

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

2⁽⁵⁾
осень — зима
2006

Журнал основан в 2004 году
Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- Ю.А. Иоаннесян.* Две Скрижали Бахауллы 1863 г.: ценная находка в собрании рукописей СПбФ ИВ РАН 5
- С.О. Курбанов.* Корейские каменные стелы хёхэнби (孝行碑) конца XIX — начала XX в. (провинция Южная Кёнсан, уезд Тхоньён) 44
- «Основы вероучения» 'Абу Хāмида ал-Газāли.
Комментированный перевод с арабского
С.М. Прозорова 57
- З.А. Юсупова.* «Диван» курдского поэта первой половины XIX века Нали 821

ИССЛЕДОВАНИЯ

- М.И. Воробьева-Десятовская.* К вопросу о догматике раннего буддизма 104
- И.Т. Зограф.* Простое предложение в языке памятников средневековой китайской литературы 125
- И.И. Надиров.* К пониманию коранического 'allahumma 144
- М.Г. Романов.* Термин *ṣūfī*: одухотворяя простые слова (на англ. яз.) 149
- Л.Ю. Тугушева.* Несколько замечаний в связи с реконструкцией древнетюркских религиозных представлений (на англ. яз.) 160
- И.Р. Каткова.* Суфийское братство Самманийа в Индонезии 163



«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2006

<i>А.В. Зорин. Особенности композиции индо-тибетских буддийских гимнов</i>	169
<i>А.Б. Куделин. О поэтическом компоненте «Жизнеописания Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама</i>	178

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

<i>А.Г. Грушевой. Иудеи и иудаизм в римском праве (I в. до н.э. — I в. н.э.) (Официальные документы римского времени в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия как историко-правовой источник)</i>	190
<i>Е.И. Кычанов. Билики Чингис-хана</i>	210
<i>Giovanni Stary / Джованни Стари. Чингис-хан в «Сокровенных хрониках маньчжурской династии»</i>	217
<i>А.И. Колесников. Обзор новых материалов для изучения сасанидской администрации</i>	223

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

На четвертой стороне обложки:

Страница рукописи Скрижали священного морехода из собрания СПбФ ИВ РАН

<i>А. Гриб. Атрибуция отдельных листов рукописей Корана из архива Э. Херцфельда (Отдел исламского искусства Метрополитен-музея)</i>	232
<i>Т.И. Виноградова. «Сахалинский фонд» как часть книжного фонда библиотеки СПбФ ИВ РАН</i>	249

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Т.А. Пан. Кюнеровские чтения в МАЭ РАН</i>	252
<i>С.А. Французов. Детище Бутруса (сессии ленинградских/петербургских арабистов на страже традиций классического востоковедения)</i>	254
<i>М.Б. Пиотровский. Первые десять сессий ленинградских арабистов</i>	264
<i>О.В. Васильева. Два века Отделу рукописей Российской национальной библиотеки: научные заседания, выставки, публикации</i>	266

РЕЦЕНЗИИ

Над номером работали:

Т.А. Аникеева
В.В. Волгина
Р.И. Котова
А.А. Ковалев
О.В. Мажидова
З.Г. Минеджян
О.В. Волкова
И.Г. Ким
М.П. Горшенкова
А.В. Богатюк
Э.Л. Эрман

<i>The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the thirteenth century. Transl. with a hist. and philological commentary by I. de Rachewiltz (Н.С. Яхонтова)</i>	272
<i>О сознании (Синь). Из философского наследия Чжу Си. Пер. с кит. А.С. Мартынова, И.Т. Зограф, вступ. ст. и коммент. А.С. Мартынова, грамMAT. очерк И.Т. Зограф (И.Ф. Попова)</i>	274
<i>Видения буддийского ада. Предисл., пер., транслит., примеч. и глоссарий А.Г. Сазыкина (Т.А. Пан)</i>	276
<i>О.Ф. Акимущкин. Средневековый Иран: Культура. История. Филология (С.Г. Кляшторный, Т.И. Султанов)</i>	277
<i>А.Л. Хосроев. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте) (А.С. Ковалец)</i>	279

IN MEMORIAM

© Российская академия наук, 2006
© Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения, 2006

<i>Мая Петровна Волкова (1927–2006)</i>	283
<i>Михаил Евгеньевич Ермаков (1947–2005)</i>	286

ской культуры. Поэтому так важно знать, как создавались рукописные книги, кто их создавал, где и как хранились рукописные книги, каков был состав библиотеки и т.д. Термин *китабхана*, который в словарях переводится обычно как «библиотека», в действительности, как справедливо отмечает сам О.Ф. Акимускин, понятие более широкое, чем просто собрание книг, а также помещение, где они хранятся. В средние века этим термином называли также функционировавшие при дворе правителей Ирана, Средней Азии и Индии специальные учреждения, состоявшие из собственно хранилищ книг (*хазанат ал-кутуб*) и мастерской по производству высокохудожественных рукописей с соответствующим штатом мастеров рукописной книги, подмастерьями и учениками. Во главе *китабханы* стоял управляющий (*китабдар*), назначавшийся особым указом и обладавший весьма широкими полномочиями. Подобные *китабханы*, но меньших размеров были и при дворах удельных правителей, в домах крупных сановников и вельмож и даже богатых купцов. Словом, *китабханы* играли роль отменно устроенного культурного центра при дворе.

К сожалению, сведения источников о *китабханах* скудны. Тем не менее О.Ф. Акимускину удалось собрать интересные во многих отношениях материалы о *китабханах* Сефевидов Тахмаспа I (правил в Иране в 1524–1576 гг.) и Шибанидов в Бухаре XVI в., которыми с благодарностью пользуются уже не одно десятилетие многие исследователи книжной культуры Ирана и Средней Азии.

Рецензируемый сборник достаточно полно отражает полувековое служение Олега Федоровича отечественному востоковедению. Опубликованные им две сотни сложнейших исследований продемонстрировали не только высочайшую квалификацию автора, но и стали поистине золотым фондом петербургского востоковедения.

С.Г. Кляшторный
Т.И. Султанов

Хосроев А.Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). СПб.: Изд-во Санкт-

Петербургского института истории РАН «Нестор-История», 2004. — 508 с.

Монографию А.Л. Хосроева «Пахомий Великий. (Из истории общежительного монашества в Египте)» можно без всякого преувеличения охарактеризовать как важнейшее событие в отечественной патрологической науке. Она определенно является первым научным изданием на русском языке текстов, относящихся к раннему периоду христианского монашества (основателем общежительной формы которого был Пахомий) и вообще одной из совсем немногих отечественных книг по истории христианства, демонстрирующих такой уровень квалификации автора. Издание содержит четыре главы и Приложение, представляющее собой первый русский перевод корпуса *Pachomiana*: Жития (с версии G1, а также отрывков коптских версий, не имеющих параллелей в греческом тексте), Правил и Посланий Пахомия и других текстов, относящихся к истории Пахомиева общежития. Работа выполнена с привлечением всех имеющихся на данный момент источников на коптском, латинском и греческом языках и находится в русле ведущих современных исследований в области восточно-христианского монашества.

Глава I «Источники для изучения раннего Пахомиева монашества» включает подробный обзор и характеристику письменных источников, в числе которых: разные версии «Жития» Пахомия, «Паралипомена» — сборник рассказов о Пахомии и Феодоре, «Послание Аммона», сочинения самого Пахомия и его преемников — Феодора и Орсия, а также другие историко-литературные и многочисленные археологические свидетельства и данные по Пахомиеву монашеству. Автором представлены краткое описание рукописей данных текстов, история публикаций, очерчен круг проблем, связанных с их атрибуцией и датировкой. Наиболее ранними из этих текстов следует признать «Послания» и некоторые «Поучения» Пахомия, в то время как самая ранняя из сохранившихся версий его «Жития» — наиболее надежного, по мнению автора, источника по истории становления общежития — относится лишь к концу IV в.

Глава II «Пахомий — основатель общежительного монашества» представляет собой

очерк-путеводитель по Пахомиеву общежитию, целью которого является создание у читателя как можно более целостного, насколько позволяют имеющиеся сведения и объем книги, представления об образе жизни первых монахов. На основе сведений, содержащихся в разных версиях «Жития» (тщательно фиксируя расхождения между их данными), А.Л. Хосроев пытается примирить имеющиеся противоречия путем выбора наиболее достоверных датировок и таким образом реконструирует последовательность основания монастырей, хронологию основных событий жизни общежития и биографию Пахомия, Орсисия и Феодора (включая при этом и их личные характеристики). Далее читателю предлагается детальный очерк устройства Пахомиевых монастырей: их местоположение, внутренняя организация, быт, рацион, утварь, богослужение. Основным источником здесь являются «Правила» Пахомия, и главная сложность состоит в невозможности вычленив наиболее ранние правила, составленные самим Пахомием, от позднейших, стилистически идентичных добавлений, чтобы проследить динамику жизни общины, изменения в ее укладе.

Глава III «Оригинальный язык и среда возникновения „Жития“ Пахомия» представляет попытку автора самостоятельно решить вопрос о первоначальном языке «Жития» — греческом (как полагали Ладез, Батлер, Фестюжьер, Читти) или коптском (Амелино, Грютцмахер, Вейо, Лефор). Установление языка оригинала затруднено отсутствием полной коптской версии. Читателю предлагается текст имеющихся параллельных отрывков греческого и саидского «Жития» с подробным анализом разночтений, на основе которого автор приходит к заключению о греческом оригинале текста. Наиболее простые разночтения, как указывает А.Л. Хосроев, представляют собой добавления в коптском тексте (нескольких фраз, а также притяжательных местоимений и титулов «апа» и «отец», которые вряд ли опустил бы греческий переводчик). Не углубляясь в более детальный разбор аргументов автора, заметим, что некоторые из них (например, форма ρῆντων) представляются почти бесспорными. То же можно сказать и о предложениях по переводу некоторых пассажей, не вполне объясненных предыдущими исследователями (см., например, с. 130–134, 138–

140)¹. Общий вывод автора о том, что обе версии «восходят к общему прототипу, который имел такие же дефекты» (с. 140), в любом случае представляется правильным. Были ли этот прототип коптским или греческим, читатель имеет возможность решить для себя сам, воспользовавшись предоставленной ему возможностью повторить путь, пройденный исследователем.

В качестве предполагаемого автора «Жития» А.Л. Хосроев видит двуязычного монаха-грека (Феодора Александрийца или кого-то из его учеников), аргументируя это тем, что среди коптов, фигурирующих в разных версиях «Жития», «мы не видим, однако, никого, кто мог иметь такую литературную подготовку или склонность к творчеству» (с. 160). Это утверждение кажется, однако, не вполне убедительным: мы никак не можем поручиться, что обладаем достаточным досье на всех монахов Пахомия, включая их литературные таланты. Нет никакой гарантии, что личность автора «Жития» должна была вообще найти отражение в тексте. Конечно, в случае если мы полагаем первоначальным греческий текст, то автором его непременно должен был бы быть грек: зачем монаху-копту писать по-гречески? Особенно если учесть то обстоятельство, что подавляющее большинство монахов — копты, не владеющие достаточно греческим, так что необходимость в коптском переводе возникла бы одновременно с появлением греческого текста.

Глава IV «„Житие“ и „Правила“» раскрывает взаимосвязь различных версий «Жития» и «Правил», глава V «Объяснение некоторых

¹ Конечно, окончательно решить вопрос о греческом оригинале в данном случае не просто, и некоторые фрагменты могут быть одинаково успешно поняты и исходя из коптского оригинала. Например, отрывок с αϥουωρ εροϥ (§ 122 на с. 123) вряд ли может пониматься в качестве плохого перевода с греческого, так как Бог как субъект, подразумеваемый под ϥ — «он», вполне очевидно вводится в предыдущем пассаже: «...по благодати, которую Бог дал ему; и Он же добавил ему слово...»). Понять эту фразу так, что субъектом является Орсисий («он добавил к этому»), нельзя, так как «к этому» (равно как и «к благодати») будет не εροϥ, а ερος. То, что оборот является переводом греческого пассива, в таком случае менее вероятно, чем то, что пассивной конструкцией решил воспользоваться греческий переводчик (не поняв это место или решив прояснить его).

терминов» посвящена прояснению того, что стоит за словом *embrium*, и того, что представляла собой дверь в монашескую келью.

Книга снабжена обширным справочным материалом, включающим хронологическую таблицу, указатели цитат, терминов и подробную библиографию.

С точки зрения охвата материала и скрупулезности подхода рецензируемая монография, как уже было сказано, беспрецедентное явление в отечественной литературе по восточному христианству. Поэтому нам не хотелось бы останавливаться на замечаниях, касающихся частных вопросов, которые вряд ли будут интересны читателю. В данном случае уместно критически оценить лишь некоторые принципиальные подходы автора. Так, полнота и детальность анализа источников, конечно, не всегда соответствуют глубине этого анализа. Хотелось бы, чтобы автор, обладающий столь доскональным знанием фактического материала, ставил своей задачей достижение некоторых выводов и обобщений концептуального характера, без которого даже самое безупречное исследование рискует превратиться в простой перечень фактов. А.Л. Хосроев, конечно, оговаривает, что его труд является по существу только введением в изучение общежительного монашества и не ставит перед собой задачи «исследовать происхождение этой формы монашеской жизни и установить ее связь с другими формами аскетической практики», обосновывая свою позицию недостаточностью прямых сведений источников и своим нежеланием «строить произвольные гипотезы» (с. 6). Однако, как кажется, построение гипотез, которое, собственно, и движет науку вперед, даже на основании «непрямых» свидетельств источников, при их тщательном изучении и сопоставлении, не будет произвольным.

В монографии не затрагивается содержательная сторона учения Пахомия, особенности идеологии и психологии общежительства. Притом что единственная формулировка этой идеологии, представленная во введении (с. 10) в двух строках цитатой из «Жития» Пахомия, никак не раскрыта и вызывает вопрос своей противопоставленностью отшельнической. Автор пишет, что идея общежительства «...(в корне отличная от идеи отшельничества с ее центром тяжести на индивидуальном спасении) состояла „в служении

роду человеческому и примирении людей с Богом“ (G1 § 23; Во § 22)...». Нам кажется, что подобное противопоставление не вполне соответствует духу христианства вообще, где нет и не может быть разрыва между индивидуальным спасением (которое является целью аскетического подвига совершенно независимо от внешней *формы* осуществления этого подвига — отшельнической или общежительной) и служением людям, молитвой за мир (необходимым элементом пути к личному спасению как для монаха, живущего в общежительном монастыре, так и для пустычника).

Возможно, больше внимания стоило бы уделить вопросу о положении общины в структуре общества, ее внешних контактах: с местными жителями, представителями других форм монашества и других религиозных групп. Особенно это важно в свете так и не решенного вопроса о владельце библиотеки Наг Хаммади (точка зрения автора на этот счет, впрочем, частично изложена в его предыдущей монографии «Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади»). Будем считать, что она с тех пор не претерпела изменений). Вообще прослеживается тенденция автора привить читателю мысль о том, что монахам не было свойственно чтение вообще и чтение Священного Писания в частности. Тенденция, которая противоречит предписанию об обязательном научении грамотности, введенному в монастырях самим Пахомием, сведениям об имеющихся в монастыре книгах (Pr. 82, 101). Так, на с. 194 подвергается сомнению сообщение о том, что Пахомий, подвизаясь у Паламона, «начиная читать или цитировать наизусть слова Бога, делал это не поверхностно, как многие, но продумывал каждое слово» (G1 § 9, с. 194). В сноске к тексту автор пытается провести сразу несколько действительно «произвольных гипотез»: о том, что у Пахомия не могло быть коптского текста Писания (только потому что об этом прямо не говорится в Житии); что речь идет не о чтении, а о цитировании — вслух и про себя; что Пахомий приобрел знание Писания во время подготовки к крещению (и отсюда она была долгой). Заметим, что, если было бы возможно столь хорошо выучить текст Писания со слуха, не прибегая к книгам или за время оглашения, вероятно, не было бы нужды в предписании

Пахомия о всеобщей грамотности монахов. Тем более это касается монахов, ведущих уединенный образ жизни и не имеющих возможности постоянно *слышать* Писание, — вспомним, что Антоний Великий «так внимал чтению (Писания; προσεῖχεν οὖτω τῇ ἀναγνώσει), что ничего из написанного не падало у него на землю, он все удерживал в памяти, и память заменила ему книги» (Vit. Ant. 3: 7). Что же касается жизни монахов в общежитии, то заучивание со слуха вовсе не отменяет, а скорее дополняет чтение. Так, на с. 164 (сноска 9) утверждается, что, поскольку иметь в личной собственности книги для монахов было бы слишком дорого, они учили правила, оставленные Пахомием, со слуха. Отсюда автор предполагает, что эти правила были записаны по-гречески для тех, кто устных наставлений на коптском не понимал. Здесь опять встает вопрос, на который автор ответа нам не дает: зачем тогда было учиться читать? То, что у монахов не должно было бы быть в собственности книг (как, впрочем, и ничего другого, хотя исключения, по-видимому, встречались — см. обнаружение Пахомием книги Оригена и предостережение против чтения его сочинений (G1 § 31, с. 207), не отменяет возможность чтения ими книг в монастырской библиотеке (о доступности книг Священного Писания для чтения, например, Ep. Am. § 16, с. 374). Что касается грекоязычных, то ведь для них, кажется, существовал переводчик, о чем есть многократные упоминания. Так что письменный текст «Правил» (как и «Жития») было, по-видимому, как минимум равно полезно иметь на обоих языках.

Автор вскользь затрагивает вопрос взаимоотношений Пахомия и официальной Церкви, намекает на некоторое неблагополучие этих отношений (см. с. 43 — о «воцерковлении» и соответствующей цензуре, которую прошло «Житие»), однако тема эта остается нераскрытой и даже непроясненной, оставляя читателя (возможно, незнакомого с этим

вопросом) в некотором недоумении. Причина, вероятно, кроется здесь в недостатке аргументов: например, на с. 84 (примеч. 3) автор пишет о напряженных отношениях между Пахомием и церковными властями Латополя, основываясь на сообщении (G1 § 112) о том, что Пахомий был вызван на собор, чтобы дать объяснение о своем даре яснovidения. Однако из текста «Жития» следует, что предстоятели местной Церкви сами не входили в число сомневающих, будучи убеждены в святости Пахомия и действительности его дара, и призвали его фактически для того, чтобы рассеять сомнения других и помочь им самим «убедить недовольных» (с. 265). В этой же связи исследователь подвергает сомнению реальность торжественного визита в монастыри (в настоятельство Феодора) гонимого Юлианом архиепископа Афанасия — так, как он описан в греческой и бохайрской версии «Житий», что было бы неуместным для его тогдашнего положения, и предлагает отождествлять этот визит с рассказом о пребывании Афанасия в Антиное из Fest. Ind. 35., Hist. Aseph. 4.3. и Ep. Am. § 34. Притом что предположение о желании автора жития таким образом подчеркнуть лояльность пахомиан к официальной Церкви заслуживает внимания; нет, кажется, ничего противоречивого и в том, чтобы гонимого за веру встречали с особым воодушевлением.

Еще раз заметим, что эти незначительные замечания, конечно, никак не могут повлиять на общее впечатление от колоссального объема и профессионализма проделанной работы, которая заслуживает самого серьезного внимания. Очевидно, что далеко не вся эта работа уместилась на страницах рецензируемой монографии, и нам остается надеяться, что кое-что из недосказанного уважаемым автором еще будет отражено в новых изданиях.

А.С. Ковалец