и культуры народов Нусантары. А трудами еще одного отца-основателя, историка, академика А.А. Губера (1902–1971) было заложено понимание значимости изучения истории стран и народов, основанных на строгом анализе текстов исторических источников. Такой «чистой» классической наукой, к счастью, малаистика остается и в настоящее время. И рецензируемая книга тому вполне наглядный пример.

Классика — это, кстати, не только следование образцам, но и создание образцовых работ. В этом отношении труд Л.В. Горяевой без преувеличения может быть причислен к таковым. Нужно поздравить и поблагодарить автора. Трудом Л.В. Горяевой наша малаистика обретает второе дыхание. К изданному еще в 1989 г. переводу ли-

тературного памятника «Повесть о Бахтиаре»¹ добавились фундаментальные переводы и исследования исторических и литературно-художественных произведений, выполненные в последние годы. Это «Повесть о махарадже Маракарме», «„Корона царей“ Бухари ал-Джаухари», «Повесть о победоносных Пандавах»². И теперь — «Повесть о раджах Пасея».

Рецензируемая книга обладает большой научной значимостью, поскольку связана с вводом в научный оборот уникального и исключительно ценного памятника традиционной малайской письменной культуры — *Хикаят раджа-раджа Пасэй*, «Повести о раджах Пасея» — государства Нового времени, расположенного на острове Суматра. Это один из самых ранних образцов малайской нарративной прозы, дошедший до нашего времени. В нем описаны события, которые охватывают начальный период истории этого государственного образования, с середины XIII до середины XIV в. В отечественной науке уже предпринимались попытки перевода и исследования этого произведения, но именно Л.В. Горяевой удалось довести эту работу до финала — подготовить снабженный научным комментарием перевод и провести комплексное исследование памятника.

Предисловие, которое называется «Малайская беллетризованная хроника XIV в.», — это значительное по объему полноценное исследование. В нем затронуты многие важные проблемы изучения памятника, в частности, описана его структура и охарактеризованы основные специфические черты содержания.

Л.В. Горяева справедливо указывает на то, что переведенный памятник — не столько труд придворного историографа, сколько литературное сочинение с чертами произведения изящной словесности. Тем не менее, она подчеркивает, что ряд его особенностей (тесная связь с устной нарративной традицией, наличие фольклорных приемов, мифологем и т.п.) не умаляют значение *Повести* как исторического источника.

Ценность издания — в том, что для Л.В. Горяевой, филолога по образованию и сфере занятий, равно важны оба аспекта изучения этого произведения — и литературоведческий, и исторический. Таким образом, она, прекрасно понимая значимость памятника, стремится сохранить баланс между филологическим и историческим подходами. Это, в частности, побудило ее поставить вопрос о соотношении в нем достоверного (исторической информации о событиях и реалиях) и недостоверного (художественного вымысла). Тем самым были намечены подходы к «критике текста» и как исторического источника и как памятника исторической прозы.

Двенадцать разделов «Предисловия» могут быть объединены в четыре группы: источниковедение, литературоведение, история, текстология.

Неудивительно, что источниковедческому аспекту уделено большое внимание. Предисловие начинается с большого раздела «Исторические источники об исламизации Северной Суматры». В нем решается несколько задач, в частности, предпринята попытка дать широкую панораму иноземных описаний различных районов Северной Суматры, выделить основные этапы их исламизации и вовлечения в мир мусульман-

¹ Повесть о Бахтиаре / Перевод с малайского. Введение, перевод, приложения, примечания Л.В. Горяевой. М., 1989.

² Повесть о махарадже Маракарме / Факсимиле рукописи. Транслитерация, пер. с малайского, исследование, коммент., прилож. Л.В. Горяевой. Факсимиле в виде CD. М.: Восточная литература, 2008 (Памятники письменности Востока. CXXXIX); Памятники малайской книжности XV–XVII вв. / Пер. с малайского, исследование, коммент., прилож. и указатели Л.В. Горяевой. М.: Восточная литература, 2011 (Памятники письменности Востока. CXXXVII).

ской культуры, а также сопоставить упоминания отдельных правителей Пасея в них и в эпиграфических памятниках (надгробиях).

Не меньше внимания уделено и текстологическим проблемам. Большую ценность имеет раздел «Рукописи „Повести“». Он важен для малаистики, и в будущем сможет послужить примером штудий такого рода.

Раздел «Издания и переводы „Повести о раджах Пасея“» также представляет значительный интерес как образец комплексного рассмотрения и научной критики существующих переводов.

Далее следуют разделы литературоведческого характера: «Краткое изложение сюжета „Повести о раджах Пасея“» и «Структура „Повести о раджах Пасея“». Затем следует раздел «Мифологические сюжеты в „Повести о раджах Пасея“» — образец тщательного филологического исследования. В нем продолжена линия, заложенная в российской малаистике Л.А. Мерварт и ее учеником Б.Б. Парникелем. В частности, выделены и проанализированы важнейшие мотивы (дети, появившиеся из бамбукового ствола или речной пены, и др.), характерные для малайского мира и — шире — народов Нусантары. Автор сопоставляет детали этих мотивов в разных памятниках малайской словесности, что, в свою очередь, демонстрирует специфику и научную значимость изучаемого источника.

Специфика изложения сюжетов, связанных с принятием ислама, нашла отражение в разделе «Пасей и принятие ислама в Нусантаре». С точки зрения критики текста и использования памятника в исследованиях историков и филологов большой интерес представляет раздел «Султан Ахмад и Тун Браим Бапа». Несмотря на то, что герои памятника реальные исторические персоны, описание их деяний развивается по законам устного эпоса, со всеми присущими ему особенностями. Это также важно как для литературоведов, поскольку свидетельствует о художественных особенностях памятника, так и для историков — поскольку подсказывает, насколько тщательной должна быть предварительная критика текста, прежде чем использовать его сообщения в качестве исторического источника. Л.В. Горяева демонстрирует фольклорные корни их образов в памятнике и литературное происхождение целого ряда описываемых событий. Благодаря этому возникает возможность вычленить те события, которые могли иметь место в действительности. Интересны и наблюдения над особенностями политической культуры того времени, например, «требование лояльности к правителю непосредственно увязано с его собственной справедливостью». В конце содержится раздел, посвященный рассмотрению проблемы датирования «Повести о раджах Пасея».

Украшением работы является разбор и перевод устной «Легенды о Самудре», а также ее сопоставление с текстом Хикаята, что позволяет сделать важные выводы об их сходстве и различии. Автор прекрасно знакома с историографией, в предисловии обобщены результаты изучения малайских письменных памятников прошлого и использованы труды современных ученых XXI в.

Интересно заключение, сделанное автором: в нем не столько суммируются результаты исследования, сколько формулируются вопросы, часть из которых отнесена к разряду нерешаемых, а для части других предложены возможные пути разрешения.

Собственно перевод памятника выполнен замечательным русским языком. Переводчику, который демонстрирует максимально бережное отношение к тексту источника, удалось передать содержание и в значительной степени его дух. Этому способ-

ствуется существующая традиция перевода малайских памятников и опыт автора, которая во многом эту традицию и создавала (с такими ее корифеями, как Л.А. Мерварт, Б.Б. Парникель и В.И. Брагинский). В переводе нашли отражение и текстологические изыскания Л.В. Горяевой, в спорных случаях она опирается на авторитетное транслитерированное издание Р. Джонса и на две малайские рукописи (А и В)³.

Перевод снабжен комментариями (примечаниями), в которых отражены реалии малайской культуры, а также текстологические особенности источника. В наиболее сложных местах перевода автор приводит фразу оригинала, предлагая читателю проверить, насколько точен вариант перевода, предложенный переводчиком. Но в целом комментарии кратки (с. 125–132), среди них почти нет тех, которые бы содержали в себе объяснения содержания текста. По-видимому, они смогут появиться по мере продвижения в изучении памятника.

Краткость комментария компенсируется наличием шести приложений: «Легенда о Самудре»; «Сводная генеалогия Пасея по трем источникам»; «„Малайские родословия“ о раджах Пасея»; «Схема эпизодов сюжета об исламизации Пасея в „Малайских родословиях“ и „Повести о раджах Пасея“» (перевод Рассказа [VI]); «Рассказ об обращении в ислам правителя Патани», «Как Пулау Перча одержал победу над Маджапахитом». Книгу завершают указатели имен собственных и географических названий с краткими пояснениями.

Очевидно, что, как литературовед, автор потратила немало усилий для определения жанра произведения. В названии предисловия оно звучит как «беллетризованная хроника». В этом варианте явно отражен поиск подходящей характеристики жанровой принадлежности и содержательных особенностей. Хотелось бы пожелать, чтобы этот поиск был продолжен и доведен до конца. Возникает вопрос, насколько этот жанр был распространен в словесности малайской и какие примеры такого рода сочинений встречаются в словесности всемирной.

Если говорить об исторической составляющей работы, то было бы очень ценно кроме генеалогического списка правителей увидеть и краткий очерк истории Пасея с указанием того, какое место в его написании занимают сведения, содержащиеся в *Повести*.

В работе со ссылкой на издание 1911 г. перевода Ф. Хирта и В.В. Рокхилла труда Чжао Жугуа «Чжу фань чжи» упомянута «страна Лан-ву-ли» (с. 14). Однако правильно — Ланьзули, а имя автора не Чжу-гуа, а Жугуа⁴. Там же упомянута «китайская историческая хроника „Новая книга Тан“ (XI в.)» — речь идет о труде в жанре, который принято называть «династийные» или, точнее, «нормативные истории» (кит. *чжэнь ши*). Соответственно, здесь было бы точнее перевести ее название *Синь Тан шу* как «Новая история [империи] Тан» (с. 14).

В целом выход в свет перевода и исследования этого произведения имеет большое значение для дальнейшего развития малаистики в нашей стране. Учитывая, что в 2008 г. Е.В. Ревуненковой был опубликован перевод центрального памятника малайской письменной традиции и основного источника по истории Малаккского султаната — «Седжарах Мелау», можно говорить о том, что в отечественной малаистике

³ См. также: Горяева Л.В. Две рукописи «Повести о раджах Пасея» (к истории текста) // Письменные памятники Востока. 2015. № 1(22). С. 37–46.

⁴ Данные описки тем обиднее, что на русском языке есть перевод фрагмента памятника с описанием этой страны. См.: Ульянов М.Ю. Чжао Жугуа «Чжу фань чжи» (Сообщения о подвластных Шривиджае государствах) // Восток. 1999. № 1. С. 163.

сделан значительный шаг вперед с точки зрения ввода в научный оборот источников, и можно ожидать и других не менее значимых свершений теперь уже с точки зрения изучения на их основе истории малайских государств⁵.

Review of the book:

The Kings of the Pasai Chronicle /

Translation from Malay, Research, Commentaries and Appendices by L.V. Goryaeva.

Moscow: Nauka; Vostochnaya Literatura Publishing House, 2015, 190 pp.

ISBN 978-5-02-136610-7 (in Russian)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2017, volume 14, no. 2 (issue 29), pp. 129–133)

Received 09.01.2017.

Mark Yu. Ulyanov

Chair of Chinese Philology, IAAS, Moscow State University named after M.V. Lomonosov; Mokhovaia ul. 11, stroenie 1, Moscow, 125009 Russian Federation.

Key words: South-East Asia, Malay studies, L.V. Goryaeva, Nusantara, “The Kings of the Pasai Chronicle”, source studies, textology, translation of sources, literary studies, cultural realities.

About the author:

Mark Yu. Ulyanov, Cand. Sci. (History), Associate Professor, Head of the Chair of Chinese Philology, IAAS, Moscow State University named after M.V. Lomonosov (ulm@mail.ru).

⁵ Ревуненкова Е.В. *Сулалат-ус-саладин*: малайская рукопись Крузенштерна и ее историческое значение. СПб., 2008. Кроме того, источниками продолжает заниматься Т.А. Денисова, автор ряда монографий. К ним присоединилась и С.В. Тхор, уже давно исследующая «Унданг-унданг Мелака», — ученица Л.В. Горяевой. См.: Тхор С.В. «Малаккский кодекс» как источник по истории малайского права и особенности пенитенциарной системы Малаккского султаната // Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. М., 2016.

Рецензия на книгу:

Eugenia Zuroski Jenkins. A Taste for China.

English Subjectivity and the Prehistory of Orientalism. —

New York: Oxford University Press, 2013 (Global Asias). — 304 pp.

Т.И. Виноградова

Библиотека Российской академии наук

Ключевые слова: Китай, фарфор, шинуазри, ориентализм.

Статья поступила в редакцию 22.01.2017.

Татьяна Игоревна Виноградова, канд. исторических наук, заведующая Отделом литературы стран Азии и Африки, Библиотека Российской академии наук, РФ; 199034, г. Санкт-Петербург, В.О., Биржевая линия, д. 1 (ptat-vinogradova2008@yandex.ru).

© Виноградова Т.И., 2017

В книге специалиста по английской литературе XVIII в. из университета Макмастера Юджинии Зуроски Дженкинс исследуется рефлексия британской словесности на появление в английской культуре китайских вещей. Книга посвящена родителям автора, «которые научили меня читать». Ю. Зуроски Дженкинс прочитала громадное количество произведений английской художественной литературы и публицистики конца XVII–XVIII вв. Выводы, к которым она пришла, заслуживают того, чтобы сообщить о них российской синологической общественности.

Название книги трудно перевести на русский язык, в котором отсутствует игра слов China/china, т.е. «Китай»/«фарфор» (и более того — любая китайская вещь, “things Chinese”). Слово «китайщина» будет не совсем точным, но по-другому не получится: «Вкус к китайщине. Английская субъективность и предыстория ориентализма». «Вкус» имеется в виду тот, который бывает хороший или плохой, т.е. некая оценочная эстетическая категория.

Кстати, в название серии, в которой вышла книга, тоже входит несуществующее слово — Азия во множественном числе, «Глобальные Азии»¹.

Ю. Зуроски использует слово *chinoiserie* как английское, не вполне в том смысле, в котором его понимают французы и искусствоведы (с. 1, 66–67). *Chinoiserie* здесь

¹ В этой серии вышли следующие книги: *Yao Steven G. Foreign Accents: Chinese American Verse from Exclusion to Postethnicity*. New York: Oxford University Press, 2010; *Hill Michael. Lin Shu, Inc.: Translation and the Making of Modern Chinese Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2013; *Ning Ma. The Age of Silver: the Rise of the Novel East and West*. New York: Oxford University Press, 2016.

лишь синоним для “things Chinese”. Примечательно, что в обширной библиографии отсутствуют французские работы, автор ссылается только на английские переводы тех произведений французских авторов, без которых немислимы ее теоретические рассуждения, прежде всего на «Структуры повседневности» Фернана Броделя.

И конечно, очень важное для концепции автора — «ориентализм». Ю. Зуроски, вынося этот термин в заглавие своей монографии, отсылает к известной концепции Эдварда Саида, поэтому уже в предисловии формулирует свое к ней отношение в параграфе «Другие ориентализмы» (Other orientalisms — еще одно несуществующее слово!). Ю. Зуроски видит главный «другой ориентализм» в работах Шриниваса Аравамудана (Srinivas Aravamudan, 1962–2016), т.н. Enlightenment Orientalism, «ориентализм Эпохи просвещения». Хронологические рамки своего исследования Ю. Зуроски определяет как весь долгий XVIII век — “long eighteenth century”, в течение которого вкусы менялись, но феномен любви к китайским вещам оставался неизменным.

Не менее важной для Ю. Зуроски является теория восприятия (perception) Джона Локка (John Locke, 1632–1704) о том, что мозг является пустым сосудом, который постепенно заполняется внешними впечатлениями. Мозг подобен комнате коллекционера с удивительными вещами со всего мира. Ю. Зуроски начинает свое исследование с подборки свидетельств об английских кабинетах, наполненных предметами китайского декоративно-прикладного искусства. Более всего подобных сведений содержится в «Письмах из турецкого посольства» Мэри Вортли Монтегю (Mary Wortley Montagu. Turkish Embassy Letters), написанных в 1716–1718 гг. В трудах ее современников формулируется идея о «космополитической нации», в которой вопрос об английской идентичности неотделим от успехов Англии в мировой торговле. Реставрация подготовила английский «мозг» к восприятию всего нового, и в кабинеты хлынули китайские товары, изменившие вскоре весь облик английской культуры еще до начала империалистической колонизации в гораздо большей степени, чем это принято обычно считать.

Еще в 1604 г. один из героев пьесы Шекспира «Мера за меру» описывает некие тарелки как «не китайские, но очень хорошие тарелки» (с. 74). Первое упоминание о чае — «китайском напитке, который я до этого еще никогда не пил» — относится к 1660 г. (с. 74). Вскоре после этого Джон Ивлин (John Evelyn, 1620–1706), писатель, мемуарист и, что важно, садовод и коллекционер, пишет пространные записи о китайских вещах, которые он видел при английском дворе. Если верить Ивлину, именно королева Мария II (1662–1694) привила при английском дворе континентальный вкус к фарфору и другим китайским вещам (досадно, что Указатель книги отсылает к Queen Mary и к Maria Theresa как к одной и той же персоне, см. с. 280), а популярность при дворе способствовала их проникновению в круги аристократические, далее — везде. Даниель Дефо (Daniel Defoe, ок. 1660 — 1731) называл стремление увенчать каждую полку фарфоровой посудой «пагубным эксцессом» (с. 78). Многим авторам набитые до краев фарфором кабинеты казались проявлением дурного вкуса. Китайские вещи оказались пробным камнем для оценки тонкости вкуса английской публики, о чем свидетельствует прежде всего комедия периода Реставрации. Ю. Зуроски подробно разбирает две пьесы Уильяма Уичерли (William Wycherley, 1641?–1716): «Деревенская жена» (“The Country Wife”) и «Прямодушный» (“The Plain Dealer”), фривольные комедии, появившиеся как реакция на канувшую в Лету пури-

танскую революцию. В этих текстах зафиксировано еще одно значение слова «Китай» с маленькой буквы: так называлась не только суперпопулярная фарфоровая посуда, но и некие фарфоровые изделия сексуального назначения. В весьма откровенных диалогах герои и героини Уичерли обыгрывают двойное значение нового слова. В начале XVIII в. два смысла слова «чайна» — нечто прекрасное и нечто фаллическое — боролись между собой, особенно в женском сознании, и еще не было ясно, кто победит в этой борьбе.

Естественно, что в таких условиях неизбежно возникает вопрос о вкусе, о том, как китайские вещи представляли английскому воображению. Более всего об этом писали английские публицисты — сэр Ричард Стил (Sir Richard Steele, 1672?–1729) и Джозеф Аддисон (Joseph Addison, 1672–1719) — основатели популярнейших изданий “The Tatler”, “The Spectator” и “The Guardian”. Оба автора усматривали в страсти к приобретению громадного количества фарфора особенности женского потребления, считали эту страсть видом общественного сумасшествия. Поклонники «чайны» представлялись им существами неполноценными, бесполезными и хрупкими, как и сам фарфор. Публицисты пытались учить дам разумному потреблению, постоянно настаивая на том, что вкус есть нечто, чему можно научиться, что следует культивировать и улучшать. Вкус — основа социальной и культурной грамотности в космополитическом мире, точка контакта между воображаемым и материальным миром (с. 101).

Философскую основу таких суждений Ю. Зуроски видит в построениях Джорджа Беркли (George Berkeley, 1685–1753) о связи между чувственным и интеллектуальным опытом. Китайский фарфор сам по себе не плох и не хорош: «чайна» может быть плохой и хорошей, плохая «чайна» — момент нарушения связей между субъектами и объектами такого опыта, а хорошая демонстрирует, как воображение может быть положено в основу построения космополитической нации (с. 102). Вкус и воображение в начале XVIII в. — акты самозащиты по отношению к внешнему миру, которые облегчают англичанину наслаждение от вещей, находящихся за пределами его собственного знания.

Поставить перед собой задачу осмысления изменяющейся позиции Англии в мире и английского субъективного опыта о мире за границами знакомого мог только роман. Ю. Зуроски полагает, что ближе всего к решению такой задачи подошел Даниель Дефо в книгах о Робинзоне Крузо и в значительно менее у нас известном, хотя и переведенном на русский язык, романе «Жизнь и пиратские приключения славного капитана Сингльтона» (The Life, Adventures and Piracies of the Famous Captain Singleton, 1720)².

Согласно Ю. Зуроски, романы Д. Дефо посвящены английскому присутствию на иностранных территориях, глобальной торговле с иностранцами. Усиливающаяся зависимость от иностранцев влечет осознание необходимости сплочения внутри страны. Робинзон Крузо создает у себя на необитаемом острове модель закрытой экономики. Дефо, как экономист (эта сторона его деятельности также не слишком известна в России), ощущал риск неравной внешней торговли. В XVIII в. Англия, устанавливая торговлю с Китаем, обнаружила себя маргинальным участником в

² Дефо Д. Жизнь и пиратские приключения славного капитана Сингльтона: Роман / Пер. с англ. СПб.: Санта, 1995.

растущей азиатской экономике. Китай экспортировал предметы роскоши, а взамен хотел только европейских денег. Англичане ввозили «безделушки» (trinkets) за золото и серебро. Вставал вопрос об обеспечении бумажных денег, возникали новые формы кредитов. В торговле с Китаем реальные деньги меняются на имитационные. Англия торгует с Китаем так же, как с индейцами, только наоборот. И Крузо, и Сингльтон полагают, что деньги не имеют стоимости, они не нужны первому на его острове, второму — в джунглях Мадагаскара, монеты превращаются в безделушки.

Пока Китай продолжал лидировать в глобальной торговле предметами роскоши, Англия могла только воображать себя равным или превосходящим торговым партнером (с. 121). Опасения Д. Дефо относительно последствий неравной торговли с Китаем выплеснулись на страницы «Дальнейших приключений Робинзона Крузо» (1719) — «синофобского трактата» (с. 119). Тут уместно будет привести высказывание В.М. Алексеева об этом произведении: «Общественное мнение Европы о Китае и китайцах формировалось прежде всего из книг, которые читались всеми и, конечно, в первую очередь рассказами о Китае Робинзона Крузо в известной книге Дефо. Перечитывая эти места знаменитой книги, я не могу не заметить, что, действительно, его саркастическая характеристика легла едва ли не в основу всех суждений о Китае со стороны европейцев-обывателей, которые даже до сих пор, несмотря на столь яркие демонстрации величия китайской культуры, как музеи и выставки китайского искусства, переводы китайских поэтов и прочее, все же считают китайцев, по меткому выражению Робинзона Крузо (о китайской Великой стене) „величественной чепухой“ (A Mighty Nothing). Недаром один из современных китайских китаистов назвал Дефо „суровым критиком Китая“ (Chên Shou-i “Daniel Defoe: China’s severe critic” в Nankai Social and Economic Quarterly, VIII, 3), но беспочвенным фантазером, что, конечно, неправильно»³.

В поэзии, по мнению Ю. Зуровски, наиболее полно выразил новую культурную ситуацию в Англии Александр Поуп (Alexander Pope, 1688–1744). Его иронико-героическая (mock-epic) поэма «Похищение локона»⁴ (The Rape of the Lock) содержит эстетическую оценку проникновения экзотических вещей в быт британских светских дам. Реальные свидетельства этому во множестве находятся на страницах пособий по домоводству — «модных журналов» того времени, задающих новые стандарты потребления. В безумную гонку за «украшательством» (beautification) были вовлечены, конечно, не только китайские, но и японские изделия (слово “japanning” относится по преимуществу к экранам и ширмам черного лака), турецкие и индийские ткани. Обычай пить новые напитки — кофе и чай — требовал и новой посуды, и новых ритуалов. Мода на китайское парковое искусство к началу XVIII в. видоизменила облик традиционного английского сада. Дамская мода на «китайщину» стала объектом насмешек Джонатана Свифта (Jonathan Swift, 1667–1745), особенно в его поэме «Дамская гардеробная» (“The Lady’s Dressing Room”, 1732). И для Поупа, и для Свифта увлечение английских дам восточной экзотикой демонстрирует последствия насильственного нарушения границ английской идентичности (с. 144).

³ Алексеев В.М. Рабочая библиография китаиста. Книга руководств для изучающих язык и культуру Китая / Отв. ред. Б.Л. Рифтин, сост. Т.И. Виноградова. СПб.: БАН, Альфарет, 2010. С. 267.

⁴ Поуп Александр. Похищение локона // Александр Поуп. Поэмы / Пер. В. Микушевича. М.: Художественная литература, 1988.

Ю. Зуроски умеет подбирать образы, наглядно подтверждающие правильность ее построений. Символом усиливающихся антикитайских настроений в английском обществе стала громадная китайская чаша для пунша, помещенная в центр известнейшей сатирической гравюры Уильяма Хогарта (William Hogarth, 1697–1764) «Современный ночной разговор» (“A Midnight Modern Conversation”, 1732). Картину полуночного застолья английских алкоголиков копировал неоднократно и сам Хогарт, и другие европейские художники. Ее популярность была столь высока, что неизвестный китайский художник повторил ее на экспортной чаше для пунша, причем с другого бока чаши изображены благообразные китайские «джентльмены» на лоне природы. Получилась сильная аллегория намечающегося межкультурного конфликта.

Хогарт, впрочем, не обвинял китайцев в том, что они довели англичан до алкоголизма. В дискуссиях о китайском влиянии на первое место вышел безалкогольный китайский напиток, быстро и сильно изменивший жизнь всех англичан, — чай. Автора яростного «античайного» памфлета Джонаса Хенвэя (Jonas Hanway, 1712–1786; “Essay on Tea”, 1756) Ю. Зуроски считает предтечей современного, не романтического, а «саидовского» ориентализма. Как принято считать, этот самый Хенвэй первым придумал использовать зонтик для защиты от дождя, поэтому его трудно считать последовательным противником всего китайского!

Английская культура постепенно переваривала «китайщину», о чем свидетельствуют и многочисленные факты использования китайских образов для критики английских нравов. Многочисленные «Китайские рассказы» (Chinese Tales) второй половины XVIII в. имели основной целью осмеяние эротических привычек собственного высшего общества, а вовсе не воспевание экзотических сексуальных обыкновений.

Китайские вещи перестали быть украшением аристократического быта, они вошли во все слои общества, дешевели, их научились имитировать в самой Англии. Это обуржуазивание «китайщины» запечатлел английский роман Нового времени. Главным автором для Ю. Зуроски здесь оказалась Джейн Остин (Jane Austen, 1775–1817), в произведениях которой можно найти многочисленные описания дамских комнат, заполненных «китайщиной», сделанной уже в Англии. В текстах Остин явлен «триумф обыденного над восточным и местного над иностранным» (с. 213).

Таким образом, к XIX в. «китайщина» в Англии стала привычной экзотикой. К наступлению эпохи империализма с ее «саидовским» ориентализмом в буржуазных домах уже был семейный фарфор и ритуалы пятичасового чаепития.

Предложенную Ю. Зуроски методику работы с художественным текстом хорошо было бы применить к русской литературе. Мы явно недостаточно знаем английскую, чтобы дать оценку труда Ю. Зуроски в полном объеме: трудно сказать, упустила ли она что-нибудь либо интерпретировала что-то, подгоняя к своей концепции, на что намекают некоторые англоязычные рецензенты.

В русском языке нет слова «Китай» с маленькой буквы, но есть чай и связанные с его питьем ритуалы, есть «китайка» сразу в двух значениях — яблочки и ткань (она же — нанка, от Нанкина), так что основания для рефлексии имеются.

Review of the book:

Eugenia Zuroski Jenkins. *A Taste for China. English Subjectivity and the Prehistory of Orientalism.*

New York: Oxford University Press, 2013 (Global Asias). 304 pp. (in English)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2017, volume 14, no. 2 (issue 29), pp. 134–139)

Received 22.01.2017.

Tatiana I. Vinogradova

Russian Academy of Sciences Library (RASL); Birzhevaia liniia 1, Vasilievsky Ostrov, St. Petersburg, 199034 Russian Federation.

Key words: China, porcelain, Chinoiserie, Orientalism.

About the author:

Tatiana I. Vinogradova, Cand. Sci. (History), Head of the Department of Asian and African Literature, Russian Academy of Sciences Library (RASL) (ptat-vinogradova2008@yandex.ru).

Олимпиада Павловна Щеглова

(12.12.1936 — 01.03.2017)



1 марта 2017 г. после тяжелой продолжительной болезни на 81-м году жизни скончалась старейший сотрудник ИВР РАН, доктор исторических наук Олимпиада Павловна Щеглова.

О.П. Щеглова окончила кафедру Ближнего Востока ЛГУ в 1958 г., была ученицей выдающегося ираниста, профессора Ильи Павловича Петрушевского. По окончании университета поступила на работу в Кабинет/Сектор Среднего Востока Ленинградского Отделения Института востоковедения АН СССР/Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН/Института восточных рукописей РАН, в котором проработала до выхода на пенсию в 2013 г. (с 1998 г. — в качестве ведущего научного сотрудника). В 1979 г. она успешно защитила диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук по теме «Иранская литографированная книга как источник по истории и истории культуры Ирана XIX в.», а в 1995 г. защитила диссертацию на соискание ученой степени доктора исторических наук на тему «Ли-

тографское книгоиздание на персидском языке XIX в. в Иране и Индии (на основе Санкт-Петербургских коллекций)».

Свою научную жизнь О.П. Щеглова посвятила исследованию и описанию литографированной книги на персидском языке в Иране и на сопредельных территориях. Сам выбор этого нелегкого и порой «неблагодарного» направления, предполагающего в первую очередь составление каталогов и требующего от научного работника высочайшей профессиональной эрудиции, особой тщательности, titанических усилий и временных затрат при сравнительно «невьигрышных» показателях на выходе, если мерить труд ученого категориями объема научного издания, говорит о незаурядной смелости и твердости характера исследователя, отважившегося бросить вызов формальным критериям. Этими качествами в сочетании с высочайшей принципиальностью, доброжелательностью и большой скромностью обладала сполна О.П. Щеглова, вносящая, по оценкам, в том числе зарубежных коллег, чрезвычайно весомый вклад в развитие выбранного ею научного направления. Ее многочисленные труды получили признание не только в нашей стране, но и за рубежом. Так, монография «Иранская литографированная книга (из истории книжного дела в Иране в XIX — первом десятилетии XX в.)» по инициативе иранских коллег была переведена на персидский язык и издана в 2009 г. в Иране — в стране, изучению культурного наследия которой О.П. Щеглова посвятила всю свою жизнь, достигнув весьма очевидных результатов. В течение длительного периода она также успешно исполняла обязанности ученого секретаря сектора Среднего Востока.

Из-под пера О.П. Щегловой вышли шесть книг и десятки научных статей. Остановимся лишь на монографиях. Последние можно разделить на две категории: 1) печатные каталоги литографированных книг на персидском языке в трех собраниях Санкт-Петербурга; 2) исследование истории литографированного книгопечатания в Иране и соседних странах. Первое направление выразилось в публикации трех каталогов: Каталог литографированных книг на персидском языке в собрании Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР / Под ред. Ю.Е. Борщевского. В двух частях. М.: Наука; ГРВЛ, 1975. Ч. 1: с. 1–400, ч. 2: с. 401–791; Каталог литографированных книг на персидском языке в собрании восточного отдела научной библиотеки им. А.М. Горького Ленинградского Государственного Университета / Отв. ред. В.В. Кушев. М.: Наука; ГРВЛ, 1989 (355 с.); Каталог литографированных книг на персидском языке. Из собрания Российской Национальной Библиотеки. М.: Вост. лит., 2002 (143 с.). Второе направление представлено в следующих монографиях: Иранская литографированная книга (из истории книжного дела в Иране в XIX — первом десятилетии XX в.) / Отв. ред. Ю.Е. Борщевский. М.: Наука; ГРВЛ, 1979 (252 с.); Персоязычная литографированная книга индийского производства (XIX в.). СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001 (336 с.); Литографское книгоиздание на персидском языке в Туркестане и Бухаре. 1881–1918 гг.. СПб.: Нестор-История, 2011 (246 с.).

Закончить этот некролог мне бы хотелось словами иранских коллег,отреагировавших на кончину О.П. Щегловой письмом, содержащим, в частности, следующие оценки: «Присущая ей как хранителю книги точность при составлении ее описания открыла перед госпожой Щегловой широкий простор для исследования, а ее научная скрупулезность породила превосходные и неповторимые труды, которые, не-

сомненно, приподняли завесу над многими загадками персидского книгопечатания и осветили путь исследователям будущих поколений», «в то же время мы надеемся, что иранские исследователи не пожалеют усилий для перевода трудов этого выдающегося ученого и предпримут энергичные шаги для продолжения ее исследований».

канд. филологических наук

Ю.А. Иоаннесян

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2017, volume 14, no. 2 (issue 29), pp. 140–142)

ОБЪЯВЛЕНИЕ

Вниманию подписчиков, читателей и авторов журнала!

С 2016 года журнал «Письменные памятники Востока» издается четыре раза в год согласно требованиям Высшей аттестационной комиссии. Просим авторов обратить внимание на изменения в оформлении статей и списка литературы. Полная информация о правилах подачи материала опубликована на сайте Института восточных рукописей РАН:

<http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=content&task=view&id=51>

Над номером работали:
Т.А. Аникеева, А.А. Ковалев, О.В. Мажидова, М.А. Унке, О.В. Волкова, Н.Н. Щигорева,
А.Е. Танчарова

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, Мароковский пер., 26 — www.vostlit.ru

Подписано к печати 13.06.2017. Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная. Усл. п. л. 11,6

Усл. кр.-отт. 12,8. Уч.-изд. л. 12,0. Тираж 500 экз. Изд. № 8652. Зак. №

Отпечатано в ППП "Типография "Наука". 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6