РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Том 15, № 1
весна
2018

Журнал основан в 2004 году
Выходит 4 раза в год
Выпуск 32

К 200-летию
Азиатского Музея —
Института восточных
рукописей РАН

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 Хунъинь** (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)

Наука —
Восточная литература
2018

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

Васубандху. «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»), фрагмент раздела «Джняна-нирдеша» («Учение о знании»). Предисловие, перевод с санскрита и примечания ***Е.П. Островской*** **5**

ИССЛЕДОВАНИЯ

А.Л. Хосроев. О слове ϫωκⲛ̄ (λουτρόν? βάπτισμα?) в *2СлСиф* 58.15–16 (*NHC* VII.2) и о раннехристианском «крещении» вообще. Часть 1 **17**

Ю.А. Иоаннесян. Учение Баба о грядущем вслед за ним великом пророке (о «Том, кого явит Бог») **53**

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

С.М. Якерсон. Еврейская первопечатная книга в контексте рукописной традиции **63**

И.В. Зайцев. Персидские литографии и рукописи сочинений по медицине в собрании библиотеки Института экспериментальной медицины **75**

К.М. Богданов. Тангутская книжная иллюстрация как исторический источник (на примере описания гравюры из Тангутского фонда ИВР РАН) **83**

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

Отчет о научной командировке в Казань М.Н. Соколова. Предисловие, публикация, примечания ***Д.А. Носова*** **96**

П.Б. Лурье. В.А. Лившиц и его метод. Вместо некролога **106**

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

А.В. Зорин. Шестые петербургские тибетологические чтения (Санкт-Петербург, 19 сентября 2017 г.) **122**

Д.А. Носов. Научная конференция «Санкт-Петербургские монголоведные чтения» (Санкт-Петербург, 27 сентября 2017 г.) **127**

А.В. Туранская. X юбилейная международная научно-практическая конференция «Россия–Китай: история и культура» (Казань, 5–7 октября 2017 г.) **130**

Т.В. Ермакова. Одиннадцатые Всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга (Санкт-Петербург, 13–14 ноября 2017 г.) **133**

РЕЦЕНЗИИ

Indische Handschriften. Teil 19. Die Śāradā-Handschriften der Sammlung Janert der Staatsbibliothek — Preußischer Kulturbesitz. Beschrieben von Gerhard Ehlers. — Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2016. — 145 p. (***С.Х. Шомахмадов***) **139**

На четвертой стороне обложки:
Махзор к^{e}*минхаг Рома* (Праздничный молитвенник по обычаю Рима), 1486 г., из коллекции ИВР РАН

© Институт восточных рукописей РАН (Азиатский Музей), 2018

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 15, No. 1
spring
2018

Founded in 2004
Issued quarterly
Issue 32

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)
Aliy 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

Vasubandhu, the *Abhidharmakośa* ("Encyclopedia of Abhidharma"), a fragment from the section "Jñāna-nirdeśa" ("The Teaching on Knoweledge"). Preface, Translation from Sanskrit and Commentaries by ***Helena P. Ostrovskaia*** **5**

RESEARCH WORKS

Alexandr L. Khosroyev. A Commentary on the Word ϫωκϩ̄ (λουτρόν? βάπτισμα?) in the "Second Logos of the Great Seth" 58.15–16 (*NHC* VII.2) and Early Christian "Baptism" Generally. Part 1 **17**

Youli A. Ioannesyan. The Bab's Teaching about a Greater Prophet Coming after Him (the "One Whom God Will Make Manifest") **53**

HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

Shimon M. Iakerson. Hebrew Incunabula within the Context of the Manuscript Tradition **63**

Ilya V. Zaytsev. Persian Lithographed Books and Manuscripts at the Library of the Institute of Experimental Medicine, St. Petersburg **75**

Kirill M. Bogdanov. Tangut Book Illustration as Historical Evidence (Case Study of one Engraving from Tangut Fund, IOM RAS) **83**

COLLECTIONS AND ARCHIVES

Report on a Research Voyage to Kazan by Mikhail N. Sokolov. Foreword, Publication, Notes by ***Dmitry A. Nosov*** **96**

Pavel B. Lurje. Vladimir A. Livshits and His Method. In Place of an Obituary **106**

ACADEMIC LIFE

Alexander V. Zorin. The Sixth St. Petersburg Tibetological Seminar (St. Petersburg, September 19, 2017) **122**

Dmitry A. Nosov. Research Conference "St. Petersburg Seminar on Mongolian Studies" (St. Petersburg, September 27, 2017) **127**

Anna A. Turanskaia. The 10th Anniversary Scholarly and Practical Conference "Russia–China: History and Culture" (Kazan, October 5–7, 2017) **130**

Tatiana V. Ermakova. The 11th All-Russian Oriental Conference in Memory of O.O. Rozenberg (St. Petersburg, November 13–14, 2017) **133**

REVIEWS

Indische Handschriften. Teil 19. Die Śāradā-Handschriften der Sammlung Janert der Staatsbibliothek — Preußischer Kulturbesitz. Beschrieben von Gerhard Ehlers. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2016. 145 p. (***Safarali H. Shomakhmadov***) **139**

Письменные памятники Востока, 2018, том 15, № 1 (вып. 32), с. 5–16

Васубандху. «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»), фрагмент раздела «Джняна-нирдеша» («Учение о знании»)

Предисловие, перевод с санскрита и примечания
Е.П. Островской
Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806218010016

В буддийской экзегетической традиции, представленной в раннесредневековой Индии школами Абхидхармы («Высшего учения»), развитие эпистемологии обусловливалось сотериологической доктриной спасения от страдания путем истинного познания реальности. Системные связи сотериологии с теорией познания концептуально эксплицированы в компендиуме «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»), единственном санскритском экзегетическом произведении, в полном объеме сохранившемся не только в переводах на китайский и тибетский языки, но и в оригинале. Вниманию читателя предлагается перевод фрагмента седьмого раздела этого компендиума — «Джняна-нирдеши» («Учение о знании»). Перевод выполнен с санскритского оригинала памятника впервые.

Ключевые слова: Абхидхарма, «Абхидхармакоша», буддизм, Васубандху, Индия, санскрит.

Статья поступила в редакцию 04.12.2017.

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).

© Островская Е.П., 2018

В настоящей работе вниманию читателя предлагается перевод фрагмента «Джняна-нирдеши» («Учения о знании») — седьмого раздела экзегетического компендиума «Абхидхармакоша»[1] («Энциклопедия Абхидхармы»), приписываемого прославлен-

[1] Полное санскритское название компендиума — “Ahidharmakośabhāṣya” («Энциклопедия Абхидхармы и Комментарий»). В буддийской мыслительной традиции термин abhidharma наделялся тремя значениями: «высшая мудрость», направленная на познание Дхармы (Учения Будды); «Высшее учение», предназначенное для «обучающихся Дхарме», т.е. монахов, практикующих под руководством учителя религиозное подвижничество для достижения нирваны как сотериологической цели; «наука» (śāstra), изложенная в экзегетических трактатах, включенных в состав канонов ранних школ. «Абхидхармакоша» состоит из восьми разделов: «Дхату-нирдеша» («Учение о классах элементов»), «Индрия-нирдеша» («Учение о психических способностях»), «Лока-нирдеша» («Учение о мире»), «Карма-нирдеша» («Учение о деятельности»), «Анушая-нирдеша» («Учение об аффективных предрасположенностях»), «Арьяпудгаламарга-нирдеша» («Учение о пути благородной личности»), «Джняна-нирдеша» («Учение о знании»), «Самапатти-нирдеша» («Учение о созерцании»). В качестве девятого — дополнительного — раздела к компендиуму прилагается небольшой трактат без заглавия, посвященный опровержению мнимо реального существования эмпириче-

ному буддийскому просветителю раннесредневековой Индии Васубандху[2] (IV–V вв.). Этот раздел, не переводившийся прежде на европейские языки с санскритского оригинала памятника[3], вызывает значительный научный интерес, поскольку в нем раскрываются концепции, связывающие теорию познания с сотериологией в той ее версии, которая разрабатывалась кашмирскими вайбхашиками[4] — строгими последователями канона школы сарвастивада[5]. Следует отметить, что теория познания, развивавшаяся в буддийской мыслительной традиции, особенно в школах махаяны («большой колесницы»), довольно хорошо изучена в ее связи с наукой логики. Что касается сотериологического аспекта гносеологической проблематики, характерного для экзегетического философствования, то в отечественной научной литературе он все еще не получил аналитического освещения. В этом отношении «Абхидхармакоша» является ценнейшим историко-философским источником, так как содержит не только системное изложение воззрений кашмирских вайбхашиков[6], но и диалогическое обсуждение вопросов, вызывавших споры между буддийскими школами.

Публикуемый ниже перевод фрагмента «Джняна-нирдеши» выполнен по изданию П. Прадхана (Pradhan 1967: 362–366). В этом фрагменте идет речь о смысловом соот-

ской личности. Компендиум включает стихотворный текст, построенный по принципу предметно-тематического толкового словаря (kośa), и прозаический комментарий в жанре «бхашья» («собеседование»).

[2] Вопрос об авторстве «Абхидхармакоши» породил обширную научную дискуссию, длящуюся в течение многих десятилетий. О ключевых ее пунктах в настоящее время см. (Bayer 2010: 39–41).

[3] Санскритский оригинал памятника считался безвозвратно утраченным вплоть до 1935 г., и работа по изучению «Абхидхармакоши» велась по ее переводам на китайский и тибетский языки, появившимся в процессе исторического продвижения буддизма на Дальний Восток и в Центральную Азию. Единственный полный перевод памятника на европейский — французский — язык был выполнен по китайскому тексту классиком франко-бельгийской буддологической школы Л. де ла Валле Пуссеном (Vallée Poussin 1923–1931). В распоряжении современных ученых имеются наряду с санскритским оригиналом, китайским и тибетским текстами «Абхидхармакоши» рукописи, содержащие ее неполные переводы на уйгурский и монгольский языки. Они свидетельствуют о той важной роли, которую играло это фундаментальное произведение в становлении буддийской философии за пределами Индии.

[4] Кашмирские вайбхашики уже в ранний постканонический период претендовали на лидерство в вопросах философской экзегезы. Об этом свидетельствует созданный в I–II вв. представителями этой школы сводный трактат “Abhidharma-mahāvibhāṣā” («Большие дебаты об Абхидхарме»), сохранившийся только в переводе на китайский язык. Составленный в катехизической (вопросно-ответной) форме, он воспроизводит экзегетические позиции большинства ранних буддийских школ. О трактате “Abhidharma-mahāvibhāṣā” см. (Dhammajoti 2009: 103–108).

[5] Сарвастивада (sarvāstivāda) — учение о существовании всех дхарм (предельных конституент реальности) в трех модусах времени. Сарвастивадинами на основе канонизированных проповедей Будды была разработана детальная теория дхарм, посредством которой и эмпирическая личность и познаваемые ею объекты внешнего мира интерпретировались как «потоки» (santāna) моментальных причинно-обусловленных состояний, развертывающихся во времени. Тексты канона сарвастивадинов сохранились только в переводах на китайский и тибетский языки; имеются также их оригинальные фрагменты, содержащиеся в рукописях, обнаруженных в оазисах центральноазиатских пустынь, на территории Великого шелкового пути. В период раннего средневековья сарвастивадины, признававшие авторитетность трактата “Abhidharma-mahāvibhāṣā”, именовали себя вайбхашиками (vaibhāṣika). О канонической Абхидхарме сарвастивадинов см. (Dhammajoti 2009: 83–92).

[6] Изложение воззрений кашмирских вайбхашиков сопровождается в «Абхидхармакоше» критической контраргументацией, обозначенной как позиция саутрантиков («последователей сутр»), что дало исследователям основание считать Васубандху представителем этой школы. Многие ученые полагают, что саутрантика (sautrāntika) — второе название школы дарштантика (dārṣṭāntika), дислоцировавшейся в Гандхаре — области, где и была создана, согласно преданию, «Абхидхармакоша». Однако К. Кокс выявила различия, позволяющие утверждать о нетождественности этих школ (Cox 1995: 37–41). Гипотеза о принадлежности Васубандху к саутрантике подробно проанализирована Р. Критцером (Kritzer 2005: XXVI–XXX).

ношении терминов, используемых для теоретического описания интуитивного постижения (abhisamaya) религиозной аксиоматики, сформулированной в четырех Благородных Истинах[7] — duḥkha-satya (Истина о страдании), samuday-satya (Истина о возникновении [страдания]), nirodha-satya (Истина о прекращении [страдания]), mārga-satya (Истина о Пути[8], [прекращающем страдание]). Религиозная аксиоматика, концептуализирующая сотериологическую перспективу, выступала в функции «непревратного» (aviparyasa) гносеологического описания реальности, согласно которому главными причинами страдания являются аффективные предрасположенности (anuṣaya)[9], привязывающие эмпирическую «личность»[10] к сансаре («круговороту рождений») и искажающие познавательные процессы. Практика интуитивного постижения Истин имела целью реализацию эпистемы yathābhūtam — критерия познания дхарм таковыми, «каковы они есть». И именно в аспекте соответствия этому критерию истинного знания выстраивалась в экзегетических источниках эпистемологическая концепция, восходящая от рассмотрения чувственного и рационального гнозиса к анализу интуитивного постижения реальности — познания истинности Благородных Истин.

Чтобы воссоздать смысловой контекст публикуемого фрагмента, необходимо вкратце охарактеризовать практику постижения Истин, изложенную Васубандху в шестом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» (Островская, Рудой 2006: 369–373). Согласно сотериологической концепции, вступление в нирвану, избавлявшее от круговорота рождений, не могло осуществиться помимо практикования «прекращения [страдания] посредством знания» (pratisamkhya-nirodha). Каждую Истину следовало познать применительно к каждой дхарме[11], конституирующей эмпирическую личность «обычного человека» (pṛthagjana), благодаря чему достигалось разъединение с дхармами, загрязненными притоком аффектов (sāsrava). «Прекращение» (nirodha) и являлось по своей сущностной природе дхармой «разъединение» (visamyoga)[12].

---

[7] Четыре Благородные Истины (catvāri āryasatyanī) в эпистемологическом и источниковедческом аспектах подробно освещены в статье В.Г. Лысенко (Лысенко 2011: 780–783).

[8] Понятие «путь» (mārga) использовалось в экзегетических источниках в двух взаимосвязанных смыслах: как обозначение практических методов и как обозначение сотериологического комплекса, называемого āryа-aṣṭāṅga-mārga (Благородный восьмеричный путь). В состав последнего входят правильное воззрение (samyag-dṛṣṭi), правильное намерение (samyag-kalpa), правильная речь (samyag-vāk), правильная деятельность (samyag-karmanta), правильный образ жизни (samyag-ājiva), правильное усилие (samyag-vyāyāma), правильное памятование о должном (samyag-smṛti), правильное созерцание (samyag-samādhi).

[9] Аффективные предрасположенности определяются Васубандху как латентные аффекты (kleṣa), актуализирующиеся в подходящих условиях (Островская, Рудой: 2006: 51–53). Мотивированные аффективными предрасположенностями поступки образуют «неблагой путь деятельности» (akuśala-karma-patha), приводящий в качестве своего трансцендентного следствия к возникновению неблагоприятного нового рождения.

[10] «Личность» (pudgala), согласно буддийским воззрениям, — это метафорическое обозначение того, что в реальности представлено пятью группами дхарм: «материей» (rūpa), «чувствительностью» (vedanā), «понятиями» (samjñā), «формирующими [поток] факторами» (saṃskāra), «сознанием» (citta). Загрязненные притоком аффектов (sāsrava), они образуют «пять групп привязанности» (pañca upādānaskandha) — причину страдания в этой жизни и в будущем рождении (Островская, Рудой 1998: 198–199).

[11] Номенклатура дхарм количественно разнилась в списках ранних школ. Список сарвастивадинов включал 75 дхарм.

[12] В первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы», где излагаются канонические классификации дхарм, обсуждается вопрос о количестве «разъединений» и объясняется, что их должно быть столь же много, сколь много соединений с аффективными предрасположенностями (Островская, Рудой 1998: 195–196).

В абхидхармической классификации «прекращение» относилось к разряду необусловленных (asaṃskrta) — абсолютных — дхарм, отсутствующих в дхармическом составе эмпирической личности.

Инструментом интуитивного постижения Истин служит мудрость (prajñā), определяемая как различение дхарм (dharma-pravicaya)[13] — ви́дение (darśana) их партикулярных признаков (savlakṣaṇa) и общих характеристик (sāmānya-lakṣaṇa). Поэтому данная практика называется также и «путь ви́дения» (darśana-mārga). Различение дхарм — это внезапное прозрение, моментальный интуитивный инсайт, не опосредованный предшествующим опытом.

Постижение развертывается стремительно, занимая по времени 15 моментов (kṣaṇa)[14]. В первый момент возникает готовность к прозрению истинности первой Истины в чувственном мире (kāma-loka)[15]. Терминологически это ментальное явление обозначалось как duḥkhe dharma-jñāna-kṣānti[16] — «приятие дхармического знания о страдании». Во второй момент актуализируется собственно дхармическое знание о страдании (duḥkhe dharma-jñāna). В третий появляется «приятие последующего знания о страдании» (duḥkhe anvaya-jñāna-kṣānti) — готовность к прозрению знания о страдании в более высоких сферах существования, т.е. в мире форм (rūpa-loka)[17] и в мире не-форм (arūpya-loka)[18]. В четвертый момент наступает соответствующий интуитивный инсайт — «последующее знание о страдании» (duḥkhe anvaya-jñāna).

В течение пятого–восьмого моментов реализуется цепочка аналогичных ментальных явлений, связанных с постижением второй Истины: приятие дхармического знания о возникновении, дхармическое знание о возникновении, приятие последующего знания о возникновении, последующее знание о возникновении. С девятого по 12-й мо-

[13] Различение дхарм становится возможным благодаря наличию психической способности понимания различий (prajñā-indriya), включенной в 22-членный перечень способностей. О мудрости как способности различения дхарм Васубандху говорит в шестом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» (Островская, Рудой 1998: 360–361).

[14] «Момент» (kṣaṇa) является наименьшей единицей размерности времени и определяется следующим образом: когда физически крепкий мужчина издает тремя пальцами щелчок, проходят 65 моментов. Согласно вайбхашикам, дхарма актуализируется в течение одного момента, по истечении которого становится прошлой реалией. По мнению многих исследователей, «момент» соответствует 15 миллисекундам.

[15] Чувственный мир (kāma-loka — букв. «мир желаний») — низшая космическая ступень существования, место обитания людей, горних небожителей, животных, а также несчастных хтонических существ — кромешников, пребывающих в адских узилищах, и голодных духов.

[16] Термин kṣānti никогда не использовался в экзегетических источниках в своем буквальном значении — «терпение». В академических переводах абхидхармических трактатов он передается вариативно: «готовность к принятию», «интеллектуальная восприимчивость», «приятие».

[17] Мир форм (rūpa-loka) — сфера существования, располагающаяся, согласно буддийским космологическим представлениям, над чувственным миром. В ней обретают новое рождение аскеты, отрешившиеся от влечения к пище — к ее вкусу и запаху. Мир форм подразделяется на четыре ступени, соответствующие уровням созерцания — *дхьянам* (dhyana). В процессе познания Истин буддийские подвижники (йогины) практикуют созерцательное восхождение по этим ступеням.

[18] Мир не-форм (arūpya-loka) определяется в буддийской космологии как «не имеющий местопребываний» и характеризуется четырьмя уровнями созерцания: «беспредельное пространство», «беспредельное сознание», «ничто», «невосприятие и не-невосприятие». Обретение рождения на беспредметных «ступенях» этого мира объясняется как существование сознания, опирающегося на индивидуальную жизнеспособность. Йогины в своей созерцательной практике моделировали измененные состояния сознания, соответствующие уровням мира не-форм, — arūpya samāpatti.

мент таким же образом познается четвертая Истина — прекращение страдания в чувственном мире, мире форм и мире не-форм.

Четвертая Истина предстает в интуитивном постижении как «путь [обретения] противоядия[19] от страдания» (duḥkha-pratipakṣa-mārga): в 13-й момент возникает «приятие дхармического знания о пути [обретения] противоядия от страдания» (duḥkha-pratipakṣa-mārga dharma-jñāna-kṣānti), в 14-й момент актуализируется дхармическое знание об этом пути, а в 15-й — приятие последующего знания. Однако знание о пути обретения противоядия от страдания в мире форм и в мире не-форм достигается не благодаря интуитивному прозрению, а в результате перехода йогина в 16-й момент к практике пути сосредоточения (bhāvanā-mārga) на «увиденном». Важно отметить, что этот метод является средством «прекращения [страдания] не посредством знания» (apratisamkhya-nirodha), поскольку остаточные аффективные предрасположенности[20] могут быть уничтожены лишь на ступенях созерцания — при отсутствии условий аффектации сознания.

Отметим, что в каждый из моментов «принятия» знания йогин становится способным к познавательному инсайту — предрасположенным реализовать Истину — «увидеть» ее как реальный факт. Однако в такие моменты у него еще остается некоторое умозрительное сомнение.

Готовность прозревать Истины культивируется в предварительных практиках, непосредственно предшествующих интуитивному постижению. На первом этапе «принятие» проявляется в виде восхождения внутреннего тепла (ūṣamagata), охватывающего тело йогина по мере увеличения энергии сосредоточения. Затем — при углублении сосредоточенности — йогин обретает состояние, обозначаемое термином mūrdhan — «вершина», после чего и начинается собственно путь ви́дения. Восхождение тепла является слабой степенью готовности принять дхармическое знание, а «вершина» — средней. Только в первый момент пути ви́дения приятие (kṣānti) достигает сильной степени интенсивности, обеспечивающей вхождение в инсайт.

Предварительные практики вкупе с путем ви́дения направлены на поэтапное взращивание «блага проницательности» (nirvedha-bhāgīya) — четырех «корней» (mūla) подвижнического искуса: ūṣmagata, mūrdhan, kṣānti, laukikāgra-dharma («высшая мирская дхарма»). Последняя возникала вследствие обретения дхармического знания о страдании в чувственном мире, и ее появление освобождало йогина от неблагих форм новых рождений. Он лишался прежнего свойства быть обычным человеком (pṛthagjanatva) и становился благородным (ārya) обладателем правильного воззрения (samyag-dṛṣṭi).

В публикуемом переводе фрагмента «Учения о знании» курсивом выделены строфы стихотворного трактата. Они пронумерованы арабскими цифрами в соответствии с индийской нумерацией в санскритском тексте. Фрагмент охватывает восемь начальных строф данного раздела и прозаический автокомментарий к ним.

[19] «Противоядие» (pratipakṣa) — средство противодействия аффективным предрасположенностям.

[20] Остаточные аффективные предрасположенности, слабые по своей интенсивности, уподоблялись в буддийском дискурсе едва заметным, но прочно въевшимся в ткань пятнам, для устранения которых требуется приложить наибольшие усилия. Поэтому путь видения считался легким, а путь созерцания — трудным.

Перевод

Поклонение Будде!

[В предыдущем разделе] говорилось о приятиях[21] [дхармических знаний] и об [этих] знаниях, о правильном воззрении[22] и [правильном] знании. Однако [необходимо обсудить], не являются ли приятия [дхармического знания] знанием, а правильное знание — воззрением.

1. Не загрязненные [аффектами] приятия
[дхармических знаний] не есть знание.

[Приятия не таковы] вследствие неустраненности [в них] скрытой предрасположенности к сомнению[23], которая должна быть устранена посредством того [знания]. Они по причине [своей] умозрительности есть воззрения.

Как [говорится], что приятия [дхармических знаний], будучи воззрением, не есть знание, так [говорится и о знаниях]:

Знания уничтожения и невозникновения [аффектов]
не есть воззрение.

Знание уничтожения [аффектов] и знание невозникновения [их впредь] не есть воззрения из-за отсутствия [в обоих] умозрительности как предрасположенности [к сомнению].

Отличная от них благородная мудрость[24]
есть и то и другое.

Не загрязненная [аффектами] мудрость, отличная и от приятия [дхармического знания] и от знания уничтожения и невозникновения [аффектов], есть и воззрение и знание.

Иная [мудрость] есть знание.

[Под словом «иная» имеются в виду] пять [ложных] воззрений[25] и мирское правильное воззрение. Эта шестивидовая мирская мудрость есть воззрение, а прочая [житейская мудрость] воззрением не является. Но и то и другое есть знание.

[21] «О приятиях» (kṣānti) говорится в шестом разделе (Островская, Рудой 2006: 362–363). В момент приятия дхармического знания устраняется препятствие для освобождения от аффективной предрасположенности, а в момент обретения знания это освобождение совершается.

[22] *Правильное воззрение* (samyag-dṛṣṭi) — аспект Восьмеричного благородного пути, соответствующий практической реализации эпистемы yathābhūtam.

[23] О предрасположенности к сомнению как о еще не вполне искусной мудрости см. (Dhammajoti 2009: 246).

[24] *Благородная мудрость* (ārya prajñā) — мудрость, не подверженная притоку аффектов, т.е. «абхидхарма» в абсолютном значении этого термина (Островская, Рудой 1998: 193–194).

[25] *Пять [ложных] воззрений* (dṛṣṭi) — это пять аффективных опор ошибочного умозрения: вера в мнимую реальность личности (satkaya-dṛṣṭi), приверженность крайностям (antagraha-dṛṣṭi), склонность к скепсису (mithyā-dṛṣṭi), убежденность в исключительной истинности собственной точки зрения (dṛṣṭi-parāmarśa), иррациональное стремление следовать каким-либо обетам и ритуалам (śīla-vrata-parāmarśa).

— Сколь велика совокупность всех знаний?
— [Она объемлет] десять знаний, однако [говорится] кратко:

2. [Совокупность всех знаний — это] знание с притоком [аффектов] и знание без притока [аффектов].

Далее [об одном] из этих двух [сказано]:

Первое есть обозначение условного знания[26].

То, которое «с притоком [аффектов]», — условное знание, ибо оно преимущественно познает то, что существует в относительном смысле, [например], «горшок», «одежда», «женщина», «мужчина» и так далее. [Оно — «условное»], потому что маскирует собой незнание.

[Знание] без притока [аффектов] — двух видов: дхармическое знание и последующее [знание].

Знание без притока [аффектов] подразделяется на два вида: дхармическое знание и последующее знание.

Таким образом, те два знания — [с притоком и без притока аффектов] — предстают в трех [разновидностях]: условное, дхармическое, последующее знание. Из них [об объекте условного знания говорится]:

3. Условное [знание] имеет объектом все [дхармы].

Все дхармы — причинно-обусловленные и абсолютные — являются объектом условного знания.

[Знание], называемое «дхармическим», имеет объектом [дхармы] чувственного мира — страдание и прочие.

Объект дхармического знания — страдание, относящееся к чувственному миру, его возникновение, прекращение и средство преодоления, [то есть Путь].

А последующее знание имеет своим объектом страдание и прочее более высоких [миров].

Объект последующего знания — страдание, относящееся к миру форм и миру неформ, его возникновение, прекращение и средства преодоления.

[26] *Условное знание* (saṃvṛti-jñāna), согласно буддийской концепции двух истин — истины в высшем смысле и истины относительной — это знание объектов, обозначаемых терминами общеупотребительного языка, конвенциального по своей природе (Островская, Рудой 2006: 351–352). Условное знание, ограниченное этим поверхностным пониманием реальности, не способно проникнуть в сущностную природу бытия. Однако условное знание может быть проявлением еще не свободной от аффективных загрязнений мудрости, направленной на развитие способности различать дхармы. Это — условное знание, обретаемое благодаря врожденной мудрости (upapatti-pratilambhika), условное знание, обретаемое посредством мудрости, порожденной слушанием Учения (śruta-maya), условное знание, обретаемое посредством мудрости, порожденной рациональным размышлением (cinta-maya), условное знание, обретаемое посредством мудрости, порожденной практикованием сосредоточения (bhāvanā-maya).

4. Они же при различении [Благородных] Истин [образуют] четыре.

Те же самые знания — дхармическое и последующее — становятся в ситуации различения Истин четырьмя знаниями — [знаниями] страдания, возникновения, прекращения и Пути, поскольку имеют их [своим] объектом.

Эти четырехвидовые [знания]
есть знания невозникновения и уничтожения.

Именно они, дхармическое знание и последующее знание, имеющие четыре вида и не являющиеся по сущностной природе воззрением, называются «знанием уничтожения» и «знанием невозникновения».

5. И именно они, возникшие впервые,
есть последующие знания страдания и [его] причины.

Возникшие впервые знание уничтожения и знание невозникновения есть два последующих знания страдания и возникновения, поскольку имеют своим объектом группы элементов «вершины существования»[27] в аспектах страдания и возникновения.

— Имеет ли один с ними объект также и алмазоподобное [созерцание][28]?

— Да, если аспектами являются страдание и возникновение. Но если аспектами выступают прекращение и Путь, то он не один и тот же [у алмазоподобного созерцания и у этих знаний].

Знание чужого сознания[29] *— из четырех.*

Знание познает и поэтому [называется] «знанием». Знание чужого сознания следует трактовать [как возникающее] из четырех знаний: из дхармического и последующего и из знания Пути и условного знания.

Для него существует такое правило:

Оно не познает более высокие ступени существования,
психические способности, типы личности, [а также]
прошлое и будущее.

Оно не познает более высокую ступень существования, ибо посредством низлежащий ступени [йогического] сосредоточения не познается ступень более высокого [йогического] сосредоточения.

[Оно не познает] более развитые психические способности. [Например], посредством пути ревностного в вере и [пути] неокончательно освобожденного не познается путь обретшего истинное видение и [путь] окончательно освобожденного.

[27] *«Вершина существования»* (bhavāgra) — состояние сознания йогина, созерцающего верхний предел существования в мире не-форм. Аффективные предрасположенности, характерные для вершины существования, устраняются только в практике пути видения Истин.

[28] *«Алмазоподобное [созерцание]»* (vajropana-samādhi) — последняя стадия противодействия остаточным аффективным предрасположенностям.

[29] *Знание чужого сознания* (paracitta-jñāna) — обретаемое в состоянии сосредоточения знание состояний психики другого индивида. Подробнее см. (Dhammajoti 2009: 248–249).

[Оно не познает] более высокий тип личности: посредством низшего [не может быть познано] высшее. [Так,] посредством пути «невозвращения»[30] [не познается путь] архата[31], а посредством пути шраваки[32] — путь пратьекабудды[33] и [путь] Будды.

[Знание чужого сознания] не познает прошлое и будущее, ибо имеет своим объектом сознание и ментальные явления другого [потока дхарм], существующие в настоящий момент, [но не] прошедшие или еще не возникшие.

И так же [говорится]:

6. Дхармическое и последующее знание не сопричастны друг другу.

Знанием чужого сознания, причастным дхармическому знанию, не познается сознание, причастное к последующему знанию, а [знанием чужого сознания,] причастным к последующему знанию, не познается [сознание,] причастное к дхармическому знанию, поскольку оба они имеют своим объектом то, что является противоположностью чувственному миру и более высокой сфере существования.

На пути видения [Благородных Истин] не существует знания чужого сознания, но существует его объект. В этом случае желающий познать путь видения с помощью знания чужого сознания [приступает к тому], завершив подготовительную практику[34].

Шравака познает два первых момента [пути] видения,
«носорог»[35] — три, [но] Будда [познает] все [моменты]
без подготовительной практики.

Посредством знания чужого сознания шравака познает два момента пути видения — готовность к принятию дхармического знания [Истины] страдания и [ее] дхармическое знание, так как [познание] объекта, относящегося к последующему знанию, надлежит осуществлять с помощью иной практики. А когда он приступает к такой практике, чужой поток дхарм уже становится обретшим шестнадцатое состояние сознания. Таким образом, [шравака] не познает промежуточные [моменты чужого сознания].

Пратьекабудда [познает] три момента: два начальных и восьмой, [то есть] последующее знание возникновения [страдания], по причине слабости подготовительной практики. Другие [учители] считают, что [«носорог» познает] два начальных и пятнадцатый.

Но Будда [посредством знания чужого сознания] познает все моменты пути видения без подготовительной практики.

— А каково различие знания уничтожения [аффектов] и знания невозникновения [их впредь]?

---

[30] *Путь «невозвращения»* — практика, исключающая возможность повторного рождения в чувственном мире.

[31] *Архат* (arhat) — подвижник, которому уже нечему более обучаться, обладатель совершенного знания, пребывающий в прижизненной нирване.

[32] *Шравака* (śrāvaka) — «слушающий Учение»; монах, обучающийся Дхарме.

[33] *Пратьекабудда* (pratyeka-buddha) — отшельник, достигший Просветления (boddhi) без помощи учителя, помимо слушания Учения.

[34] *Подготовительная практика* (prayoga) — этапы подготовки непосредственно предшествующие пути видения и имеющие целью развитие готовности принять дхармическое знание.

[35] *«Носорог»* — метафорическое обозначение пратьекабудды.

7. Знание уничтожения есть уверенность в [постижении] Истин — [в том, что] они полностью познаны и так далее; знание невозникновения — [в том, что] они более не нуждаются в познавании.

Как об этом подробно сказано в Шастре[36]:

«— Что такое знание уничтожения? — Он знает: „Мною страдание полностью познано, возникновение пресечено, прекращение осуществлено, путь реализован“. Возникшие на такой основе знание, видение, понимание, разумение, Просветление, мудрость, ясность, интуитивное постижение — [все] это и называется „знанием уничтожения“. — Что такое знание невозникновения? — Он знает: „Мною страдание полностью познано, оно не должно познаваться заново“, — и так далее, включая когницию „Путь реализован и не должен практиковаться вновь“. Возникшее на такой основе…» — и далее, по тексту.

— А что, он так именно и познает посредством не загрязненного [аффектами] знания?

— Так он познает [мирское, условное знание], возникшее вслед за обретением того [не загрязненного аффектами знания]. Поэтому в Шастре на основе их различия и было заявлено о различении обоих [знаний] — так считают кашмирские [вайбхашики].

Согласно другим [учителям, йогин] так именно и познает посредством не загрязненного [знания].

Что касается слова «воззрение», [то оно употребляется] либо из стилистических соображений либо вследствие очевидного функционирования [обоих знаний]. Именно поэтому [в Шастре] и было сказано: «В какой мере это — знание, в той же [мере] оно — воззрение».

Таким образом, существуют эти десять знаний, а именно: дхармическое знание, последующее знание, условное знание, знание страдания, знание возникновения, знание прекращения, знание Пути, знание чужого сознания, знание уничтожения и знание невозникновения.

Из них условное знание представляет одно [отдельное] знание и часть [другого] отдельного знания.

Дхармическое знание есть одно [отдельное] знание, а также часть семи знаний [относительно чувственного мира] — [знаний] страдания, возникновения, прекращения, Пути, уничтожения, невозникновения и чужого сознания.

Так же и последующее знание.

Знание страдания есть одно [отдельное] знание, а также часть четырех знаний — дхармического, последующего, уничтожения и невозникновения.

Так же и два знания — возникновения и прекращения — есть часть четырех.

Знание Пути есть одно [отдельное] знание и часть пяти — четыре перечисленных выше и [знание] чужого сознания.

Знание чужого сознания есть одно [отдельное] знание и часть четырех — дхармического, последующего, Пути и условного.

Знание уничтожения есть одно [отдельное] знание и часть шести — дхармического, последующего, страдания, возникновения, прекращения и Пути.

[36] *Шастра* — другое название Абхидхармы сарвастивадинов.

Точно так же и знание невозникновения.

— А почему эти [знания], будучи тремя, различаются как десять?

8. Десять — на основании сущностной природы и противодействия, аспекта, аспекта и сферы деятельности, применения, осуществления должного, аккумуляции причин.

Действительно, десять знаний определяются по семи основаниям. На основании сущностной природы: условное знание — из-за отсутствия абсолютного познавания.

На основании противоположности: дхармическое и последующее знания из-за их противоположности чувственному миру и более высоким мирам.

На основании аспекта: знания страдания и возникновения — потому что их объект не дифференцирован.

На основании аспекта и сферы деятельности: знания прекращения и Пути, поскольку их аспекты и сферы различны.

На основании [исходного] применения: знание чужого сознания. Нельзя [сказать, что] посредством него не познаются ментальные явления[37], [принадлежащие другому потоку дхарм], но оно называется «знание чужого сознания», потому что его основная функция связана с познаванием сознания.

На основании осуществления должного: сначала знание уничтожения возникает в [потоке дхарм], осуществившем то, что должно быть осуществлено.

На основании аккумуляции причин: знание невозникновения имеет своей причиной все незагрязненные [знания, включая знание уничтожения].

Сокращения

SPhB MS — Studia Philologica Buddhica: Monograph Series

Литература

Лысенко 2011 — *Лысенко В.Г.* Четыре Благородные Истины // Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011. С. 780–783.

Островская, Рудой 1998 — *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы I и II / Изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.

Островская, Рудой 2006 — *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы V и VI / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006.

Bayer 2010 — *Bayer A.* The Theory of *Karman* in the *Abhidharmasamuccaya*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2010 (SPhB: MS XXVI).

Cox 1995 — *Cox C.* Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories of Existence. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1995 (SPhB: MS II).

Dhammajoti 2009 — *Dhammajoti Bhikkhu K.L.* Sarvāstivada Abhidharma. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.

Kritzer 2005 — *Kritzer R.* Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2005 (SPhB: MS XVIII).

Pradhan 1967 — Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII).

[37] *Ментальные явления* (caitasika) — дхармы, связанные с сознанием, но принадлежащие к группам чувствительности, понятий, формирующих факторов.

Vallée Poussin 1923–1931 — L'Abhidharmakośa de Vasubandhu / Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin. 6 vols. Paris: Paul Geuthner, 1923–1931.

References

Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Ed. by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute; Gen. ed.: Anantal Thakur, 1967 (in Sanskrit).

L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin. 6 vols. Paris: Paul Geutner, 1923–1931 (in French).

Bayer, Achim. *The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya*. SPhB: MS XXVI. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2010 (in English).

Cox, Collett. *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories of Existence*. SPhB: MS II. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1995 (in English).

Dhammajoti Bhikkhu K.L. *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009 (in English).

Kritzer, Robert. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya.* SPhB: MS XVIII. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2005 (in English).

Lysenko V.G. "Chetyre blagorodnye istiny [The Four Noble Truths]". In: *Filosofiia buddhizma: Entsiklopediia* [Buddhist Philosophy: Encyclopedia]. Gen. ed. T.M. Stepaniants. Moscow: Vostochnaia literatura, 2011, pp. 780–783 (in Russian).

Vasubandhu. *Entsiklopediia Abhidharmy* [Abhidharmakosha]. *Razdely I i II* [Sections I and II]. Edition prepared by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoi. Moscow: Ladomir, 1998 (in Russian).

Vasubandhu. *Entsiklopediia Abhidharmy* [Abhidharmakosha]. *Razdely V i VI* [Sections V and VI]. Edition prepared by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoi. St. Petersburg: St. Petersburg State University publ., 2006 (in Russian).

Vasubandhu, the *Abhidharmakośa* ("Encyclopedia of Abhidharma"), a fragment from the section "Jñāna-nirdeśa" ("The Teaching on Knoweledge")

Preface, Translation from Sanskrit and Commentaries by Helena P. Ostrovskaia

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2018, volume 15, no. 1 (issue 32), pp. 5–16)
Received 04.12.2017.

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

The work offered to your attention contains a Russian translation of the fragment from the 7th section of the famous Buddhist encyclopedia *Ahidharmakośabhāṣya* ascribed to Vasubandhu (4th–5th centuries). This fragment focuses on the problem of correlation between knowledge (*jñāna*), vision (*dṛṣṭi*), intellectual receptivity (*kṣānti*) and wisdom (*prajñā*) as their intrinsic nature. The translation is based on the Sanskrit text of the *Anhidharmakośabhāṣya* edited by P. Pradhan (1967).

Key words: Abhidharma, the *Abhidharmakosha*, Buddhism, India, Sanskrit, Vasubandhu.

About the author:
Helena P. Ostrovskaia, Dr. Sci. (Philosophy), Chief Researcher, Head of the South Asian Section of the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (ost-alex@yandex.ru).

Письменные памятники Востока, 2018, том 15, № 1 (вып. 32), с. 17–52

О слове ⲭⲱⲕⲙ̄ (λουτρόν? βάπτισμα?) в *2СлСиф* 58.15–16 (*NHC* VII.2) и о раннехристианском «крещении» вообще. Часть 1

А.Л. Хосроев
Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806218010028

Чтобы объяснить одно малопонятное место в гностическом трактате «Второе слово великого Сифа», в котором речь идет о «третьем омовении» (или: «крещении»), автор прослеживает историю бытования этого понятия в новозаветных сочинениях, у христианских авторов первой половины II в. и в гностических текстах. После всестороннего исследования источников на вопрос о том, существовал ли у первых христиан обряд «крещения водой», дается отрицательный ответ. Продолжение статьи — в следующих номерах журнала.

Ключевые слова: раннее христианство, обряд «крещения», Новый Завет, христианские авторы, гностицизм.

Статья поступила в редакцию 02.11.2017.

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., 2018

I. Предварительные замечания

Дошедшее в коптском переводе гностическое сочинение «Второе слово великого Сифа» (*NHC* VII.2)[1], с точки зрения формы представляющее собой *монолого-откровение* небесного Христа, в котором он рассказывает о своем схождении в этот мир (в тело Иисуса), о своей мнимой крестной смерти и возвращении в Плерому, давая этой истории толкование, скрытое от непосвященных и изобилующее темными местами, — среди прочего и потому, что автор, видимо, не считал нужным объяснять своим читателям ту или иную мифологическую реалию, поскольку она (по крайней мере, он так думал) им была уже знакома. Из множества непонятных пассажей остановлюсь на одном, в котором Христос говорит:

[1] Комментированный перевод *2СлСиф* см. (Хосроев 2017). Утерянный оригинал перевода был написан по-гречески, видимо, не позднее середины III в.; см. (ibid. 9 и примеч. 17, 18). О гностицизме и проблемах, связанных с пониманием этого религиозного явления см. (Хосроев 2016).

«Что до меня, то мир (κόσμος) не принял моего прохода в явленную высоту (scil. в Плерому), ⲡⲁⲛⲉϩⲱⲟⲛⲧ ⲛ̅ϫⲱⲕⲙ̅ в явленном образе (εἰκών)…»[2].

Существительное ϫⲱⲕⲙ̅[3], встречающееся только здесь в нашем сочинении, переведенное большинством комментаторов как «крещение»[4], другими как «омовение» или «погружение»[5], требует объяснения, и, чтобы обосновать выбор значения для моего перевода, сочетание ⲡⲁⲛⲉϩⲱⲟⲛⲧ ⲛ̅ϫⲱⲕⲙ̅, букв. «мое третье омовение»[6], нуждается в комментарии. Принимая во внимание разные толкования слова ϫⲱⲕⲙ̅ в этом пассаже, начну с замечаний общего характера, относящихся к понятию «крещение/омовение» в Новом Завете[7], поскольку именно это собрание текстов, ко II в. только начинавшее приобретать окончательную форму, послужило отправной точкой в построениях не только церковных христиан, но и гностиков.

II. Новый Завет

В саид. переводе *НЗ* слова βαπτίζω и βάπτισμα («крестить» и «крещение»)[8] *всегда* оставлены без перевода (ⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ, ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ)[9], в переводе же на бох. диалект, мно-

[2] Фраза (ⲁⲛⲟⲕ ⲉⲧⲉ ⲛ̅ⲡⲉⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲱⲱⲡ ⲉⲣⲟⲩ ⲛ̅ⲡⲁⲱⲉ ⲉⲡϫⲓⲥⲉ ⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ̅ ⲡⲁⲛⲉϩⲱⲟⲛⲧ ⲛ̅ϫⲱⲕⲙ̅ ϩ̅ⲛ ⲟⲩϩⲓⲕⲱ̅ ⲉⲥⲟⲩⲟⲛϩ̅: 58.13–17) построена синтаксически так же, как и две предыдущие (58.9–13), с эмфатическим вынесением вперед местоимения ⲁⲛⲟⲕ, «я».

[3] Crum 1939: 763a–b: “washing, cleansing”; Westendorf 1977: 417: “(sich) waschen, baden”.

[4] “Baptism” (Gibbons 1972: 115; Meyer 2003: 471); “baptême” (Painchaud 1982: 45); “Taufe” (Bethge 1975: 103; Lüdemann 1997: 228; слово восходит к понятию “tief”); Славянское «крестить(ся)»/«крещение», не имея никакого смыслового отношения к βαπτίζω, «погружаю (в воду)», стоит в этом ряду особняком и связано, очевидно, или с понятием «крест», т.е. «давать/принимать печать креста» (ср., например, σφραγὶς σταυροῦ: Epiph., *Pan*. 30.8.10), или со словом «Христос» (ср. σφραγὶς τοῦ Χριστοῦ: ibid. 30.8.9); о «крещении» как о получении печати см. (Lampe 1951).

[5] “Waschung” (Krause 1973: 125); “immersion” (Meyer 2007: 481), следуя, очевидно, за переводом Holy Name Bible, где baptize передается как immerse, а John the Baptist как John the Immerser. О трудностях адекватной передачи βαπτίζω на новые языки, в которых это слово часто просто транслитерируется (“baptism”, “baptême” и т.п.), и о трудностях понимания этого заимствования для современного читателя см. (Marshall 2002).

[6] О том, что были два первых «омовения», автор даже не упоминает; чуть выше он говорит о душах гностиков, которые при конечном восхождении на небесную родину «завершат в третьей славе» (ⲉⲩⲛⲁϫⲱⲕ ϩ̅ⲛ ⲡⲙⲉϩⲱⲟⲛⲧ ⲛ̅ⲉⲟⲟⲩ: 58.11–13), но также нигде не объясняет, какая именно мифологическая реалия стоит за этим понятием.

[7] Литература, посвященная этому вопросу, необозрима; отмечу только наиболее, на мой взгляд, репрезентативные исследования; в них читатель найдет дальнейшую литературу и сможет глубже вникнуть в суть дела (Flemington 1948; Cullmann 1948; Lampe 1951; Beasley-Murray 1972; Ysebaert 1962; Delling 1963; Dunn 1970; Hartmann 1997; Barth 2002; Ferguson 2009). Забегая вперед, скажу, что мое собственное исследование *НЗ* свидетельств, относящихся к «крещению», привело меня к неожиданным, даже для самого, результатам.

[8] Исходное значение глагола βαπτίζω (интенсивная форма от βάπτω) — «погружать», соотв. βάπτισμα — «погружение»; глагол известен греческим дохристианским авторам, но сущ. βάπτισμα нигде, кроме христианских текстов, не засвидетельствовано (в LXX и в эллинистическом иудаизме находим βαπτισμός, βάπτισις). Факт сам по себе не может служить доказательством того, что сущ. возникло именно в христианской среде; оно могло быть в ходу и раньше в иудейской среде, но из-за случайности и разрозненности наших источников до нас просто не дошло. В конечном счете новозаветное βαπτίζω является переводом евр.-арам. глагола טבל (*ṭabal*), «погружать» (производное: טבילה, *ṭebilah*, «ванна», в которую погружали для омовений; этим же словом называли и сам обряд); очевидно, именно так арамеоязычные христиане в Иудее называли и «крещение» Иоанна, и действие, которое он при этом совершал. Из многочисленных работ, посвященных истории этих понятий, назову лишь: Jackson–Lake 1920: 332–334; Oepke 1933; Delling 1957: 97–99; Ysebaert 1962; Ferguson 2009: 38–59 et passim.

[9] Так же, как, впрочем, и в переводе Иеронима: baptizo, baptismus; см., однако, глагол *tinguo* (в значении baptizo) у Тертуллиана, но *baptismus* (*Bapt*. 10 et passim; ср.: греч. форма baptisma: ibid. 15). К трактату

гочисленные следы которого тут и там встречаются в саид. языке нашего сочинения[10], *всегда* передаются через ⲱⲛⲥ̄[11]. Сущ. λουτρόν, «омовение» (в *НЗ* дважды), в саид. оба раза передано через ⲭⲱⲕⲙ̄ (в лат. переводе: lavacrum; в слав.: «баня»), а в бох. один раз как ⲱⲛⲥ̄[12], другой раз как ⲭⲱⲕⲙ̄[13]; глагол же (ἀπο)λούω, «омываю» (производным от которого является λουτρόν) и в саид., и в бох. переводится как ⲭⲱⲕⲙ̄[14]. Таким образом, там, где у нас для проверки есть греческий оригинал, мы видим, что копт. ⲭⲱⲕⲙ̄ соответствует, как правило, греч. λουτρόν, (ἀπο)λούω(-ομαι)[15], и можно думать, что за сочетанием ⲡⲁⲙⲉϩⲱⲟⲛⲧ̄ ⲛ̄ⲭⲱⲕⲙ̄ в греч. оригинале стояло не **τὸ βάπτισμα* τρίτόν μου (тогда в нашем тексте было бы, скорее всего, ⲡⲁⲙⲉϩⲱⲟⲛⲧ̄ ⲛ̄ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ), а **τὸ λουτρὸν* τρίτόν μου[16].

Тертуллиана «О крещении» (ок. 200 г.; единственному дошедшему до нас раннехристианскому церковному сочинению, посвященному этой теме), направленному против некоей отрицающей крещение (inprimis baptismum destruens) Gaina haeresis (ср. чтение некоторых рукописей: Caiana), о которой мы ничего не знаем, далее буду не раз обращаться.

[10] О бохайрском колорите *2СлСиф*, который свидетельствует о том, что сочинение было переведено на коптский в области распространения этого диалекта, т.е. на севере Египта (Александрия?), подробнее см. (Хосроев 1997: 55–57).

[11] В саид. диалекте глагол ⲱⲛⲥ̄ употребляется, как правило, в значении «тонуть», «погружать(ся)» (βυθίζομαι, ποντίζομαι), в этом же значении наряду со значением «крещение» используется и в бох. (*Мф* 14.30; *Лк* 5.7 и т.д.); ср., например, саид.: «…погружая (ⲉⲅⲱⲛⲥ̄) наше сердце в яму грязи» (*ПУч* 29.15). Вместе с тем терминологическая двусмысленность βαπτίζω в *Лк* 11.38, где речь идет о том, что Иисус перед едой «не омылся» (ритуальное очищение; οὐ <…> ἐβαπτίσθη; P^{45} читает ἐβαπτίσατο, что лучше по смыслу; или: «не вымыл рук»; ср. νίπτω τὰς χεῖρας в пар. месте *Мф* 15.2), устранена в саид. переводе: зд. стоит глагол ϩⲱⲣⲡ̄ в возвратной форме в значении «омыться» (в бох. же ⲃⲓ ⲱⲛⲥ). Это же относится и к сущ. βαπτισμός (*Мк* 7.4; plur.) в значении «мытье», переведенному в саид. глаголом ϩⲱⲣⲡ̄ (в бох. сущ. ⲱⲛⲥ).

[12] «…Христос возлюбил Церковь и предал себя за нее, чтобы освятить ее, очистив омовением воды (τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος)» (*Ефес* 5.26); в саид. ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡⲭⲱⲕⲙ̄ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲟⲩ; в бох. ϩⲉⲛ ⲡⲱⲛⲥ ⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲙⲱⲟⲩ.

[13] Речь идет о спасении «через омовение для возрождения» = διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας (*Tum* 3.5; подробно: Dey 1937), что в саид. имеет форму ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡ*ⲭⲱⲕⲙ̄* ⲙ̄ⲡⲉⲭⲣⲟ ⲙ̄ⲕⲉⲥⲟⲛ, букв. «через омовение (для) рождения в другой раз», а в бох. ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡ*ⲭⲱⲕⲉⲙ* ⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲓⲟⲩⲁϩⲉⲛⲛⲓⲥ; см. ниже раздел 3 «Послания Павлова корпуса».

[14] *Ин* 13.10; *1Кор* 6.11; *Евр*. 10.22. Глагол (ἀπο)λούω/ⲭⲱⲕⲙ̄ имел, конечно, и бытовое значение; см., например, *Деян* 16.33: «*…омыл* он раны и *был крещен*» (*…ἔλουσεν* ἀπὸ τῶν πληγῶν καὶ *ἐβαπτίσθη*), что в саид. тексте передано как ⲁⲩ*ⲭⲓⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ* (…получил крещение), а в бох. ⲁⲩ*ⲭⲟⲕⲓ*ⲟⲩ <…> ⲁⲩ*ⲃⲱⲛⲥ*; ср.: ibid. 9.37 (*омыть* перед погребением); ср. саид. и бох. ⲭⲱⲕⲙ̄ в *2Петр* 2.22 (вымытая свинья; возможно, пословица: Ysebaert 1962: 62); *ДеянПетр* 132.12–15 (*BG* 4), где речь идет о простом «купании»; ср. чтение некоторых поздних рукописей: λούσαντι ἡμᾶς, «омывшему нас» (*Откр* 1.5), вместо λύσαντι ἡμᾶς, «освободившему нас»; см. ниже примеч. 88.

[15] Кажется, только в фаюмском диалекте, для которого материал крайне ограничен, βαπτίζω и производные от него передаются через ⲭⲱⲕⲙ̄ (*Ин* 3.22–23); ср.: ⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ (*S*), † ⲱⲛⲥ̄/ⲃⲓ ⲱⲛⲥ̄ (*B*), но † ⲭⲱⲕⲉⲙ/ⲭⲓ ⲭⲱⲕⲉⲙ (*F*); ⲗⲉⲧ†ⲭⲱⲕⲉⲙ (*F*) = βαπτιστής (*Мф* 14.2); ср.: ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲧⲏⲥ (*S*), ⲣⲉⲧ†ⲱⲛⲥ (*B*) (Till 1930: 14, 17; Crum: 763b). *Вестендорф* неверно указывает на то, что † ⲭⲱⲕⲉⲙ “taufen” и ⲭⲓ ⲭⲱⲕⲉⲙ “getauft warden” характерны для саид. (Westendorf 1977: 417). Едва ли прав и *Севрэн*, утверждая: “ⲭⲱⲕⲙ — qui est une traduction copte normale de βάπτισμα”, хотя тут же замечает: “…λουτρόν; mieux vaut traduire ‘bain’ que ‘baptême’ et laisser le sens ouvert”.

[16] С коптскими текстами, греческие оригиналы которых до нас не дошли, дело обстоит не так просто. Так, например, в одной саид. версии *ЕвЕг* (*NHC* III.2) βάπτισμα оставлено без перевода (63.10, 24; 65.25; 66.4), а в параллельных пассажах другой версии (*NHC* IV.2) передано или через ⲭⲱⲕⲙ̄ (74.24–25; 78.6), или через бох. ⲱⲛⲥ̄ (75.13); о бох. колорите языка *ЕвЕг* в *NHC* IV.2 см. (Funk 1995: 127) (“…is a typical example of the mixed language encountered in most specimens of the ‘northern’ group of texts”); ср.: Хосроев 1997: 50–51. Трудно решить, какое слово стояло в греческом оригинале: это могло быть βάπτισμα, которое переводчик версии IV.2 передавал коптскими эквивалентами, но могло быть и λουτρόν, которое переводчик версии III.2 передал привычным для саид. греческим эквивалентом. Нельзя, однако, исключить, что

1. Евангелия и Деяния

При чтении новозаветных текстов далеко не всегда можно решить, действительно ли понятия βαπτίζω/βάπτισμα[17], если речь не идет об Иоанне Крестителе[18], подразумевают обряд «погружения в воду», т.е. «крещение водой». Так, в синоптических евангелиях[19] (с точки зрения их авторов, предварительному) крещению Иоанна[20]

оба коптских перевода были сделаны с разных версий греческого текста, в одной из которых было βάπτισμα, а в другой — синонимичное λουτρόν; ср. пример расхождения в параллельных пассажах двух версий: «И те, которые достойны призыва (ἐπίκλησις), отречения (ἀπόταξις), пяти печатей (σφραγίς) в крещении (βάπτισμα) источника (πηγή), узна́ют…» (*NHC* III.2: 66.2–5), и «те, которые достойны омовений (ⲙⲓⲭⲱⲕⲛ̄ plur.), отречения (ἀποταγή) и невыразимых печатей (σφραγίς) их омовения ([ⲡⲉ]ⲅⲭⲱⲕⲛ̄; или: ([ⲙⲉ]ⲅⲭⲱⲕⲛ̄, их омовений), узнали…» (*NHC* IV.2: 78.3–6).

[17] В Ветхом Завете глагол βαπτίζω (всего 4 раза; βάπτισμα не встречается ни разу) связан не с определенным обрядом, а с простым погружением в воду для ритуального очищения тела, и в саид. переводах выбор глагола обусловлен контекстом; ср. рассказ о прокаженном Неемане, который семь раз погрузился (ἐβαπτίσατο) в Иордан и очистился (ἐκαταρίσθη) (*IVЦар* 5.14), и глагол βαπτίζω в «Трактате о символике крещения», где толкуется этот эпизод, передан через ϫⲱⲕⲛ (текст: Elanskaya 1994: 181a); также и в *Сир* 34.25 (саид. 31.27): «Омывающийся (βαπτιζόμενος) от мертвого и снова прикасающийся к нему, какую пользу получил он от своего омовения (ἐν τῷ λουτρῷ)», и βαπτίζομαι, и λουτρόν передано в саид. переводе возвратным ϩⲱⲣⲡ̄. Иное значение βαπτίζω, скорее, уже метафорическое, находим в *Исаия* 21.4: ἡ ἀνομία με βαπτίζει, т.е. «беззаконие *затопляет* меня»; ср. Philo, *Leg. all.* III.18, где глаголы ἐπικλύζω, «наводняю», и βαπτίζω выступают как синонимы: чувственное «наводняет душу бременем страстей» (τὸν ἐπικλύζοντα καὶ βαπτίζοντα τῇ φορᾷ τῶν παθῶν τὴν ψυχήν).

[18] В *Евангелиях* и *Деян* сущ. βάπτισμα употребляется, за исключением одного случая (см. ниже, примеч. 36), всегда только применительно к крещению Иоанна (“apart from the figurative use of the term its occurrence in the Gospels and Acts is exclusively reserved for *John's* baptism”: Beasley-Murray 1962: 27). В рассказах о крещении Иоанна вода *всегда* присутствует как непременный атрибут: *Мф* 3.11 и пар.; *Ин* 1.26, 31, 33; 3.23 (Иоанн крестил в Еноне, «потому что там было много воды»); *Деян* 1.5. *Водное* посвящение (ритуальное омовение тела; *ṭebilah*; см. выше, примеч. 8) прозелитов из язычников, следующее за обрезанием, практиковалось в иудаизме, начиная, по крайней мере, с I в. н.э. (“At some point before the late first century C.E., proselyte baptism became an optional part of conversion, but we do not know exactly when it started”: Lawrence 2006: 151, примеч. 180), и Иоанн следовал распространенной в его время практике; ср.: “The use by New Testament writers of βάπτισμα and its cognates of John's baptism, without any attempt to explain their meaning, is most intelligible if some similar rite were already in widespread use” (Flemington 1948: 4); о крещении прозелитов см. (Ferguson 2009: 76–82); перечень и анализ всех позднеиудейских свидетельств см. (Strack–Billerbeck 1956: 102–113) (комм. к *Мф* 3.6), где авторы утверждают, что этот вид крещения возник «в дохристианское время» и послужил по внешней форме «образцом» (“als Vorbild”) для «крещения Иоанна», хотя по своему внутреннему содержанию эти два «крещения» имели разный смысл: “Die P[roselyten]taufe war das äußere Zeichen des Eintritts des heidnischen Fremdlings in die israelit. Volksgemeinde; dagegen wollte die Taufe des Johannes nicht in eine neue religiöse Gemeinschaft einweihen…”; если первое имело своей целью обеспечить крещаемому ритуальную чистоту, то второе призывало к внутренней, нравственной чистоте (“ein Sinnbild der inneren sittlichen Reinheit”) (112).

[19] Датировать канонические евангелия, как, впрочем, и установить место их возникновения, можно лишь гадательно с той или иной мерой правдоподобия, и здесь я следую широкопринятой схеме: самое раннее из них, *Мк*, было составлено ок. 70 г. (скорее всего, уже после падения Иерусалима; Рим или Сирия; обзор см.: Ernst 1981: 21–23); *Лк* не ранее 80-х годов или даже позже (место написания, Рим, Кесария, Антиохия и т.п.; обзор см.: Marshall 1978: 33–35); *Мф*, вероятно, не ранее 90-х годов (место написания, по-видимому, Сирия; обзор: Vielhauer 1975: 364–365); *Ин* возникло ближе к концу I в. (Сирия(?); обзор: Kümmel 1970: 171; ср., однако: Morris 1971: 30–35 в пользу ранней датировки).

[20] Иоанн проповедовал «крещение покаяния для (будущего) отпущения грехов» (βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν: *Мк* 1.4; *Лк* 3.3; ср. *Лк* 1.77); о том, что сам Иоанн своим крещением не «отпускал грехов», а это было делом будущего, говорит Тертуллиан: «Если бы (крещение Иоанна) было небесным, то оно дало бы и святого Духа, и отпущение грехов (daret et spiritum sanctum et remissionem delictorum), но отпускать грехи и давать Духа может только один Бог (nisi deus solus). <…> Таким образом, это было крещение

противопоставляется иная, совершенная и окончательная, его разновидность, с водой, кажется, никак не связанная. Это хорошо видно прежде всего из слов того же Иоанна о грядущем Христе:

«Я крестил *вас* водой, а он будет крестить *вас* Духом святым»[21].

В параллельном рассказе к этому высказыванию добавлена новая подробность:

«Я крещу *вас* в воде (для покаяния)», а он «будет крестить *вас* Духом святым *и огнем*»[22].

Предполагало ли сказанное, что те, кто ранее были крещены Иоанном[23], но затем последовали за Иисусом, должны получить от него какое-то новое «крещение» (уже

покаяния (baptismus paenitentiae), как бы предназначенное для будущего отпущения (грехов) и освящения в Христе (quasi candidatus remissionis <…> subsecuturae). Ведь поскольку он проповедовал крещение покаяния в отпущение грехов, то оно было возвещено *для будущего* отпущения (*in futuram* remissionem)» (*Bapt*. 10). Уже у ранних христиан возникал вопрос: если крещение Иоанна служило для «отпущения грехов», то зачем Иисус, «не знавший греха» (*2Кор* 5.21), крестился? (Отголосок этого представления находим в словах Иоанна; см.: *Мф* 3.14–15). В апокрифическом «Евангелии от евреев» (Evangelium juxta Hebraeos; фрагменты дошли в трудах Иеронима) этот вопрос вложен в уста Иисуса: «…мать Господа и его братья (ср. *Мф* 12.46) говорили ему: „Иоанн Креститель крестит для отпущения грехов (baptizat in remissionem peccatorum), давай пойдем и примем крещение от него“. Он же ответил им: „Какой грех я совершил, что должен пойти и креститься у него (quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo)?“» (*Adv*. *Pelag*. III.2: PL 43, 570B сл.); подробнее об этом свидетельстве: Jeremias 1983: 33; об этом евангелии в целом: Vielhauer–Strecker 1990. Иустин объяснил проблему уже сотериологически: сам Иисус не нуждался в крещении (для отпущения грехов), но сделал это «ради рода человеческого» (ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων), который погряз в грехах (*Dial*. 88.4).

[21] …ἐβάπτισα *ὑμᾶς* ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει *ὑμᾶς* ἐν πνεύματι ἁγίῳ (*Мк* 1.8). Предлог ἐν зд., как и в других случаях с глаголом βαπτίζω (*Мф* 3.11; *Лк* 3.16; *Ин* 1.33; *Деян* 1.5; 11.16), использован в инструментальном значении; ср. след. примеч. На (отсутствующий в других евангелиях) ex abrupto вопрос фарисеев: «Что же ты крестишь (водой; βαπτίζεις), если ты не Христос (ὁ χριστός), не Илия, не пророк?» (*Ин* 1.25; до этого о «крещении» ничего не говорилось), т.е. вопрос, предполагающий, что только эти персонажи, а не кто другой, имеют право «крестить (водой)», Иоанн противопоставляет свое крещение крещению того, «кто крестит в Духе святом» (ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ) (*Ин* 1.33–34).

[22] ὑμᾶς βαπτίζω (+ ἐν: *Мф*) ὕδατι (+ εἰς μετάνοιαν: *Мф*) <…> ἐν πνεύματι ἁγίῳ *καὶ πυρί* (*Мф* 3. 1 и *Лк* 3.16); о том, что сочетание «и огнем» (которое встречается в некоторых рукописях в *Мк* 1. 8 и *Ин* 1. 33) является вторичной вставкой (sekundärer) в текст, см.: Aland 1979: 186. По поводу «в Духе и огне» см.: Dunn 1972; о том, что это сочетание, видимо, древнее (ursprünglicher), чем *Мк* 1.8, см.: id. 1970: 9–10; Barth 2002: 22, примеч. 32. Не совсем понятные слова «и (в) огне (огнем)» рано породили представление, каноническими текстами не засвидетельствованное, но сохраненное некоторыми авторами: после того как Иисус *сошел в воду*, чтобы получить от Иоанна крещение, «*огонь* вспыхнул на Иордане» (κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰωρδάνῃ: Iust., *Dial*. 88.3). Традиция была еще жива спустя столетие, когда анонимный автор (псевдо-Киприан) обличает каких-то еретиков, утверждавших, что они имеют «совершенное крещение» (perfectum baptisma), которое состояло в том, что «как только они сходят в воду, тотчас над водой появляется огонь» (ut, quam mox in aquam descenderunt, statim super aquam ignis apparet); в этой вере опираются они на сказанное в *Мф* 3.11 (*Rebapt*. 16–17). Об очищении «духом суда и духом пламени» (ἐκκαθαριεῖ ἐν πνεύματι κρίσεως καὶ πνεύματι καύσεως) см.: *Исаия* 4.4. Иная разновидность мифологемы, также неизвестная каноническим текстам, находилась в «Евангелии евионеев»: после того как Иисус получил крещение и *вышел из воды*, «великий *свет* осветил это место» (παρέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα: Epiph., *Pan*. 30.13.7); подробно см. (Drijvers–Reinink 1988).

[23] Из апостолов, согласно *Ин* 1.40, только Андрей был ранее учеником Иоанна и, разумеется, получил от него крещение, но предположение, что “*most*, *if not all*, *of them* (т.е. апостолов) had probably undergone the water-baptism of John” (Flemington 1948: 46; курсив. — *А.Х.*), не находит подтверждения в *НЗ* текстах. О том, что крещенных Иоанном было несметное множество, см. *Мк* 1.5 (разумеется, с очевидной гиперболой): «И выходила к нему *вся* (πᾶσα) Иудея и *все* (πάντες) жители Иерусалима, и крестились от него» (ср. ниже: *Лк* 7.29); гораздо сдержаннее, хотя признавая авторитет и влияние этой личности, оценивал положе-

без воды), при котором на крещаемого должен сойти Дух? Означали ли эти слова, дальше нигде и никак не объяснённые, что последовавшие за Иисусом именно так должны в дальнейшем «крестить» приходящих к новой вере?[24]

О противопоставлении двух видов «крещения» говорит настойчивое повторение Иоанном местоимения «вас» (ὑμᾶς): я крестил *вас* водой, а Иисус будет (еще раз) крестить *вас* Духом[25]. Об этом же на первый взгляд свидетельствуют и слова Иисуса, обращенные к Никодиму:

> «Истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и духа, не может войти в царствие Бога»,

ние дел Иосиф Флавий, который говорил о «других, которые собирались (вокруг Иоанна)…» (τῶν ἄλλων συστρεφομένων…: *Ant*. 18.5.2 /118/). Не переоценивая количества крещенных Иоанном (а из крещенных им, конечно, далеко не все стали его «последователями»; ср.: Smith 1973: 209), можно предположить, что из тех, кто последовал за Иисусом, было немало и таких, кто ничего не знал ни об Иоанне, ни о его крещении. Тертуллиан, отвечая «отрицающим тот факт, что апостолы были крещены» (qui negant apostolos tinctos), на вопрос о том, обретут ли они спасение, — а «из них только Павел получил крещение (в) Христа» (Paulus solus ex illis baptismum Christi induerit; ср.: *Деян* 9.18 и 22.16), остальные же «были лишены воды Христа» (qui careant aqua Christi), — кажется, не сомневался в том, что *все они* ранее получили «крещение Иоанна» (Iohannis baptismum), и этого крещения для спасения было достаточно (*Bapt*. 12). Ср. также весьма темную (очевидно, редакторскую) парентезу в *Лк* 7.29–30, прерывающую речь Иисуса, начатую в *Лк* 7.24–28 и законченную в 31–35: «Весь народ и (даже) мытари, услышав, воздали должное Богу (ἐδικαίωσαν), после того как были крещены крещением Иоанна (βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου); фарисеи же и законники отвергли волю Бога, не приняв его (scil. Иоанна) крещения (μὴ βαπτισθέντες ὑπ᾽ αὐτοῦ)». По всей видимости, речь идет здесь не о том, что проповедь Иисуса побудила еще не крещенный народ принять после его слов такое же (по форме) крещение, каким *ранее* крестил Иоанн, а о том, что народ прославил Бога, *потому что* он *раньше* уже был крещен Иоанном, и поэтому был готов принять проповедь Иисуса, приход которого возвестил Иоанн. Ср. саид. перевод: «…потому что (ⲭⲉ) они уже были крещены крещением Иоанна».

[24] Обращаясь к проблеме «крещения» в *НЗ* и опираясь только на филологический анализ свидетельств древних текстов, не стараясь при этом разглядеть в них этот обряд там, где его нет (ср., например: “In the Apocalypse, baptism is called ‘the river of life’…”: Stanley 1957: 182, хотя в словах «и показал мне чистую реку воды жизни…» [*Откр* 22.1–2] нет ни малейшего намека на *крещение*, и т.д. и т.п.), напомню предостережение известного исследователя: “Das NT bietet *keine einheitliche Tauflehre*. Es begegnen vielmehr in den verschiedenen Schriften, aber auch (durch redaktionelle Überarbeitung veranlaßt) innerhalb einiger Schriften im Zusammenhang mit Taufaussagen *eine Fülle verschiedenartiger Motive und Vorstellungen*, die nur sehr schwer oder gar nicht miteinander vereinbar sind” (Marxen 1964: 169); ср. идущие в этом ряду высказывания: “Über die Form des Volzugs der christlichen Taufe sind *wir wenig unterrichtet*; sie wird in den schriften des Neuen Testaments als bekannt vorausgesetzt” (Delling 1963: 74); “die Quellen innerhalb und außerhalb des Kanons reichen nicht aus, um eine Geschichte der Taufpraxis und Tauftheologie bis zum Ende des 2. Jahrhunderts zu bieten. Schon *bei der Erforschung der Voraussetzungen der Taufe und der Entstehung der christlichen Taufe stehen wir vor Lücken der Überlieferung*” (Dinkler 1971: 61; курсив. — *А.Х.*).

[25] В отличие от ритуальных омовений, многократно совершаемых иудеями всякий раз после соприкосновения с чем-то «нечистым», водное «крещение» Иоанна было *одноразовым* и не допускало повторения. Чтобы устранить противоречие (т.е. понимать текст так, что сам Иоанн не исключает этими словами «второго» крещения), предлагалось из фразы синоптиков (*Мк* 1.8 и пар.) изъять «вас» и читать: я крестил (одних) водой, а он будет крестить (других) Духом»; см. с литературой: Iersel 1988: 133–134. О том, что «крещение» дается раз и навсегда, говорит Тертуллиан: «У нас есть только одно крещение, (и это следует) как из благовестия Господа, так и из послания апостола (*Ефес* 4.5; см. ниже, примеч. 63), потому что есть только один Бог и одна Церковь на небесах (unum omnino baptismum est nobis tam ex domini evangelio quam et apostoli litteris, quoniam unus deus et una ecclesia in caelis). <…> Лишь однажды входим мы в крещальню, лишь однажды смываются грехи, потому что их нельзя повторять (semel ergo lavacrum inimus, semel delicta abluuntur, quia ea iterari non oportet)», и в этом состоит главное отличие христиан от «Израиля (scil. иудеев), который каждый день совершает омовения, потому что каждый день грешит» (Israel cotidie lavat, quia cotidie inquinatur: *Bapt*. 11).

и это называется «вторым рождением»[26]. Проблема, однако, заключается в том, что сочетание «рождение от воды и Духа»[27] совсем не обязательно подразумевает обряд христианского крещения водой[28]. Более того, нигде в *НЗ* (кроме одного спорного

[26] ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (*Ин* 3.5) <…> ἐὰν μή τις γεννηθῇ *ἄνωθεν* (*Ин* 3.3). Очевидно, здесь речь идет не о «рождении *свыше*» (как переводят ἄνωθεν СП, еп. Кассиан и многие конфессионально мотивированные авторы), а именно о «рождении *во второй раз*» (т.е. о моральном возрождении = δεύτερον в пред. стихе), и именно так это поняли древние переводчики и толкователи; см. в саид. и бох. переводе: ⲛ̄ⲕⲉⲥⲟⲛ, т.е. «в другой раз»; также понял это сочетание и Иустин (*1Apol*. 61.5), и автор Ps.-Clem.: «возрожденный от воды» (ἐξ ὕδατος ἀναγεννηθείς: *Hom*. XI.26.1); ср.: Dodd 1978: 303, примеч. 2 о том, что евангелист вкладывал в слово оба значения (ср.: *Ин* 3.31); Beasley-Murray 1962: 226, примеч. 2; Delling 1963: 90, примеч. 308–309 настаивают на «рождении свыше». И ὕδατος, и πνεύματος употреблено без артиклей, и это говорит в пользу того, что „*Wasser und Geist hier ihrem Wesen nach* gedacht sind <…> und schliesst somit jede direkte Beziehung auf die Johannestaufe <…> oder gar auf die christliche Taufe <…> aus“ (Weiss 1902: 110).

[27] Этому высказыванию нет аналогий в других *НЗ* сочинениях, и некоторые комментаторы, исходя из традиционно-богословского представления о том, что речь здесь идет о крещении Духом, предлагали выбросить ὕδατος καὶ как вставку позднейшего редактора (подробнее см.: Odeberg 1929: 66, примеч. 1; Cullmann 1948: 8, примеч. 2; Dunn 1970: 190, примеч. 16). Однако все рукописи единодушны в чтении ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, и самый ранний автор, который цитирует этот стих (не сомневаясь при этом, что речь идет об обряде крещения; ср. след. примеч.), точно воспроизводит евангельский текст, хотя и в разных вариантах: nisi quis nascetur *ex aqua et spiritu*, non inibit in regnum dei (Tert., *Anima* 39); nisi quis renatus fuerit *ex aqua et spiritu* non intrabit in regnum caelorum (id., *Bapt*. 13); см. также раннюю аллюзию к этому стиху: «если не возродитесь, не войдете…» (ἂν μὴ αναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε…: Iust., *1Apol*. 61.4); ср. у Климента: «…через воду и дух (происходит) возрождение (…δι᾽ ὕδατος καὶ πνεύματος ἡ ἀναγέννησις). <…> И потому Спаситель крестился, сам не имея в этом нужды, чтобы для возрождаемых освятить всю воду (ἵνα τοῖς ἀναγεννωμένοις τὸ πᾶν ὕδωρ ἁγιάσῃ)» (*Ecl*. *proph*. 7.1).

[28] Впрочем, Тертуллиан не сомневался в том, что речь идет здесь именно о крещении: «Никому невозможно достичь спасения *без крещения* (nemini *sine baptismo* competere salutem), о чем лучше всего сказал Господь: „Если кто не родится от воды, не будет иметь жизни“» (nisi natus *ex aqua* quis erit, non habet vitam: *Bapt*. 12). С одной стороны, можно думать, что автор *Ин* переосмысливает здесь слова Господа в *Иез* 36.17 сл., особенно ст. 25–27: «И брызну на вас *чистую воду*, и вы очиститесь от ваших скверн <…>. И дам вам новое сердце и *новый дух* <…>. И дам вам *дух мой*…» (καὶ ρανῶ ἐφ᾽ ὑμᾶς ὕδωρ καθαρόν, καὶ καθαρισθήσεσθε ἀπὸ πασῶν τῶν ἀκαθαρσιῶν ὑμῶν <…>. καὶ δώσω υμιν καρδιαν καινην καὶ πνεῦμα καινον <…>. καὶ τὸ πνεῦμά μου δώσω ἐν ὑμῖν…); ср.: *Исаия* 44.3, а также: *Ин* 7.38–39 (связь «живой воды» с Духом); Никодим, очевидно, верно понял слова Иисуса о «рождении от воды и духа», т.к. “he knows that the spirit or breath given by God is responsible for natural life, and that in messianic times God would sprinkle clean water on people and give them a new spirit, i.e., a new form of life. The Christian reader would have an extended understanding of the passage and see it in the light of baptism and the Holy Spirit” (Brown 1988: 32–33). С другой стороны, возражая тем, кто видел в этих словах указание на христианское крещение водой, *Одеберг* показал на обширном собрании параллелей (Odeberg 1929: 48–71), что «γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος is identical in sense with γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος» (48) и что сочетание «от воды и духа» “*primarily* means ἐκ σπέρματος πνευματικῆς, from a spiritual seed, in contrast to earthly, or sarcical seed” (63, со ссылкой на *1Ин* 3.9: σπέρμα [τοῦ θεοῦ] и *1Петр* 1.23: «возрожденные не от тленного семени, но от нетленного»); более того, речь о «крещении» не может идти здесь еще и потому, что “the introduction of baptism as an essential element at this point of the discourse (3.5) *breaks the whole continuity of the argument*, which is concerned *not with contrasting the baptism of John with the baptism of Jesus*, but with contrasting the birth from above <…> with the birth from below” (65–66); ср.: “In any case the whole thrust of the passage is to put the emphasis on the activity of the Spirit, *not on any rite of the church*. <…> We should accordingly take the passage to mean being born of ‘spiritual water’, and see this as another way of referring to being born ‘of the Spirit’ ” (Morris 1971: 218; курсив в цитатах. — *А.Х.*). Ср., однако, в защиту другой точки зрения: “Der Gedanke der neuen Geburt ist speziell mit der Taufe verbunden in Joh. 3.5” (Delling 1963: 89); “…the evangelist’s intention to link the ideas ὕδωρ and πνεῦμα through the idea of baptism, and in particular baptism by Jesus (the Church’s baptism), in contrast to John’s baptism” (Dodd 1978: 311); “…it seems probable that John in speaking of the water had in mind not only John’s baptism but also Christian baptism” (Barrett 1978: 209); “dadurch aber wird die aus dem Geist bewirkte neue Geburt an die Taufe gebunden…” (Barth 2002: 65); см. также варианты толкования *Ин* 3.5 с литературой вопроса: Dunn 1970: 188–192; Keener 2003: 546–550.

места[29]) мы не найдем ни упоминания о том, что сам Иисус кого-то крестил (будь то водой, или Духом)[30], ни даже намека на то, что он намеревался это делать[31].

Таким образом, нужно допустить, что во всех случаях, где речь идет о грядущем «крещении Духом (и огнем)»[32], которое, кажется, может быть только прерогативой

[29] По поводу фразы: «Иисус пришел в Иудею с учениками и крестил» (…καὶ ἐβάπτιζεν: *Ин* 3.22; ср. 3.26; 4.1), которая никак не согласуется с остальными свидетельствами, современный знаток вопроса заметил: "Vielleicht ist dieser Vers nur eine nachträgliche Randbemerkung" (Cullmann 1948: 5, примеч. 1). В следующем стихе (*Ин* 4.2) автор (или его издатель) спешит сделать поправку: «…сам Иисус не крестил, но (крестили) ученики его» (…Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν ἀλλ᾽ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ). *Йеремиас* считал, что этот стих представляет собой позднейшую вставку ("…sich sprachlich, stilistisch und inhaltlich als Zusatz zu erkennen"; ср.: "an 'editorial note' by a 'redactor' ": Dodd 1978: 311, примеч. 3), а весь рассказ о том, что «Иисус крестил» (3.22–4.3), является первоначальным; по его словам, тот факт, что первая община христиан начала практиковать «крещение» после Пасхи, легче объяснить, если допустить, что уже сам Иисус (следуя Иоанну) крестил ("…wenn Jesus selbst bereits eine Tauftätigkeit ausgeübt hatte": Jeremias 1971: 53); также и *Хартман* со ссылкой на *Ин* 3.22, 26 замечает: "it is probable that Jesus baptised for some time before beginning his proper work" (Hartman 1997: 32, примеч. 15); ср.: "It is difficult to think of this as Christian baptism in the later sense. More probably it represents a continuation of the 'baptism of repentance' that was characteristic of John the Baptist" (Morris 1971: 237). Впрочем, уже у Тертуллиана *Ин* 4.1–2 вызывало трудности: слова «он сам будет вас крестить» (ipse vos tinguet: *Мк* 1.8 и пар.), по его убеждению, следует понимать не в значении: он будет делать это «своими руками» (suis manibus), а в значении: «вы будете крещены через него или в него» (per ipsum tinguemini vel in ipsum); свое рассуждение он завершает словми: «Итак, крестили его ученики как помощники <…> тем же крещением Иоанна» (itaque tinguebant discipuli eius ut ministri <…> eodem baptismo Iohannis: *Bapt*. 11); ср.: «…крещение Иоанна было ниже (ὑποδεέστερον) крещения Иисуса, производимого его учениками (διδομένου διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ)» (Orig., *Comm*. *Joh*. VI.33 /168/), и его же утверждение: «Так вот, Христос *не крестит в воде* (οὐ βαπτίζει ἐν ὕδατι), а (в воде крестят) его ученики; за собой же он оставляет право крестить святым Духом и огнем» (…ἑαυτῷ δὲ τηρεῖ τὸ ἁγίῳ πνεύματι βαπτίζειν καὶ πυρί: ibid. VI.23 /125/).

[30] Ср. слова Иисуса, обращающегося к апостолам накануне своего вознесения: «…Иоанн крестил водой (ἐβάπτισεν ὕδατι), а вы *через несколько дней* будете крещены в Духе святом» (ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ: *Деян* 1.5; ср. ibid. 11.16); в первой части фразы удалено местоимение «вас», очевидно, чтобы устранить возможность допущения того, что могло быть «два крещения»; слова Иоанна (*Мк* 1.8 и пар.) о том, что сам Иисус будет крестить, переданы здесь страдательным залогом, тем самым как бы освобождая Иисуса от «ответственности» за собственноручное совершение «крещения». Сочетание «через несколько дней» подразумевает «крещение» через сошествие святого Духа на апостолов, которое произойдет в день Пятидесятницы, т.е. через 10 дней после воскресения; см.: *Деян* 2.3–4. Ср. иную традицию о сошествии (другим образом и в другое время) Духа на апостолов: «Сказав это, он дунул (ἐνεφύσησεν) и говорит им: „Примите Духа святого"» (*Ин* 20.22); предположение: "it is possible that 20.23 refers to the remission of sins in baptism" (Barrett 1978: 83, 571) едва ли находит подтверждение в (кон)тексте. О том, что «пророчество Иоанна» об Иисусе, который будет крестить Духом, могло быть более поздним «изобретением» христианской полемики с крещением Иоанна, см. Smith 1973: 210: "…it could be that the whole of the Baptist's prophecy is an anachronistic invention of the Christian polemic against his (scil. Иоанна) followers".

[31] Если, конечно, не видеть в рассказе об омовении ног учеников Иисусом в ночь перед Пасхой («тайная Вечеря»: *Ин* 13.1–20), в котором глаголы νίπτω и λούω являются синонимами, отсылку к обряду крещения. Уже Афраат был уверен в том, что «этой ночью Спаситель осуществил подлинное крещение» (*Demonstr*. XII.10; Pierre 1989: II, 582–583 и примеч. 9), и этот взгляд разделили некоторые современные исследователи; ср.: "Die Fußwaschung ist die Taufe der Jünger durch Jesum, das heißt der erste Akt derselben" (Schweitzer 1954: 350); "there may be an allusion to baptism in the feet-washing of 13.1–11" (Barrett 1978: 83); большинством же комментаторов это убеждение отвергнуто: "Ganz fern liegt V.10 (т.е. *Ин* 13.10) eine Anspielung auf die Taufe" (Weiss 1902: 385); ср.: "this appears to be reading something into the narrative" (Morris 1971: 618–619); ср.: Schnackenburg 1982: III, 21–22 и 401, примеч. 56–58.

[32] О том, что «крестить огнем» подразумевает конечный суд, см.: "…wobei die 'Feuertaufe' in Aufnahme alttestamentlicher und apokalyptischer Vorstellungen das kommende Gericht umschreibt" (Barth 2002: 22); "It must have been a metaphor of judgement" (Dunn 1989: 135). Ср. пророчество о грядущем спасителе, на котором «будет почивать дух Божий (πνεῦμα τοῦ θεοῦ)»; спаситель этот будет *судить* и «духом (ἐν πνεύματι) убьет нечестивого» (*Исаия* 11.1 сл.); о схождении «духа свыше» перед «судом» (ibid. 32.15–16). О конеч-

(воскресшего) Иисуса[33], глагол βαπτίζω всегда выступает перед нами в *переносном* значении[34] (противопоставленном значению *прямому*), т.е. в значении «*посвящать*»

ном суде как о «всепожирающем пламени огня» (φλὸξ πυρὸς κατεσθίουσα), см.: ibid. 29.6; ср.: *Иоиль* 2.3; *Дан* 7.9–12. О том, что за греческим πνεύμα в словах Иоанна стояло арамейское *ruaḥ*, которое, как и πνεῦμα, имело значение и «дух», и «ветер», и Иоанн использовал слово, скорее всего, именно в последнем значении, см.: Best 1960: 240. У Тертуллиана не было сомнения в том, что там, где речь идет о «крещении огнем», имеется в виду, что «огнем в осуждение будут крещены те, у кого непрочная вера» (infirma /fides/ igni tinguitur in iudicium), крещение же Духом (in spiritu), предназначенное для тех, у кого подлинная и твердая вера, это «крещение во спасение» (vera et stabilis fides tinguitur in salutem: *Bapt*. 10); ср.: «крещение (Духом) избавило нас от огня (τὸ βάπτισμα αὐτοῦ πυρὸς ἡμᾶς ἐξείλετο: Clem., *Exc. Theod*. 76.1), т.е. «от крещения огнем» = наказания. Исследователи по-разному толковали значение *Мф* 3.11 и *Лк* 3.16: или Иоанн Креститель говорил только о крещении «огнем» («святой Дух» — христианская вставка в его слова; например: Bovon 1996: 177), или он имел в виду крещение «ветром и огнем» (см. выше), или говорил только о крещении «святым Духом» («огнем» — поздняя вставка с отсылкой к явлению «огненных языков» во время Пятидесятницы в *Деян* 2.3–4); подробнее см.: Dunn 1970: 8 сл.; Marshall 1978: 146–148; см. выше, примеч. 21–22.

[33] По крайней мере, такое утверждение (однажды в *Н3*) находим в *Ин* 7.39: «Это сказал он о Духе, которого должны были получить верующие в него (scil. в Иисуса), ибо не было еще (у них) Духа, потому что Иисус еще не был прославлен (scil. еще не воскрес)» (τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν·οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη; саид. перевод, вслед за некоторыми греч. рукописями, дополняет отсутствующее в греч. «у них»: «ибо не приняли они /ⲡⲡⲁⲧⲟⲩⲭⲓ/ еще Духа»); ср. также: ibid. 16.7; 20.22 (см. выше, примеч. 30). Ср.: “Da innerhalb des heilsgeschichtlichen Ablaufes des Christusgeschehens die Ausgiessung des heiligen Geistes über ‘allem Fleisch’ (Apostelgesch. 2, 17) *Tod und Auferstehung Christi voraussetzt* und an Pfingsten erfolgt, ist christliche Taufe erst möglich von diesem Augenblick an, wo die Kirche als Ort des heiligen Geistes konstituiert wird” (Cullmann 1948: 6); “Das Problem der christlichen Taufe ist geschichtlich und theologisch *ein nachösterliches* Problem. Die christliche Taufe *setzt Kreuzigung und Auferstehung voraus*” (Dinkler 1971: 61); “Christi Tod und Auferstehung geben der Taufe Inhalt und Sinn” (Campenhausen 1971: 1; курсив. — *А.Х.*). Встает вопрос, если необходимым условием «крещения» является вера в «смерть и воскресение» Иисуса, то можем ли мы говорить о том, что вера в то, что это действительно произойдет, была у апостолов при жизни Иисуса? Много раз встречающееся в синоптических *евангелиях* высказывание Иисуса о том, что ему предстоит быть убитым и через *три дня* воскреснуть (*Мк* 8.31; 9.31; 10.33–34; 14.58; 15.29; *Мф* 16.21; 17.22–23; 27.63; *Лк* 9.22; 18.32–33; 24.7), повторенное затем Павлом как основное содержание его веры (*1Кор* 15.3–4; ср.: *Римл* 4.24–25), вполне могло быть подлинным и принадлежать как «ядро» его проповеди самому Иисусу, говорившему с оглядкой на высказывания пророков (прежде всего *Исаия* 53; ср.: *Осия* 6.2; о том, что Иисус предвидел свою мученическую смерть, см. ниже, примеч. 39); о том, что ученики (по крайней мере, на первых порах) «не понимали» (οὐκ ἠγνόουν) смысл этого предсказания, но «боялись спросить», см.: *Мк* 9.32; ср.: *Мф* 16.22; *Лк* 18.34; о том, что сочетание «три дня» означало не точный промежуток времени, а просто «короткое время» («три» как обычное обозначение в семитских языках для «несколько»), см. подробно: Jeremias 1971: 271. О роли *Исаия* 40–55 и “their decisive influence on the self-understanding of the Christian movement during the first generations” см.: Blenkinsopp 2002: 87–92.

[34] “…the baptism in Spirit does not refer to water-baptism. It is simply a metaphor which was was drawn from John’s water-rite and which was chosen premarily with a view to bringing out the contrast with the water-rite more sharply” (Dunn 1972: 22); ср.: “βαπτίζειν in and of itself does not specify water” (id. 1970: 18, 129), и это не раз было отмечено; ср.: “John’s baptism was a literal ablution with water, while the use of βαπτίζω to describe the expected figure’s activity (см.: *Мф* 3.11 и *Лк* 3.16) is metaphorical” (Webb 1991: 289 и сл.). Тем не менее Кросс в полемике с Данном настаивает на том, что в сочетании «я крещу водой, а он будет крестить в Духе» имеется в виду вовсе не «противопоставительный параллелизм» (antithetical parallelism), а параллелизм дополняющий, т.е. второе утверждение не исключает первого, а его дополняет: я крещу водой, а он будет крестить (не только водой, но и) в Духе (Cross 2002: 131; см. также: Kuss и Barrett в след. примеч.); такое толкование едва ли находит подтверждение в текстах. Метафорическое употребление βαπτίζω было хорошо известно уже языческой литературе; глагол часто использовался, когда речь шла о каком-то чрезмерном действии: «я вчера был одним из *нагрузившихся*» (βεβαπτισμένων, вином: Plat., *Symp*. 176B; ср. перевод С.К. Апта: «я вчера перебрал»); хорошие цари «не *обременяют* подданных данью» (οὐ βαπτίζουσι ταῖς εἰσφοραῖς: Diod., *Bibl*. I.73.6) и т.д. Подробно см., например: Oepke 1933: 527–528; Ysebaert 1962: 12–15; Ferguson 2009: 52–55.

(букв. «погружать») в новую веру (но, очевидно, не так, как это делал Иоанн). Так или иначе, но это «крещение» никак и нигде (по крайней мере, эксплицитно) не связано с водой[35], и во фразе «крестить водой» мы видим *буквальное* значение глагола, а во фразе «крестить Духом» — *метафорическое*.

Неожиданным на первый взгляд оказывается и значение βάπτισμα/βαπτίζω в словах Иисуса, обращенных к ученикам уже после того, как он был крещен Иоанном:

«*Крещением*[36] я должен быть *крещен*, и как я томлюсь, пока это совершится»[37].

Очевидно, что оба слова употреблены здесь не в прямом значении «крещение/крестить» (водой), а также *метафорически*[38], и контекст показывает, что Иисус говорит о своей предстоящей смерти[39].

---

[35] В любом случае такие утверждения, как, например: “Im *weiteren* Sinne erfaßt das Wort von der Geisttaufe dann gewiß auch die christliche Wassertaufe” (Kuss 1963: 100, примеч. 13) или: “It is neither said nor implied that Christians will not use water in baptism; see 3.5” (Barrett 1978: 178), не вытекают из приведенных свидетельств; ср. также Cross в предыдущем примечании.

[36] В евангелиях и *Деян* сущ. βάπτισμα без определения «Иоанна» (ср. выше, примеч. 18) встречается только в этой перикопе; ср.: Delling 1963: 81, примеч. 273; Feuillet 1967: 380.

[37] *βάπτισμα* δὲ ἔχω *βαπτισθῆναι*, καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ (*Лк* 12.50); ср. эти же слова Иисуса, помещенные в иной контекст в *Мк* 10.38 (“Mk 10.38 is an independent variant of Lk 12.50”: Dunn 1989: 137); здесь обращенный к ученикам вопрос Иисуса: «Можете ли вы пить чашу, которую я пью, или быть крещеными крещением, которым я крещусь» (δύνασθε <…> τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι;), неожиданно выступает в наст. времени, хотя, коль скоро речь идет о предсказании крестной смерти, следовало бы ожидать буд. время, и это (видимо, не всем понятное наст. в значении будущего; ср., например: *Мф* 27.63) уточнил саид. переводчик: «крещение, которым я *буду* креститься» (ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲉϯⲛⲁⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄); в бох. оставлено наст. время: ⲡⲓⲱⲙⲥ ⲉϯⲱⲙⲥ ⲙ̄ⲙⲟⲓ ⲙ̄ⲙⲟϥ. Ириней также приводит цитату в буд. времени: «ὃ ἐγὼ *μέλλω* βαπτίζεσθαι» (Epiph., *Pan*. 34.19.5; ср. лат. перевод: quod ego *habeo* baptizari: *Adv. haer*. I.21.3); в некоторых рукописях *Мф* 20.22 добавлено чтение «быть крещенными…», но эта поздняя попытка подогнать высказывание к тексту *Мк* 10.38 не принята в критическое издание *НЗ*. О том, что оба образа (чаши и крещения) в *Мк* 10.38 восходят к ветхозаветным (*Пс* 74.9; *Исаия* 51.17 сл.; *Пс* 41.8; 68.3), см.: Haenchen 1971: 364, примеч. 2: “Die *Taufe* (зд. погружение в воду) wird im Alten Testament als Leidenssymbol erwähnt <…>. Die Taufe, von der Jesus spricht, ist diese Todesflut, die einen überflutet”. Ср. противоположные утверждения по поводу подлинности этих слов Иисуса: “if any text gives us an authentic word of Jesus it is surely this” (Lampe 1951: 39); “ob diese Worte von Jesus in dieser Form gesprochen werden konnten, erscheint mir daher nach wie vor fraglich” (Bart 2002: 87, примеч. 215).

[38] Метафорическое употребление глагола в *Лк* 12.50 и *Мк* 10.38, кажется, ни у кого не вызывало сомнения. Ср. по поводу *Мк* 10.38: “If the baptism which Christ proposed to the sons of Zebedee were a simple religious washing, there would be no question of their ability to receive it. <…> a metaphorical sense” (Foschini 1950: 3, 270); “there is <…> some reason for assuming that the verb ‘baptize’ was capable of yielding a literal and *figurative* sense, without undue confusion” (Beasley-Murray 1962: 55); “the verb βαπτίζω is here used without primary reference to the rite of baptism, but in the metaphorical sense of being overwhelmed by catastrophe” (Marshall 1978: 547); ср., однако: “das dunkle Wort von der Taufe, mit der Jesus getauft werden muß (Lk 12.50; Mk 10.38f), ist bis jetzt nicht genügend erklärt“ (Barth 2002: 87, примеч. 215). Так или иначе, но утверждение: “βαπτίζειν heißt im NT *immer* im technisch-sakralen Sinne ‘taufen’ ” (Stommel 1959: 9; курсив. — *А.Х*) не выдерживает критики. Развернутой *метафорой* является и предыдущий стих (*Лк* 12.49; в *НЗ* только здесь), составляющий с последующим единое целое: «Огонь пришел я бросить на землю, и как хотел бы, чтобы он уже разгорелся»; очевидно, что Иисус говорит о своем будущем суде; подробно см.: Delling 1957: 104–107; Marshall 1978: 546–547; Bovon 1996: 348–352; ср. также *Лк* 3.16 выше, в примеч. 21, 31. Ср. переосмысление этого изречения (из намерения в уже свершившийся факт) в *ЕвФом* 34.14–16 (log. 10 /*NHC* II.2/): «Я *бросил* огонь на мир (κόσμος), и вот я оберегаю его, пока он не вспыхнет».

[39] О подобном значении глагола в дохристианской литературе см.: “The normal meaning of βαπτίζειν is ‘to dip’ or ‘to plunge’ like that of βάπτειν but it differs from this by the connotation of ‘*to cause to perish*’ ” (Ysebaert 1962: 13; курсив. — *А.Х.*); ср.: «тонуть» (Strabo, *Geogr*. VI.2.9) или даже «приводить к гибели» (разбойники ἐβάπτισαν τὴν πόλιν: Jos., *Bell*. 4.137). У Тертуллиана не было никакого сомнения в том, что в этом пассаже речь шла о будущем страдании Иисуса: «Но для нас есть и *второе омовение* <…>, т.е. кровью (est

Итак, в приведенных пассажах канонических евангелий понятия βαπτίζω/βάπτισμα никак не подразумевают особого христианского *обряда* «крещения (в воде)», да и обряд как таковой еще совсем не занимал их авторов[40]; более того, мы не находим даже намека на его существование, нигде не говорится о том, что Иисус крестил своих апостолов или посвятил их каким-то иным образом: он просто *призывает* их, и они за ним следуют[41].

quidem nobis etiam *secundum lavacrum* <…> sanguinis scilicet), о котором Господь, уже после того как был крещен, сказал: „Я должен омыться крещением“ (habeo <…> baptismo tingui). Ибо пришел он, как написал Иоанн (*1Ин* 5.6), „посредством воды и крови“ (per aquam et sanguinem), чтобы водой омыться, (а) кровью прославиться (ut aqua tingueretur, sanguine glorificaretur), чтобы и нас через воду сделать призванными (vocatos), а через кровь избранными (electos)» (*Bapt*. 16); ср. также (с молчаливой отсылкой к *Лк* 12. 50) «второе погружение» (secunda intinctio: id., *Patient*. 13); «другое крещение» (aliud baptisma: id., *Pudic*. 22). Ориген, подчеркивая, что «невозможно получить отпущение грехов без крещения (χωρὶς βαπτίσματος) и что нельзя по евангельским законам креститься еще раз водой и духом» (οὐκ ἔστι δυνατὸν κατὰ τοὺς εὐαγγελικοὺς νόμους αὖθις βαπτίσασθαι ὕδατι καὶ πνεύματι), также говорит со ссылкой на *Мк* 10.38 и *Лк* 12.50 о *втором* крещении: «дается нам (еще) крещение через мученичество» (βάπτισμα ἡμῖν δίδοται τὸ τοῦ μαρτυρίου: *Mart*. 30; ср. ibid. 37); ср.: «последнее крещение» (τὸ τελευταῖον βάπτισμα: id., *Comm*. *Joh*. VI.43 /224/); «совершенное крещение» (τὸ τέλειον βάπτισμα: ibid. VI.56 /291/). О том, что Иисус, воспринимая себя продолжателем дела и судьбы ветхозаветных пророков (“er sah das Martyrium in Jerusalem als zum prophetischen Amt gehörig an: Lk 13.33”: 267), ожидал мученической смерти (*Мк* 8.31; 9.31; 10.33–34 и пар.), см. подробно в полемике с Бультманом, доказывавшим, что эти свидетельства являются vaticinia ex eventu (Bultmann 1951: 29); Jeremias 1971: 264–272: “der äußere Gang seiner Wirksamkeit (несоблюдение субботы, «очищение» Храма, обвинение в том, что он изгоняет демонов «силой князя бесовского» и т.д.) mußte Jesus zwingen, mit einem gewaltsamen Tod zu rechnen”: 265; все это «не позволяет сомневаться в том, что “Jesus sein Leiden und Sterben erwartet und angekündigt hat”: 272); ср.: Иисус говорит здесь “vom Tod, den er mit einer Taufe vergleicht” (Bovon 1996: 353).

[40] Фразу, которой завершается *Мф* (28.19) и которая более не встречается в *НЗ* («итак, отправившись, научите все народы, *крестя их во имя Отца*, *и Сына*, *и святого Духа*»: πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα ἔθνη, *βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*), даже консервативные богословы признали поздней (хотя она засвидетельствована всеми рукописями *Мф*) как отражающую не положение дел в зарождающейся христианской общине к моменту смерти Иисуса, а ситуацию в уже окрепшей Церкви (по крайней мере, в той общине, где возникло и имело хождение *Мф*) к концу I в.; ср.: “Mt. 28.19 <…> is perhaps a case of later interpolation” (Bultmann 1951: 134); “eine spätere Anschauung” (Schweitzer 1954: 228, примеч. 1); “…ist die allgemein anerkannte Tatsache, daß mit Mt. 28.19 ein bereits entstehender kirchlicher Brauch des ausgehenden I. Jahrhunderts a posteriori ligitimiert werden sollte” (Dinkler 1973: 65); “dieser Taufbefehl in Mt. 28.19 ist ein relativ später Text…” (Bart 2002: 11); ср.: Campenhausen 1971: 10. Обзор разных точек зрения на происхождение этого стиха см.: Ferguson 2009: 132–138; ср., однако: Aland 1979: 197 о том, что этот стих “zum ursprünglichen Bestand des Evangeliums gehört”.

[41] «Ступайте за мной <…> и они последовали за ним» (*Мк* 1.17–18; *Мф* 4.19–20); ср.: «Призвал своих учеников и избрал из них двенадцать, которых и назвал апостолами» (*Лк* 6.13; ср.: *Мф* 10.1; *Лк* 9.1–2). Тем не менее христианских авторов то обстоятельство, что апостолы не были крещены, не оставляло равнодушными, и такому положению дел предлагались разные объяснения. Так, например, Иоанн Мосх (рубеж VI–VII вв.), описывая спор клира в Аскалоне о том, можно ли считать крещение через троекратное посыпание песка (там, где нет воды) на голову крещаемого действительным, приводит вопрос одной из сторон: «…не написано об апостолах, что они были крещены, (но) разве (из-за этого) не войдут они в царствие небесное?». Оппоненты в ответ ссылались на Климента Александрийского, который в своих (ныне утерянных) «Очерках» (Ὑποτυπώσεις), опираясь на какую-то не известную из других источников традицию, писал: «Христос, говорят, окрестил только Петра, Петр Андрея, Андрей Иакова и Иоанна, а они остальных (апостолов)» (*Prat*. 176: PG 89/3, 3044C сл.); из этого следует, что Андрей был крещен вторично (см. выше, примеч. 23). На вопрос о том, были ли крещены апостолы, Тертуллиан отвечает так: «…апостолам заменой крещения могло служить преимущество (их) первого избрания и тесной близости (к Христу)» (quia illis vel primae adlectionis et exinde individuae familiaritatis praerogativa compendium baptismi conferre posset: *Bapt*. 12); эту же мысль повторил (правда, не упоминая Тертуллиана) и современный комментатор: «Апостолы, возможно (probably), не были крещены христианским водным крещением, но некоторые из них получили крещение Иоанна. На вопросы, почему они не были крещены, ответы могут быть гипотетическими; на-

Иную картину видим в «Деяниях апостолов», где о «крещении водой» говорится как об известной уже (по крайней мере, в той общине, к которой принадлежал автор) практике[42]. Несколько раз при крещении «вода» прямо или косвенно упоминается: крещение Филиппом эфиопского евнуха[43]; и иудеям, и язычникам, на которых сошел (заметим, еще до крещения) святой Дух[44], Петр «велел быть крещеными в воде в имени Иисуса Христа»[45]; также, наверное, не случайно крещение Лидии происходило «около реки»[46].

пример, они находились с Иисусом, пока он не „был вознесен“ (*Деян* 1.21 сл.), и это физическое присутствие (this physical presence) „рядом с ним“ давало им особое положение <…>, и таким образом их собственный опыт Иисуса (experiences of Jesus) как его учеников не нуждался в том, чтобы быть дополненным крещением в его имя» (Hartman 1997: 144).

[42] *Деян* возникли после *Лк* (см. выше, примеч. 19) как его продолжение; “a date before 80 is out of the question” (Kümmel 1970: 132), хотя были исследователи, датировавшие сочинение и более ранним, и более поздним (ок. 120 г.) временем (ibid.: 132–133). Отвлекаясь от крайне сложной текстологии *Деян* (подробно: Barrett 1994: 2–15), заметим, что автор, используя какие-то предшествующие ему материалы (устные и письменные), не мог не реагировать на положение дел в современной ему Церкви, и в результате ему не удается примирить источники между собой; в недавней работе было еще раз подчеркнуто, “dass sich in der Akt ein *facettenreiches Spektrum von Tauferzählungen* findet. <…> Diese zeigen, dass Lukas in den Tauferzählungen Überlieferungen aufgenommen hat, die an unterschiedlichen Orten und Personen hafteten” (Schröter 2010: 559; курсив. — *А.Х.*). Подробно об источниках *Деян* см.: Haenchen 1971: 81–90. В *Деян* автор был более свободен в своем рассказе, чем в *Лк*: ведь в евангелии он передавал слова и деяния Иисуса, глубоко укорененные в устной (и уже в письменной) традиции, и это существенно ограничивало его фантазию, в *Деян* же, повествующих об апостолах (и здесь он был создателем нового жанра), у него был больший простор для творчества, источником для которого служили как евангельские сочинения, так и собственный вымысел.

[43] «…говорит евнух: „Вот вода, что мешает, чтобы я был крещен“ (ἰδοὺ ὕδωρ, τί κωλύει με βαπτισθῆναι) <…> и спустились оба *в воду* (κατέβησαν ἀμφότεροι εἰς τὸ ὕδωρ) <…>, и крестил его (ἐβάπτισεν αὐτόν)» (*Деян* 8.36–38); слова евнуха перед крещением: «верую, что Иисус Христос — Сын Божий», а также фраза, что после крещения «Дух святой сошел на евнуха», засвидетельствованные лишь некоторыми рукописями, в критическое издание *НЗ* не включены (подробно см.: Metzger 1975: 359–360). Заметим также, что только здесь в *НЗ* отмечено участие в обряде как «крещаемого», так и «крестителя»; только здесь в *Деян* встречаем активную форму глагола: ἐβάπτισεν. О том, что глагол κωλύω (часто повторяющийся в рассказах о крещении: *Деян* 10.47; 11.17 и т.д.) может восходить к «древней крещальной формуле» (eine alte Taufformel), см.: Cullmann 1948: 65–73; возражения: Bieder 1966: 131 сл., 183.

[44] На слушающих сошел святой Дух еще до того, как Петр закончил проповедь (ἔτι λαλοῦντος τοῦ Πέτρου <…> ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας: *Деян* 10.44); здесь видимым знаком сошествия Духа оказывается внезапная способность «язычников» (τὰ ἔθνη) заговорить на других языках (ibid. 10.46); этот рассказ Петр затем повторяет от 1-го лица: ἐν δὲ τῷ ἄρξασθαί με λαλεῖν ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ᾽ αὐτούς, добавляя «как и на нас в начале» (ibid. 11.15), имея в виду схождение Духа на апостолов в день Пятидесятницы, при котором у них также открывается дар «говорить на других языках» (λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις: ibid. 2.1–4). Из многих даров, которые Дух дает разным людям и которые перечисляет Павел (мудрость, знание, вера, дар исцеления, дар совершать чудеса, пророчества, знание языков, толкование [Писания]: *1Кор* 12.8–11; комментарий к этому списку даров см.: Fee 1987: 590–600; ср. ниже, примеч. 50), автор *Деян* называет лишь «говорение на языках»; ср. ниже: *Деян* 19.6: «говорить <…> и пророчествовать».

[45] τὸ ὕδωρ <…> προσέταξεν δὲ αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ βαπτισθῆναι (*Деян* 10.45–48); при этом Петр сам не крестил, и кто это делал, остается неясным. Поздний анонимный комментатор (т.н. Амбросиастер, конец IV в.) устранил (весьма вольно) эту неясность: «не сам Петр крестил, а распорядился, чтобы крестили его спутники» (nec ipse baptizavit, sed baptizare jussit fratribus: *Com. ad Ephes*. 4.11 /PL 17, 388B/), объяснив так: «поскольку увеличивалось количество людей (пришедших к вере), то всем было позволено и благовествовать, и крестить, и объяснять в церкви Писания» (ut ergo cresceret plebs et multiplicaretur, omnibus <…> concessum est et evangelizare et baptizare et Scripturas in ecclesia explanare: ibid.; см. ниже, примеч. 72). Из всех случаев, в которых говорится о «крещении ἐν τῷ ὀνόματι…» и т.п. (см. ниже, примеч. 53), только в этом пассаже *Деян* упоминается «вода».

[46] παρὰ ποταμόν (*Деян* 16.13); здесь «крещение» вторгается в рассказ ex abrupto: Лидия слушала Павла, а в следующем стихе она уже «была крещена и дом ее» (ἐβαπτίσθη καὶ ὁ οἶκος αὐτῆς); подразумевается ли,

Вместе с тем признание того, что крещения Иоанна для обратившегося в новую веру было недостаточно, находим в рассказе об обращенном александрийском иудее Аполлосе, который, хотя и «учил правильно о том, что относится к Иисусу, знал *только* крещение Иоанна; <…> Прискилла и Акила приняли его и изложили ему точнее путь» (т.е. суть учения)[47]. О том, что Аполлос получил «второе крещение» не говорится, но то, что это могло быть, подтверждает следующий пассаж: Павел, спросив в Эфесе учеников (Иисуса)[48], приняли ли они святого Духа и во что были крещены, получил ответ, что о Духе они ничего не слышали[49], а были крещены только «в крещение Иоанна»; в ответ на слова Павла о том, что Иоанн «крестил крещением покаяния, призывая народ <…> уверовать в Иисуса», «они были крещены во имя Господа Иисуса, и после того, как Павел возложил на них руки, сошел на них святой Дух»[50]. В приведенном отрывке не говорится о том, что это было «крещение» водой, и в пользу того, что для полного посвящения в новую веру (при котором на обращаемого сходит Дух) важнее, видимо, было возложение рук, говорит другое свидетельство: апостолы отправляются к самарянам, которые *уже ранее* «получили слово Бога» и «были крещены во имя Господа Иисуса, но на них еще не сходил святой

что крестил сам Павел? Точно так же и в другом рассказе (но уже без упоминания воды) тюремщик, взявший из темницы Павла и Силу к себе домой, «в тот же час ночи омыл их от ран, и тотчас был крещен вместе со всеми домашними» (ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τῆς νυκτὸς ἔλουσεν ἀπὸ τῶν πληγῶν, καὶ ἐβαπτίσθη αὐτὸς καὶ οἱ αὐτοῦ πάντες παραχρῆμα: ibid. 16.33); как это происходило и в каком месте (у него дома?), не говорится; также не говорится о том, что крещеные приняли святого Духа; ср., однако, весьма смелое предположение, что в следующей фразе (16.34): «возрадовались, уверовав» (ἠγαλλιάσατο πεπιστευκώς) “the thought of ‘joy’ is close to that of reception of the Spirit” (Lampe 1951: 65).

[47] [(25)]…εδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος *μόνον* τὸ βάπτισμα Ἰωάννου. [(26)] <…> Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας προσελάβοντο αὐτὸν καὶ ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδόν (*Деян* 18.25–26). Аполлос затем оказался в Коринфе (ibid. 19.1), где он (видимо, искусный проповедник и знаток Писания: ibid. 18.24) обратил, как и ранее Павел, какую-то часть коринфян; ср. слова Павла: «я посадил, Аполлос поливал», «я положил основание (θεμέλιον ἔθηκα)» (*1Кор* 3.6, 10); см. ниже, примеч. 69.

[48] …τινας μαθητάς, букв. «каких-то учеников» (*Деян* 19.1); чьи это были ученики, не сказано, но контекст показывает, что это, скорее, были последователи Иисуса; подробно см., например: Bruce 1990: 405–406; о том, что речь идет об “eine versprengte Gruppe von Anhängern des Johannes”, см.: Delling 1963: 67–68.

[49] По поводу фразы: «Мы ничего не слышали о том, что существует святой Дух», Бест замечает: “we may ask if such people could ever have lived in a Jewish environment at all” (Best 1960: 237; ср.: Dunn 1972: 87); однако ответ, видимо, предполагает, что крещенные Иоанном *не вообще* ничего не слышали о существовании Духа, а не слышали только о том, что при крещении Иоанна можно получить еще и дар Духа, который, согласно иудейскому представлению того времени, по причине грехов Израиля перестал проявлять себя после смерти последних пророков; таким образом, ответ означает: «Мы *еще* ничего не слышали о том, что Дух *снова* здесь» (Jeremias 1971: 86).

[50] εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε <…>; οἱ δὲ πρὸς αὐτόν· ἀλλ᾽ οὐδ᾽ εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν. <…> εἰς τί <…> ἐβαπτίσθητε; οἱ δὲ εἶπαν· εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ <…> Ἰωάννης ἐβάπτισεν βάπτισμα μετανοίας τῷ λαῷ λέγων <…> ἵνα πιστεύσωσιν <…> εἰς τὸν Ἰησοῦν <…> ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου τὰς χεῖρας ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ᾽ αὐτοῖς (*Деян* 19.1–6). Видимым результатом сошествия Духа является то, что «начали они *говорить* на (непонятных) языках и *пророчествовать* (ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον: 6; ср. ibid. 2.4; 10.46). Сам Павел в своих посланиях противопоставляет эти два действия Духа: тот, кто *говорит* на (незнакомом) языке (ὁ λαλῶν γλώσσῃ), говорит не людям, а Богу, тот же, кто *пророчествует*, говорит людям в назидание (*1Кор* 14.2–3; ср. выше *1Кор* 12.8–11 в примеч. 44); подробный комментарий к этим высказываниям Павла см.: Fitzmyer 2008: 466–471, 510–511). Ср. также: *Деян* 6.5–6 о возложении рук на диаконов, уже до того «полных духом и мудростью» (πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας: ibid. 6.3; ср. 7.55), для поставления их в должность; о том, что до этого они были крещены, нигде не говорится; в *Мк* 10.16 и параллельных местах возложение рук служит для благословения. Обзор свидетельств о разных видах «возложения рук» в *НЗ* см.: Lohse 1951: 69–71.

Дух»; они приняли его только после того, как апостолы «помолились, чтобы они приняли святого Духа» и «возложили на них руки»[51].

Наконец, заслуживает внимания рассказ о «крещении» Савла, представленный в *Деян* в двух версиях. В одной речь идет о том, как к ослепшему Савлу Господь посылает «ученика» (т.е. уже обращенного в новую веру) по имени Анания для исцеления: он возложил на Савла руки с тем, чтобы тот прозрел и исполнился святого Духа; «и прозрел он, и был крещен»[52]. В другой версии (без возложения рук), которую автор *Деян* вкладывает в уста самого Павла, последний говорит о том, что он ослеп, и «некий благочестивый в Законе муж Анания» пришел к нему и сказал: «Савл прозри <…> Встав, крестись и смой свои грехи, призвав его (scil. Иисуса) имя»[53]. В обоих случаях никакого упоминания воды при крещении.

---

[51] δέδεκται ἡ Σαμάρεια τὸν λόγον τοῦ θεοῦ <…> προσηύξαντο περὶ αὐτῶν ὅπως λάβωσιν πνεῦμα ἅγιον· οὐδέπω γὰρ ἦν ἐπ᾽ οὐδενὶ αὐτῶν ἐπιπτωκός, μόνον δὲ βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. τότε ἐπετίθησαν τὰς χεῖρας ἐπ᾽ αὐτούς καὶ ἐλάμβανον πνεῦμα ἅγιον (*Деян* 8.14, 16–17); ср.: “Durch die Trennung von Wassertaufe und Geistverleihung erreicht Lukas mit seiner Erzählung, daß *der Heilige Geist von Wasserritus* der Taufe unabhängig ist <…> Was aber jedenfalls Kapitel 8 mit Kapitel 10 (см. выше, примеч. 38–40) verbindet, das ist die unbestreibare Tatsache, daß die *Wassertaufe* gegenüber der Ausgießung des Heiligen Geistes eine dienende Funktion ausüben hat, daß diese beiden Aktionen jedenfalls nicht miteinander identifiziert werden können” (Bieder 1966: 129, 131; курсив автора).

[52] ἐπιθεὶς ἐπ᾽ αὐτὸν τὰς χεῖρας εἶπεν· Σαούλ, <…> ὅπως ἀναβλέψῃς καὶ πλησθῇς πνεύματος ἁγίου. καὶ εὐθέως <…> ἀνέβλεψέν τε καὶ ἀναστὰς ἐβαπτίσθη (*Деян* 9.17–18). Здесь речь идет о возложении рук не только для посвящения в новую веру (ср. выше, примеч. 50), но и для исцеления; исцеление от возложения рук — топос, встречающийся повсюду в синоптических евангелиях (*Мк* 5.23; 6.5; 7.32–33; 8.23, 25; *Мф* 9.18; *Лк* 4.40; 13.13), но в *Деян* только здесь и в 28.8. О том, что в этом действии не следует видеть какого-то «магического» или «символического» ритуала, см. (Haenchen 1968: 205): “Dahinter liegt aber die Erfahrung, daß bei manchen Menschen eine solche Berührung unerhört starken Einfluß haben kann. Es wäre töricht, diese Erfahrung zu leugnen…”.

[53] Σαοὺλ ἀδελφέ, ἀνάβλεψον <…> ἀναστὰς βάπτισαι και ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου (*Деян* 22.13–16); в отличие о всех предыдущих случаев, где βαπτίζω было употреблено в страд. залоге, здесь и βαπτίζω, и ἀπολούω стоят в среднем залоге. Фраза вызвала горячие споры, поскольку эта форма показывает, что Павел должен был сам, без участия посредника, креститься и омыться (ср.: «крестились и мужчины, и женщины»: ἐβαπτίζοντο ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες в *Деян* 8.12, ср. «был крещен»: βαπτισθείς в след стихе). Истон предположил, что это свидетельствует о древней форме христианского обряда, еще не обособившегося от иудейского обряда очищения, в котором каждый «омывался» сам, и Павел, следуя обычной иудейской практике, сам себя «крестил» (Easton 1920: 513 сл.; возражения: Lampe 1951: 86–87; ср.: Ysebaert 1962: 44–47, а также ниже, примеч. 85 о *1Кор* 15.29). Несмотря на то что грамматически текст можно понять только так, само допущение такой практики (не в последнюю очередь по конфессиональным причинам) было всеми отвергнуто прежде всего на основе параллельного рассказа (см. предыдущее примеч.), где говорится о том, что Павел «был крещен» (ἐβαπτίσθη; кем, не сказано); между тем в защиту взгляда, что речь идет здесь не о «самокрещении», можно привести в пример употребление глагола в русском языке, где возвратная (греч. средний залог) форма «креститься» означает то же, что и форма в страдательном залоге «быть крещенным» («я крестился», т.е. «я был крещен»; ср. «я постригся», т.е. не сам, а «меня постригли», и т.п.), и мы должны считаться с возможностью того, что и в греч. языке I в. обе формы могли передавать одно и то же значение (ср.: Blass–Debrunner, § 317); в этом случае значение βάπτισαι должно быть «дай себя крестить, позволь, чтобы тебя крестили». В статье, посвященной детальному разбору этого пассажа с привлечением всех новозаветных грамматик и комментариев, автор, склоняясь к традиционному пониманию среднего залога, тем не менее, кажется, делает уступку opinio communis и дает, на мой взгляд, довольно невразумительный перевод: “get up, *experience baptism* and wash away your sins” (Porter 2002: 109; курсив. — *А.Х.*). Барникол, разбирая это место и доказывая, что в апостольское время (36–66 гг.) у христиан не было вообще «водного крещения» (Wasser-Taufe), а было лишь «крещение Духом» (Geist-Taufe), при этом щедро выбрасывая из текста *Деян* всякое упоминание о «водном крещении» как позднейшие наслоения в древний материал, приходит к выводу, что “Paulus wurde nicht getauft!” (Barnikol 1957: 609). Между тем в его выводах, которые подверглись резкой критике со стороны тех, кто не мог допустить существования “tauflose” общины у первых поколений христиан (см., например: Barth 2002: 9–10, примеч. 1), я не

Создается впечатление, что автор *Деян* не заботился о том, чтобы представить читателю свои рассказы о крещении и о его результатах единообразными, хотя, если бы речь шла о сложившемся обряде, мы вправе были бы ожидать, что и в самом порядке совершения этого обряда, и в его содержании не должно быть отклонений. Этот разнобой можно, по всей видимости, объяснить тем, что к моменту написания сочинения обряд «крещения в воде» не был еще формализован, и, говоря несколько раз о воде при совершении обряда (8.36–38; 10.45–48; ср.: 16.13), автор (весьма сумбурно) фиксирует *не практику первых христиан*, *а положение дел в современной ему Церкви* (*разрыв в два-три поколения*)[54], в которой к концу I в. переосмысленное крещение Иоанна[55] (переставшее использоваться в христианских общинах после смерти Иисуса) стало постепенно превращаться в (*водное*) *крещение* «во имя Иисуса Христа[56] для отпущения грехов и для получения дара святого Духа»[57].

вижу ничего, что шло бы вразрез с текстом *Деян* в том виде, в каком мы его имеем; Барникол, как и почти все комментаторы, исходит из того, что βαπτίζω в *НЗ* имеет только *прямое* значение («крестить в воде»), поэтому все места, где в *Деян* говорится о крещении (а его, по убеждению Барникола, в раннем христианстве еще не было), являются поздним добавлением (его датировка *Деян*: «около 135 г.»: ibid. 596); прими он во внимание возможность *метафорического* употребления глагола, вопросы позднейших наслоений можно было бы не рассматривать. Исходя из других аргументов, Хауфе также приходит к выводу о том, что "gewisse Hinweise sprechen für die Existenz einer frühen Gemeinde, die zwar den Geist, aber noch nicht die christliche Wassertaufe besaß" и что могли существовать «определенные раннехристианские круги, в которых водное крещение еще не было в ходу» ("…die eine christliche Wassertaufe noch nicht praktizierten": Haufe 1976: 566).

[54] Как это уже давно было отмечено; см., например: "Wir beobachten hier (т.е. в *Деян*) bei dem Erzähler das begreifliche Bestreben, *die späteren Institutionen der Kirche schon in ihren ersten Anfängen nachzuweisen*" (Weiss 1917: 36; курсив. — *А.Х.*). Вместе с тем, принимая во внимание сказанное выше, утверждение: "Jedenfalls ist nirgends erkennbar, daß bei dem Verfasser der Acta bzw. in der Urchristenheit, von der er berichtet, eine sogenannte Geisttaufe, d.h. eine bloße Geistausgießung, an die Stelle der Wassertaufe überhaupt treten bzw. sie überflüssig machen konnte" (Delling 1963: 62, примеч. 198, возражая Прайскеру; см. ниже, примеч. 82) следует признать не имеющим под собой почвы, как и другое утверждение: "So wird auch der Abstand zwischen der Einführung der christlichen Taufe und der Taufe Jesu (у Иоанна) selbst sehr kurz" (Aland 1979: 187). Вспомним, наконец, звучащий диссонансом рассказ о том, как Павел «обрезал» (περιέτεμεν) Тимофея, которого он захотел взять себе в помощники для проповеди в том числе и иудеям и который уже во время первого путешествия Павла стал «учеником» (μαθητής; scil. принял новую веру; *Деян* 16.2–3); никакого намека на то, что Тимофей был крещен! Ср. слова самого Павла: «За что же меня преследуют, если я до сих пор проповедую *обрезание*» (…εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω: *Гал* 5.11). Попытки объяснения этих пассажей см.: Haenchen 1971: 480–482; Burton 1920: 286–287.

[55] О том, что крещение Иоанна послужило прообразом христианского, ни у кого, кажется, не вызывало сомнения; см., например: "Kaum bestritten wird, daß die christliche Taufe vor allem durch die Johannestaufe präfiguriert und bestimmt wurde" (Barth 1973: 139) с дальнейшим анализом сходства и отличия. На вопрос, почему христиане приняли с самого начала водное крещение Иоанна (а по моему убеждению, вернулись к этому обряду лишь в конце I в.), расхожим ответом является: "Zweifellos dürfte es dabei eine Rolle gespielt haben, daß Jesus selbst sich von Johannes taufen ließ und damit die Johannestaufe sanktionierte und anerkannte" (id. 2002: 37); ср. то же утверждение: Hartman 1997: 32 с "presumably" вместо "zweifellos".

[56] Крещальную (т.е. посвящающую в новое учение) формулу в разных вариантах находим в *Деян* несколько раз: быть крещеным εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (8.16; 19.5) или ἐν (ἐπὶ) τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ (Χριστοῦ) (2.38; 10.48); ср.: πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα (*Ин* 1.12; 2.23; 3.18; *1Ин* 5.13). Заметим, что у нас нет свидетельств о том, что при крещении, которое совершал Иоанн или его последователи, призывалось его имя; призывание имени Иисуса при посвящении в новую веру возникло спустя время после смерти Иисуса (ср. Campenhausen 1971: 7–8); нет также никаких указаний и на то, что Иоанн возлагал руки на тех, кого крестил. О том, что формула «быть крещенным в имени (ἐν [ἐπὶ] τῷ ὀνόματι)…» означает "getauft werden, sich taufen lassen unter, bei Nennung des Namens Jesu Christi", т.е. «призывая имя Иисуса Христа», см.: Heitmüller 1903, 88; уточнения и поправки см. (Hartman 1974).

[57] Уже в первой проповеди Петра (отражающей один из этапов становления крещальной формулы в Церкви, современной автору *Деян*) находим призыв: βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ὑμῶν καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος (*Деян* 2.38; заметим, что *вода* здесь

На основе приведенных свидетельств можно предположить, что концу I в. формальное и весьма простое вступление в общину[58] осталось позади, и теперь (т.е. к моменту написания *Деян*) тому, кто готовился стать полноправным членом Церкви, которая к тому же должна была обезопасить себя от всякого рода случайных попутчиков, нужно было усердно готовиться и приложить немало усилий. У автора *Деян* эта подготовительная практика (катехуменат) еще не нашла отражения, но о ее существовании свидетельствуют такие более поздние (но не намного отстоящие по времени от *Деян*) раннехристианские сочинения, как «Дидахе» и некоторые другие (см. ниже: раздел III).

2. Послания Павла

Евангелия и *Деян* возникли спустя два-три поколения после смерти Иисуса, но у нас есть сочинения, которые от этого события отделяют всего лишь два десятилетия: это самые ранние (из дошедших до нас) христианские сочинения, а именно послания Павла[59]. Павел еще не располагал записанными евангелиями, из которых он мог бы узнать об Иоанне и о той роли, которую тот сыграл в зарождении «христианского» крещения (сам Креститель ни разу не упоминается в проповеди апостола)[60], но у него были другие источники сведений: прежде всего, устная традиция[61].

не упоминается); эти слова являются, по-видимому, переосмыслением того, что сказал Иисус ученикам после воскресения: «…чтобы было проповедано во имя его (scil. Христа) покаяние для отпущения грехов» (*Лк* 24.47), но в этой заповеди нет никакого упоминания о «крещении»; ср.: *Деян* 5.31. Оскар Куллманн со ссылкой на *Деян* 2.38 так объясняет положение дел: христиане, даже находясь в Церкви, нуждаются в прощении грехов (Sündenvergebung), и им недостаточно одного дара Духа (die Gabe des Geistes); поэтому христианское таинство, которое было подготовлено и возвещено крещением Иоанна (in der Johannestaufe), т.е. крещение (в воде), осталось (в церковной практике); уже в ранней христианской общине (in der Urgemeinde) к обряду погружения в воду был добавлен обряд «возложения рук» на крещаемого; отсюда: прощение грехов через «баню» (Bad), а дар святого Духа через возложение рук (Cullmann 1948: 7); см. также (Aland 1979: 183).

[58] Так, в *Деян* 2.38–41 говорится о «почти трех тысячах» ставших в один день «христианами» (ἐβαπτίσθησαν) после проповеди Петра, а вскоре их число достигло 5000 (ibid. 4.4), но такое, пусть даже и сильно завышенное, число обращенных, если речь действительно идет о *водном* крещении, представить себе невозможно чисто технически; другое дело, если под «крещением» подразумевается, например, простирание рук (символическое возложение рук) крестителя в сторону крещаемых стоящих где-то на расстоянии; ср., однако: “There is <…> not the slightest indication that apostolic hands were laid upon the three thousands converts added to the Church <…>. On the contrary, in this instance the gift of the Spirit <…> appears to be bound up with the actual ceremony of Baptism” (Lampe 1951: 67). Вместе с тем такое повальное и скорое (всего лишь после одной проповеди) обращение неизбежно предполагает, что далеко не все остались верными спустя какое-то время.

[59] Хотя их точная датировка невозможна, приблизительная (50-е годы) является общепринятой; наряду с подлинными (*1Фесс*, *Гал*, *1–2Кор*, *Римл*, *Флп*, *Фил*, возможно, *Кол*) в *корпус* павловых писем, который в основном сформировался, вероятно, уже к рубежу I и II вв., вошли и так называемые «второпавловы» послания, написанные его почитателями и последователями: *2Фесс*, *Ефес*, *1–2Тим* и *Тит* (“In any case the thought and content of the[se] Letters are thorougly Pauline”: Fee 1987: 276, примеч. 40). Подробнее о проблемах подлинности см.: Vielhauer 1975; Kümmel 1970. Католические исследователи сокращают число «второпавловых» посланий, относя к подлинным *Ефес* и *2Фесс*; см., например: Klijn 1980: 105, 116–117; 122–123.

[60] Традиция евангелистов (или, по крайней мере, автора *Мк*) об Иоанне и о крещении им Иисуса восходит, в свою очередь, к какому-то письменному источнику или источникам, которыми Павел, по всей видимости, не располагал. В *Деян* слова Павла о том, что Иоанн проповедовал «крещение покаяния (βάπτισμα μετανοίας) всему народу израильскому» (13.24–25; ср.: 20.21), являются изобретением автора; см., однако, попытку доказать на примере *1Фесс* 1.9–10 («грядущий гнев»; ср.: *Мф* 3.7), *Римл* 2.4–5 (ср.: *Мф* 3.8) и проч., что Павел был знаком с учением Иоанна Крестителя (Michaels 1991).

[61] Ср.: “It is possible, *though not certain*, that written collections of Jesus’ sayings, and perhaps of stories about Jesus, were already in existence during Paul’s lifetime. But most of what he knew about Jesus he would probably

Павел не раз использовал глагол βαπτίζω[62] (и один раз существительное βάπτισμα[63]) и, нигде и никак не объясняя, какое содержание он вкладывает в это понятие, был, видимо, уверен в том, что адресаты[64] верно поймут значение его слов[65]. Но употребляет ли он эти понятия в значении «крестить водой»?[66] В этом можно сомневаться хотя бы потому, что нигде в его посланиях нет ни малейшего намека на связь *крещения* с *водой*[67]; собственно *вода* (ὕδωρ) *ни разу* не упоминается (создается даже впечатление, что он сознательно избегает этого слова), и ее спасительная роль Павла совершенно не интересует; о своем крещении, которое живописно изобразил автор *Деян*, он даже не упоминает[68]. Более того, не будь в нашем распоряжении тех свидетельств из евангелий и *Деян*, в которых понятие βαπτίζω поставлено в связь с водой, мы едва ли бы имели основания утверждать, что апостол говорит именно о *водном* обряде. Вот примеры.

Павел обращается к христианской общине в Коринфе[69] со словами:

> «Благодарю Бога, что никого из вас *не крестил*, разве только Криспа и Гая, чтобы кто-нибудь не сказал, что вы *были крещены* в мое имя. *Крестил* же я и дом Стефана, а еще кого *крестил*, не знаю. Ведь Христос послал меня *не крестить*, а благовествовать»[70].

---

have learned by word of mouth, *from oral traditions*" (Furnish, 1995: 20; курсив. — *А.Х.*). О том, что эта устная традиция, отличаясь, конечно, в частностях у разных местных христианских общин, сохранялась в основе своей незыблемой, свидетельствуют многочисленные переклички богословских постулатов Павла с постулатами возникших позднее евангелий; см., например: *1Фес* 4.15 сл. и *Мф* 24.30–31; *1Кор* 11.23–25 и *Лк* 22.19–20 и т.д.; полный список параллельных мест см.: Allison 1982; Walter 2004.

[62] *Римл* 6.3 (дважды); *1Кор* 1.13–17 (6 раз), 10.2, 12.13, 15.29 (дважды); *Гал* 3.27; все эти пассажи будут рассмотрены ниже.

[63] *Римл* 6.4, см. ниже, примеч. 93. βάπτισμα встречается в посланиях Павлова корпуса еще в *Ефес* 4.5: «Один Господь, одна вера, *одно* крещение (ἓν βάπτισμα)»; об этом «второпавловом» послании см. выше, примеч. 59 и ниже раздел 3 «Послания Павлова корпуса».

[64] Будь то коринфяне, галаты или римляне, причем некоторых из них, как, например, римлян (ср.: *Римл* 1.10–13; 15.23), Павел до этого никогда не видел.

[65] Вместе с тем то обстоятельство, что у Павла мы не находим "keine explizite Lehre von der Taufe" (Barth 2002: 86), лежит на поверхности; о том, что «крещение» как таковое никогда не было в центре внимания Павла, см.: "Paul mentions or alludes to baptism relatively often. But it is worthy of notice that in the texts he left behind we never encounter a passage over which could be put the title 'On Baptism' and in which Paul explicitly presents a few fundamental features of his theology of baptism" (Hartman 1997: 52).

[66] Учитывая приведенные примеры метафорического использования βαπτίζω в евангелиях, к таким утверждениям, как "Paul never uses *baptizein* in a metaphorical sense; in every other instance (автор имеет в виду *1Кор* 15.29; см. ниже) he intends a reference to the sacrament of baptism" (Murphy-O'Connor 1981: 536), a priori следует относиться с большой осторожностью.

[67] Лишь однажды в *Ефес* 5.26 находим сочетание λουτρῷ τοῦ ὕδατος, «омовением воды».

[68] Рассказ *Деян* см. выше, примеч. 52–53. Сам Павел бегло и без подробностей говорит о своем обращении: воскресший Христос сделал так, что Павел его увидел (ὤφθη κἀμοί: *1Кор* 15.8); ср.: Бог, «призвав (меня) своей благодатью, соблаговолил открыть во мне своего Сына, чтобы я благовествовал (ἵνα εὐαγγελίζωμαι) его язычникам» (*Гал* 1.15–17); о мистическом переживании Павла («восхищен до третьего неба»; при обращении?) см.: *2Кор* 12.2–5.

[69] До этого было сказано, что у коринфян, уже ранее обращенных (ibid. 1.4–7) среди прочих и самим Павлом (1.14–16), возникли раздоры (ἔριδες: 1.11): считать ли им себя последователями Павла, Аполлоса (ср.: *1Кор* 16.12 и выше, примеч. 47), Кифы (очевидно, апостол Петр) или Христа; на это Павел спрашивает: «…разве во имя Павла вы были крещены?» (…ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε; ibid. 1.13). О формуле «крестить во имя…» см. выше, примеч. 40, 56.

[70] (14) εὐχαριστῶ [τῷ θεῷ] ὅτι οὐδένα ὑμῶν *ἐβάπτισα* εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάϊον, (15) ἵνα μή τις εἴπῃ ὅτι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα ἐβαπτίσθητε. (16) *ἐβάπτισα* δὲ καὶ τὸν Στεφανᾶ οἶκον, λοιπὸν οὐκ οἶδα εἴ τινα ἄλλον *ἐβάπτισα*. (17) οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι (*1Кор* 1.14–17). Вспомним, что Крисп, начальник

Утверждать, что в этом пассаже глагол βαπτίζω непременно имеет значение «крестить водой»[71], нет оснований. Павел подчеркивает здесь, как и повсюду в своих посланиях, преимущество проповеди перед обрядом, не утруждая себя описанием самого обряда, и вполне можно допустить, что апостол использовал глагол в более широком значении: «обращать, посвящать (в новую веру)», подчеркивая при этом, что обряд «посвящения» сам по себе не столь важен, как проповедь спасения[72].

Едва ли следует видеть намек на обряд крещения водой и в следующих стихах:

> «Ибо не хочу, братья, чтобы вы не знали, что все наши отцы были под облаком, и все прошли через море, и все они *были крещены* в Моисея в облаке и в море»[73].

Павел сравнивает здесь христианское *посвящение* в новую веру, являющееся залогом будущего спасения, с опытом иудеев, доверившихся Моисею и также получивших спасение, и произошедшее с иудеями в пустыне, по словам апостола, «стало для нас прообразами»[74]. К воде здесь имеет отношение лишь упоминание моря, но иудеи спаслись не водой, а как раз потому, что избежали с ней соприкосновения как с враждебной стихией[75]. Поэтому глагол в этом пассаже следует, вероятно, понимать

синагоги в Коринфе, упоминается и в *Деян* 18.8: «он уверовал в Господа со всем своим домом, и многие из коринфян, слушая (Павла), уверовали и *крестились* (ἐβαπτίζοντο)», но о том, что это сделал сам Павел, здесь не говорится; о среднем залоге глагола см. выше, примеч. 53.

[71] По поводу этого пассажа см., например: “By ‘baptism’ Paul means the *new washing* by which people become followers of Jesus Christ <…> This initiatory rite, which incorporates human beings into Christ and the Church, already existed in the pre-Pauline Christian tradition” (Fitzmyer 2008: 146–147); “There is no doubt that this passage refers to *water baptism*” (Ferguson 2009: 149; курсив. — *А.Х.*).

[72] По поводу *1Кор* 1.17 ср.: “[Paul] verneint nicht die Taufe, aber er hält die Predigt des Evangeliums für wichtiger als das Taufen” (Schmidt 1982: 238); “baptism is not at the heart of his salvation strategy — the key work there is given to the gospel” (Dunn 1970: 119). О том, что именно «благовестие» (εὐαγγέλιον), а не крещение служит «ко спасению всякого верующего» (εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι: *Римл* 1.16) Павел говорит не раз: *1Кор* 1.21; 2.4–5; 4.15 («Ведь я родил вас во Христе Иисусе благовестием»: …ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ ευαγγελίου); *2Кор* 11.7 и т.д. Поэтому более поздний комментатор посланий Павла (т.н. Амбросиастер, конец IV в.) замечает: “quoniam majus est evangelizare, quam baptizare <…> quia non omnis qui baptizat idoneus est et evangelizare” (*Com. ad Cor*. 1.17 /PL 17, 187D/), т.е. «не всякий крестящий способен благовествовать», а в другом месте, говоря о том, что в древней Церкви не было строгого распределения обязанностей, замечает: «Ведь в начале все учили и все крестили в любой день или в любое время, когда была возможность» (primum enim omnes docebant et omnes baptizabant, quibuscumque diebus vel temporibus fuisset occasio: *Com. ad Ephes*. 4.11 /388A/; см. выше, примеч. 45).

[73] (1)οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διῆλθον (2)καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν *ἐβαπτίσθησαν* (ср. чтение: *ἐβαπτίσαντο*, «крестились», в ряде рукописей; подробнее см.: Fee 1987: 441, примеч. 2) ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ (*1Кор* 10.1–2). Зд. ссылка на рассказ об исходе иудеев из Египта в *Исх* 13.21–22: «Бог же шел впереди них, днем в столпе облака (ἐν στύλῳ νεφέλης), чтобы показать им путь, а ночью в столпе огня» (ср.: *Пс* 104.39 /LXX/, где речь идет об облаке, покрывающем иудеев); о проходе через море см.: *Исх* 14.21–22; ср.: *Пс* 78.13. Очевидно, коринфские христиане из язычников уже знали эту ветхозаветную историю, иначе трудно допустить, что она, столь кратко рассказанная Павлом, могла вызвать у них необходимые ассоциации.

[74] ταῦτα δὲ *τύποι* ἡμῶν ἐγεννήθησαν… (*1Кор* 10.6); ср.: τυπικῶς (ibid. 10.11).

[75] Господь «сделал море сушей (ἐποίησεν τὴν θάλασσαν ξηράν), и вода разделилась» (*Исх* 14.21); «…прошли по суше среди моря» (ibid. 14.29). О том, что здесь едва ли следует видеть аллюзию на обряд христианского крещения, см.: “Nothing in this part of the verse suggests that Paul is already alluding to baptism” (Fitzmyer 2008: 381); “Nor was Paul suggesting that there was something sacramental about the baptism ‘into Moses’ <…>. Neither baptism nor the Lord’s Supper had *yet* become sacraments in the later Christian sense” (Horsley 1998: 151); ср., однако: “Das Weilen des Volkes Israel unter (Ps 104.39) der Wolke und der Zug durchs rote Meer ist typologisch als eine Taufe zu verstehen” (Lietzmann 1949: 44). Впрочем, древние комментаторы, имея в виду уже сложившийся христианский обряд крещения в воде, нисколько не сомневались в том, что

лишь в значении «присягнувшие Моисею в верности и ставшие его приверженцами», «полностью доверившиеся Моисею»[76], т.е. *метафорически*[77].

Другое место в том же послании, представленное Павлом в виде двух риторических вопросов, вызвало жаркую полемику в ученом мире[78]:

> «Тогда что будут делать (в будущем) крестящиеся (из-)за мертвых? Если мертвые вообще не воскресают, зачем же (из-)за них крестятся?»[79].

Из многочисленных вариантов толкования этого темного пассажа, в которых предметом спора не в последнюю очередь было сочетание ὑπὲρ τῶν νεκρῶν[80], весьма

Павел также имел в виду именно этот *обряд*; так, Ориген утверждал: omnes in Moysen baptisati sunt in nube et in mari ita et de Iesu dicatur quia omnes in Iesu baptisati sunt in Spirito sancto et aqua (*Hom. Num.* 22.4; 209.19–21), отождествляя облако со святым Духом. Подробно с собранием примеров древних толкований см. (Lundberg 1942: 116–144).

[76] Так, злоключения иудеев в пустыне заканчиваются тем, что «Господь их *освободил* (ἐρρύσατο)», а они, увидев силу Бога, «*поверили* Господу и слуге его Моисею» (*Исх* 14.30–31); все эти действия в пересказе Павлом этого сюжета переданы одним глаголом βαπτίζω. Противопоставление Христа Моисею (сравнение с Моисеем), вдохновленное, не в последнюю очередь, пророчеством *Втор* 18.15, находим тут и там в новозаветных сочинениях: *Ин* 1.17; *Римл* 10.5; *2Кор* 3.7–15 и т.д.; ср.: "…dans les cercles judéo-chrétiens l'idée de Jésus, nouveau Moïse, a été un des traits prédominants" (Lundberg 1942: 144).

[77] О том, что здесь «аллегорически» подразумевается крещение святым Духом (не водой), см.: "he is not really talking about a 'baptism' in the Red Sea to Moses, but of baptism in the Spirit into Christ" (Dunn 1970: 127). То же самое можно сказать и о βαπτίζω во фразе: «Ибо все мы были крещены в одно тело в одном Духе (= одним Духом) (ἐν ἑνὶ πνεύματι <…> εἰς ἕν σῶμα ἐβαπτίσθημεν), будь то иудеи, язычники, рабы или свободные…» (*1Кор* 12.13; ср.: *Кол* 3.11); зд. сочетание βαπτίζω εἰς в значении цели следует понимать в том же смысле: «быть отданным полностью руки Христа, чтобы стать одним телом как с ним, так и друг с другом»; ср.: "Paul is thinking of baptism in Spirit, he is not spealing about water at all" (Dunn 1970: 129); "Because of the verb 'baptize', it is often assumed that Paul is referring to the sacrament of water-baptism <…>. But that assumes more than is actually said. While it is true that early on this verb became the technical term for the Christian initiatory rite, one may not thereby assume that Paul intended its technical sense" (Fee 1987: 604); с последним замечанием можно согласиться за исключением расплывчатого утверждения о том, что early on (когда именно?) глагол βαπτίζω стал terminus technicus для *христианского обряда*. Так или иначе, нет серьезных оснований видеть в *1Кор* 12.13 "Christian 'bath' of water" (Schnackenburg 1964: 126), или "water-baptism" (Ferguson 2009: 153), или утверждать: "There is no real evidence here to make us think that St. Paul actually thought of baptism in the Spirit as something independent of water-baptism" (Lampe 1951: 89).

[78] Параллелей *1Кор* 15.29 мы не находим не только в *НЗ* сочинениях, но и в раннехристианской литературе вообще, поэтому это место "can justly labeled as a 'crux interpretum'. <…> it is definitely puzzling, obscure and difficult" (Foschini 1950: 3, 260); ср.: "This enigmatically brief passage has occupied exegetes throughout the centuries and called forth numerous attempts at its explanation (more than forty!). To this day *agreement has not been reached*" (Schnackenburg 1964: 95; курсив. — *А.Х.*); "despite the multitude of readings presented through the centuries, none has achieved anything even resembling a consensus" (Hull 2005: 2).

[79] ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτίζομενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν (*1Кор* 15.29). В послании (и прежде всего в 15-й главе) Павел горячо отстаивает воскресение мертвых вопреки убеждению некоторых членов коринфской общины в то, что «воскресения нет» (15.12): как Христос воскрес на третий день (15.4, 12; ср. выше, примеч. 33), так и все умершие воскреснут (15.21–22), «ибо если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес» (15.16); далее Павел говорит о своих апостольских трудах и борьбе, которые имеют смысл только при условии, что воскресение мертвых существует.

[80] Ср.: «*за* мертвых», «*из-за* мертвых», «*для* мертвых», «*от имени* мертвых», «*вместо* (= ἀντί) мертвых». Предлагались различные (иногда курьезные) объяснения, как, например: «омывать мертвых перед погребением»; «совершать омовение после соприкосновения с мертвым»; и даже «погружаться (в море), чтобы достать тела утонувших» и т.д.; рассматривали этот стих как позднюю вставку в текст ("…für unächt zu erhalten": Schmiedel 1893: 198) и даже меняли в нем пунктуацию (например, делали из ὑπὲρ τῶν νεκρῶν самостоятельное вопросительное предложение: Dürselen 1903: 308); видели здесь и эллипс: ὑπὲρ (τῆς ἀναστάσεως) τῶν νεκρῶν, т.е. «из-за (воскресения) мертвых». Обзор толкований, начиная с древних авторов, см.: Foschini, passim; Schnackenburg 1964: 95–102; Murphy-O'Connor 1981: 534–535; id. 2009: 243–245; Fee 1987: 763–767; Fitzmyer 2008: 581; Hull 2005: 7–49.

распространенным остается следующее: в ранней Церкви не все новообращенные получали крещение, поэтому были и такие, которые умирали до крещения; тогда близкие (уже ранее крещеные) принимали крещение как бы от их имени, чтобы при грядущем «воскресении праведников» и они были спасены[81], веря в то, что воскресение наступит лишь тогда, когда число праведников достигнет необходимого числа[82]. Но при таком толковании открытыми остаются многие вопросы: Предполагают ли артикли в οἱ βαπτίζομενοι и τῶν νεκρῶν[83], что речь идет о какой-то определенной группе внутри коринфской общины или такой ритуал практиковали все члены общины? Было ли такое странное «крещение» совершено по какому-то конкретному случаю или это было обычной практикой в общине? Предполагает ли средний залог (βαπτίζομενοι, βαπτίζονται), что действие в обоих случаях производили сами «крестящиеся» без участия крестителя?[84] Почему в словах Павла не видно и тени осуждения этого загадочного ритуала? Было ли вообще возможно получать *второе* крещение, тем более за мертвого?

Есть и другое толкование, также имеющее своих, правда, меньших в числе, сторонников: Павел говорит здесь об обращении в новую веру, к которому (еще нехристианина) побуждала смерть близкого человека (уже христианина), глубокая скорбь по нему и надежда встретиться с ним в потустороннем мире[85]. В пользу такого объ-

[81] Один только перечень работ, в которых защищается именно это древнее толкование (т.н. «заместительное крещение», “vicarious baptism” или “Vikariatstaufe”), восходящее еще к Тертуллиану (pro mortuis <…> vicarium baptisma: *Res*. *Carn*. 48.11; ср.: Амбросиастер, *Com*. *ad 1Cor*. 15.29 /PL 17, 266A/), занимает почти страницу; см.: Hull 2005: 11, примеч. 14, при этом автор замечает, что даже отвергающие эту точку зрения признают ее “preponderance” (ibid., примеч. 15).

[82] По поводу «исполнения числа праведников» ср. эфиопский *Енох* 47.4; *Откр* 7.4; Herm., *Sim*. IX.6.5. Это толкование отстаивал Прайскер в ответ на распространенное (“stark verbreitet”) в его время убеждение, что в этом пассаже речь идет о крещении как о «магическо-сакраментальном ритуале», аналогичном посвящению в языческие мистерии (“in Analogie der Mysterienweihen”): Preisker 1924. Другой его вывод касается общей обрядовой практики ранней Церкви, а именно того (со ссылкой на *Деян* 18.24 сл.), “daß es eine Zeit gab, wo man als Jünger Jesu auch gelten konnte *ohne Taufe*. <…> Die Taufe war nicht von jeher notwendiges Zeichen der Jesusjungerschaft. <…> Mit der schnell straffer werdenden Organisation wurde auch die Taufe allgemein üblich und damit notwendiges Zeichen für die Jesusjungerschaft” (ibid. 301); эта традиция восходит к тому времени, «когда обряду крещения еще не придавали безусловного значения (so unbedingten Wert), когда можно было быть христианином *без крещения*» (*ohne Taufe Christ sein*), когда основополагающим началом была лишь *вера*, поэтому были и такие христиане, которые умирали некрещеными (ibid. 304; курсив. — *А.Х.*); ср. выше: Barnikol и Haufe в примеч. 53; Weiss в примеч. 54; Лампе, объясняя этот пассаж, вынужден был сделать уступку: “…some of Christians had died without Baptism, perhaps because at first it was not regarded as vitally necessary to salvation” (Lampe 1951: 94).

[83] Так, например, Мёрфи-О’Коннор отказался видеть здесь «заместительное крещение» (“…we are forced to exclude the literal sense of *baptizein*, be it undersood in a sacramental or non-sacramental sense”: Murphy-O’Connor 2009: 243), и, считая, что выражение οἱ νεκροί означает «духовно мертвых» (“in an existential sense”), а ὅλως νεκροί — «мертвых физически» (“literally”: ibid. 244), толковал βαπτίζειν в значении “to destroy, to perish”, ссылаясь на *Мк* 8.38 и *Лк* 12.20 (см. выше, примеч. 37–39); отсюда и его перевод: “What will they do who are being destroyed on account of the (spiritually) dead? If whose who are really dead are not raised, why indeed are the being destroyed on their account?” (ibid. 251). Едва ли хорошо обоснованным можно назвать и следующее безоговорочное утверждение автора: “Paul never uses *baptizein* in a metaphorical sense; in every other instance he intends a reference to the sacraments of baptism”, и единственным примером *метафорического* употребления глагола у Павла является *1Кор* 15.29 (ibid. 245).

[84] Так требует грамматика, но некоторые рукописи (Schnackenburg 1964: 94–95, примеч. 47) дают чтение ἐβαπτίσθησαν, «были крещены», вводя тем самым «крестителя» и устраняя возможность видеть здесь «самокрещение» (о страдательном и среднем залогах глагола ср. выше, примеч. 53).

[85] Эту мысль четко выразил Финдлей, отказавшийся от идеи «заместительного крещения» (930): “P[aul] is referring rather to a much commoner, indeed a normal experience, that the death of Christians leads to the con-

яснения говорит прежде всего тот факт, что Павел (по крайней мере, явно) не порицает эту практику. Но ни то, ни другое толкование не может доказать, что при *посвящении* в новую веру речь здесь идет именно о «погружении в воду».

В связи с проблемой «крещения» заслуживает внимания и фраза из того же послания, которой Павел завершает перечисление самых страшных пороков: их носители

> «царства Божьего не унаследуют. И такими (ранее) были некоторые, но *омылись*, но были освящены, но были оправданы в имени Господа Иисуса Христа и в Духе Бога нашего»[86].

Общепринятое убеждение в том, что «омылись» (ἀπελούσασθε) указывает на крещение водой[87], хотя ни сам глагол βαπτίζω, ни вода здесь не упоминаются, также можно подвергнуть сомнению на том основании, что глагол (ἀπο)λούω далеко не всегда использовался в прямом значении, подразумевающим воду; часто к нему прибегали как к метафоре[88]; вероятно, случай именно такого употребления (заметим, что

---

version of survivors, who in the first instance ‘for the sake of the dead’ (their beloved dead), and in the hope reunion, turn to Christ <…>. Paul designates such converts ‘baptized for the dead’, since Baptism seats the new believer and commits him to the Christian life” (Findlay 1901: 931). Было предложено и уточнение к этому утверждению, а именно: креститься этих язычников побуждала не столько вера в Христа, сколько надежда на будущее *воскресение* и воссоединение с умершими близкими, которые обеспечивало крещение (“…um bei der Auferstehung mit ihnen vereinigt zu warden”; см.: Raeder 1955: 260, примеч. 12 со ссылкой на Findley); впрочем, если следовать этому уточнению, получается, что принимающие крещение не были искренними в своем решении, а лишь стремились получить в будущем выгоду, и это было уже отмечено: “…it can be objected that is *not a lofty motive* (*possibly not even religious one*) for joining the Christian Church” (Schnackenburg 1964: 102; курсив. — *А.Х.*); Иеремиас принял выводы Рэдер (Jeremias 1956: 155–156).

[86] (10)…οὐ <…> βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν. (11) καὶ ταῦτά τινες ἦτε ἀλλὰ *ἀπελούσασθε*, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ιησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν (*1Кор* 6.10–11).

[87] “Das ἀπελούσασθε bezieht sich natürlich auf die Taufhandlung im engeren Sinne (vgl. Apg 22.16; Eph 5.26)…” (Weiss 1910: 154); *1Kop* 6.11 “zeigt, daß von der Taufe die Rede ist” (Lietzmann 1949: 27); “die Taufe als das Reinigungsbad. <…> Die Deutung der Taufe als ‘Reinigung’ ist traditionel” (Conzelmann 1981: 136); “…the water of baptism” (Flemington 1948: 56); “referring to baptism” (Fitzmyer 2008: 258); “the verse <…> does in fact describe the great soteriological effects of baptism” (Schnackenburg 1964: 5); “…wo das ‘ihr wurdet abgewaschen’ zweifellos an die Taufe denkt” (Barth 2002: 65, примеч. 163); Hartman 1997: 63–64; “an obvious allusion to baptism occurs in 1 Corinthians 6:11” (Ferguson 2009: 149).

[88] См., например: «Омойтесь (λούσασθε), станьте чистыми, удалите дурное <…>, прекратите делать зло» (*Исаия* 1.16); там, где нужно было подчеркнуть прямое значение глагола, *ВЗ* тексты, как правило, добавляли «водой, в воде» (ὕδατι, ἐν ὕδατι; см.: *Исх* 29.4; 40. 12; *Лев* 8.6; 14. 8; *Числ* 19.7; *Втор* 23.11; *Иез* 16.4 и т.д.); ср.: «…возьмите умозрительную воду (ὕδωρ λογικόν), омойтесь (λούσασθε), оскверненные» (Clem., *Protr*. 99.3); о многочисленных пороках души, «которые никак невозможно *смыть*» (τὰ καταρρυπαίνοντα τὴν ψυχήν, ἅπερ *ἐκνίψασθαι καὶ ἀπολούσασθαι* παντελῶς οὐκ ἔνεστιν) см.: Philo, *Mut. nom*. 49; «я смыл с души все нечистоты» (ἀπάσας τὰς κηλῖδας ἐκ ψυχῆς ἀπελουσάμην: Luc., *Catapl*. 24); ср. рус. «смыть с себя позор» и т.п.; подробнее см.: Webb 1991: 104–105 в разделе “Metaphorical Use of Ablution Language”. Утверждение о том, что речь здесь идет о «крещении», оспорил *Данн*: “…in fact Paul *is not talking about baptism at all* — he speaks rather of the great spiritual transformation of *conversion* <…>. *Conversion-initiation* was a much richer and fuller experience than the *ritual act* <…>. ἀπελούσασθε is clearly to be understood of *spiritual cleansing* rather than of the washing of the body with baptismal water” (ibid.: 121). Ховард Фи также не уверен в том, что речь идет здесь об обряде крещения: “Paul does not in fact say ‘you were baptized’, which he was perfectly capable of doing if baptim were his concern”; также и тот аргумент в защиту «крещения», что ἀπελούσασθε дополнено здесь сочетанием «в имени Господа Иисуса Христа», означает, по его мнению, лишь стремление «прочитать Павла глазами Луки» (см.: *Деян* 22.16 выше, в примеч. 53); повторяя в основном вывод *Данна*, автор завершает: “Paul *is not here concerned with the Christian initiatory rite*, *but with the spiritual transformation* made possible through Christ and effected by the Spirit” (Fee 1987: 246–247; курсив. — *А.Х.*).

глагол у Павла встречается только в этом пассаже) в значении «внутренне *очиститься* от грехов» мы здесь и видим[89].

Так же, видимо, нужно понимать этот глагол и в двух других пассажах из его посланий. В одном, обращаясь к христианской общине Рима, Павел говорит:

> «Или вы не знаете, что все мы, которые *были крещены* в Христа Иисуса, *были крещены* в его смерть? Итак, мы были сопогребены с ним через *крещение* в смерть, чтобы как Христос был воскрешен из мертвых через славу Отца, так и мы смогли бы вести новую жизнь»[90].

В другом, обращенном к галатской общине, апостол повторяет ту же мысль:

> «Ведь все вы, которые *были крещены* в Христа, все вы надели на себя Христа. Нет ни иудея, ни язычника, нет ни раба, ни свободного <…> ибо все вы одно во Христе Иисусе»[91].

Безоговорочно настаивать на том, что в этих отрывках речь идет именно о *водном* крещении (при отсутствии всякого описания обряда или даже намека на него), нет никаких, кроме некритического следования традиционному убеждению, оснований[92]. Эта уверенность едва ли имеет под собой твердую почву: ведь для такого утверждения нужно было бы располагать письменными свидетельствами, в которых эта практика была бы надежно засвидетельствована, а таких у нас, увы, нет[93].

Уже на примере евангельских текстов и *Деян* мы видели, что βαπτίζω помимо прямого значения имело еще и метафорические, и поэтому допущение, что Павел, кото-

---

[89] Поэтому трудно согласиться с высказыванием: “Of all expressions which Paul uses in connection with baptism ἀπολούεσθαι indicates the closest link with the material of baptism, the water” (Schnackenburg 1964: 4).

[90] (3) ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι *ἐβαπτίσθημεν* εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ *ἐβαπτίσθημεν*; (4) συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ *βαπτίσματος* εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν (*Римл* 6.3–4).

[91] (27) ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν *ἐβαπτίσθητε*, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. (28) οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος <…> πάντες γὰρ ὑμεις εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ιησοῦ (*Гал* 3.27–28).

[92] Но это делают почти все комментаторы приведенных стихов; см., например, о *Римл*: “…a reference to *water* is primary. By the date of Romans ‘baptize’ had become *almost* a technical expression for the rite of Christian initiation by *water* and this is *surely* the meaning the Roman Christians would have given the word” (Moo 1996: 359); о *Гал*: “by *ἐβαπτίσθητε* the apostle undoubtedly refers to Christian baptism, *immersion in water*” (Burton 1920: 203); Ким, который придерживается того же взгляда, цитирует Лонгенекера: *ἐβαπτίσθητε* в *Гал* 3. 27 “*undoubtedly* refers to Christian baptism, i.e. *immersion in water*, for this is the uniform meaning of the term in Paul (cf. *Rom*. 6.3; *1Cor*. 1.13–17; 12.13; 15.29)” (Longenecker 1990: 155; Kim 2004: 113, примеч. 27; курсив. — *А.Х.*) и т.д. Ср. взвешенное суждение по поводу *Римл* 6.3–4, которое точно описывает содержание этого свидетельства: “Important theologumena in the primitive Christian and Pauline view of baptism are missing, such as the conferring of the Spirit as a constitutive element <…>. We learn nothing about what probably was already then necessary preparation of those who sought baptism and next to nothing about the rite as such. <…> We are not told whether it is related to the gathering of the community, administered by office-bearers, accompanied by invocation of the name Jesus, vows, hymns, and laying on of hands, or given by immersion or aspersion…” (Käsemann 1980: 163–164); объяснение этому автор видит в том, что “the rite and its meaning were not disputed in his circles” (scil. в тех общинах, к которым Павел обращался с посланиями; ibid.).

[93] И тем не менее один из самых влиятельных авторов, писавших о «крещении», утверждал по поводу *Римл* 6.3–4: “The convert is plunged into the water: that means dying with Christ; he remains there for a moment under the surface: that means being buried with him; he emerges from the water: that means being raised up with him” (Flemington 1948: 59); ср.: “when he who is baptized is *immersed in the water*, the act signifies burial ‘with Christ’; and when he again comes up out of the water, that signifies resurrection ‘with Christ’ ” (Nygren 1949: 233); ср.: Schmithals 1988, 189 и т.д. О том, что «вода» в посланиях Павла ни разу не упоминается, см. выше, примеч. 67.

рый был гораздо более литературно образован, чем евангелисты (да и психологически, очевидно, был гораздо более импульсивен, чем они), часто пользовался *образным* языком, а точнее, не мог без него обходиться[94], имеет под собой достаточно прочные основания. В приведенных пассажах присутствуют такие метафоры, как «креститься в его смерть»[95], «быть погребенным с ним»[96], «надеть на себя Христа»[97], так что метафорическое «быть крещеным в Христа» в значении «быть посвященным в новую веру» не выпадает из этого ряда.

Итак, глагол βαπτίζω и его производные, активно используясь в I в., конечно, и за пределами составивших *НЗ* писаний[98] (не в последнюю очередь и в устном обиходе), приобрели гораздо более широкий спектр значений, чем имели вначале, и наряду с прямым значением использовались и *метафорически* (причем в разных смыслах; ср.: *Мк* 1.8 и пар.; *Лк* 12.50; *1Кор* 10.1–2)[99]. Здесь ни-

[94] Посланиям Павла присуща искренняя «страсть и страстность», в них столько «личного», что передать эти чувства обыденным языком было бы невозможно; это отличает его от (пусть и задушевного) бытописания евангелистов и приближает к «высокой» (не только религиозной) литературе; об экстатическом религиозном опыте апостола, характеризующемся «измененными состояниями сознания» (altered states of consciousness), с анализом его метафорического языка см., например: Shantz 2009. Пространный перечень метафор в посланиях Павла см. (Dunn 1999: 295).

[95] Эта метафора вполне созвучна тому немногому, что мы знаем о посвящении в языческие «мистерии»; единственным древним свидетельством является подробный рассказ Апулея о его посвящении в мистерии Изиды; из него следует, что посвятительный обряд, которому предшествовали «омовения» и «окропления», совершаемые жрецом (sacerdos <…> sueto lavacro <…> circumrorans abluit: *Metam*. XI.23.1), символизировал «*добровольную смерть* (посвящаемого, т.е. умирание для старой жизни) и (последующее) *спасение* по милости (Изиды); <…> своим провидением она ставит (этих) как бы рожденных вновь на путь нового спасения» (ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari <…> sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula: ibid. XI.21.7). Я далек от мысли видеть здесь влияние языческой практики на христианскую, или наоборот; речь идет о сходстве религиозного переживания при религиозном обращении в новую веру, которое подразумевает «смерть» для старой жизни и кардинальный поворот к новой; см. точную формулировку: “There is indeed an almost inevitable similiarity between experiences of radical conversion, such as that of Lucius and that of Paul, and the language of death and life is a natural expression of such experiences. <…> Analogy is not genealogy” (Dunn 1998: 446).

[96] О том, что буквальное понимание этого сочетания не имеет смысла, см., например: “…only pious imagination can link the <…> phrase about burial with Christ to going under the water” (Käsemann 1980: 164).

[97] О том, что речь идет здесь не о «надевании чистой одежды после водного крещения», а о метафоре и что такие толкования являются “an attempt to neuter or demetaphor Paul’s language”, см.: Dunn 1989: 298–299, где автор сетует на то, что все попытки толковать новозаветные “baptismal passages” с тем, чтобы защитить «буквальное» (“literal”) значение, сводят к минимуму значение метафорического языка; ср.: «*наденьте* на себя Господа Иисуса Христа» (*Римл* 13.14), где образ «надевания» никак не связан с крещением; автор второпавлова послания использует тот же метафорический язык (надевать–снимать): «снимание с себя тела плоти»» (*Кол* 2.11); «*снять* с себя ветхого человека и *надеть* нового» (ibid. 3.9–10; ср.: *Ефес* 4.24). О том, что метафора «надевать» (ἐνδύεσθαι) имеет прочные *ВЗ* корни, см. с многочисленными примерами: Mußner 1988, 263. Ср. также такие метафоры, как: «сораспяться с Христом» (*Гал* 2.19); «распять плоть» (ibid. 5.24); «мир распят» (ibid. 6.14) и т.п.

[98] Вспомним начало *Лк* 1.1, где автор говорит о том, что к его времени уже «многие попытались» (πολλοὶ ἐπεχείρησαν) писать сочинения о жизни Иисуса и его учеников (ср.: *Деян* 1.1–2); от этих сочинений (за исключением *Мк*, которым автор *Лк*, очевидно, пользовался) до нас ничего не дошло.

[99] Обычная эволюция, которую, правда, на материале древних текстов трудно проследить из-за скудости проверочного материала. Как то или иное слово в ходе бытования может расширять свое первоначальное значение, надежно видно на примере современных языков, где устное общение позволяет почувствовать изменение оттенков значения; так, например, русский глагол «достать» в своем новом значении приобрел в разговорном языке такое широкое хождение, что даже люди, казалось бы далекие от сленга, охотно им пользуются: «он *достал* (деньги из кармана)»; → «он *достал* (деньги)», которых у него не было; → «ему *досталось*», т.е. он получил нагоняй или ему выпали невзгоды; и, наконец, → «он *достал* меня»,

что[100] не мешает нам думать, что в одних случаях глагол βαπτίζω использовался в его прямом значении «погружать» (в воду; ведь не случайно, когда говорится о деятельности Иоанна, всегда подчеркивается ее наличие), в других случаях к нему прибегали как уже к хорошо известной *метафоре*, и тогда «крестить» (погружать) означало «посвящать в новую веру» (без всякой воды)[101], и у первых поколений христиан это посвящение, возможно, состояло только[102] из произнесения «крещаемым» крещальной формулы[103].

т.е. он страшно мне надоел; ср.: глагол «сидеть»: «он *сидит* дома», но «он *сидит* на наркотиках»; или: «разводить» (руками), но «разводить» (кого-то) в значении «обманывать», «надувать» и т.д., и т.п.

[100] Разумеется, если мы не отталкиваемся от таких утверждений, как, например: "In der christlichen Gemeinde ist die Taufe *zweifellos von Anfang an* üblich gewesen" (Oepke 1933: 536); "it can be regarded as certain that *from the very beginning* [baptism] was practiced in the earliest Church as the rite of initiation, for Paul assumes that all the Christians are baptised (*Rom*. 6:3, *ICor*. 12:13). But the meaning of baptism *can hardly have been different from that of John's baptism*…" (Bultmann 1951: 38); "the assurance with which *the primitive Church from the beginning* developed its teaching on baptism makes a special commission of Christ in the sense of Mt. XXVIII.19 necessary" (Schnackenburg 1964: 9; о *Мф* 28.19 см. выше, примеч. 40); "die Taufe ist *von Anfang an in allen christlichen Gruppen und Gemeinden der Initiationsritus*, durch den man den Geist Gottes empfängt und in die Kirche aufgenommen wird. <…> Die *Verwendung von Wasser* ist allen christlichen Gruppen gemeinsam" (Messner 2005: 389; курсив. — *А.Х.*).

[101] Ориген, буквально понимая значение βαπτίζω, говорит по поводу *Деян* 19.2: тех, которые, приняв крещение Иоанна, не слышали о существовании святого Духа (см. выше, примеч. 48, 49), апостол крестил «во *второй раз*» (βαπτίζονται δεύτερον ὑπο τοῦ ἀποστόλου: *Comm*. *Joh*. VI.33 /168/), однако, если и было это «второе крещение», то было оно не водным, а словесным посвящением εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (см. выше, примеч. 56). О том, что ученики «получили святого Духа» без всякого крещения (*Деян* 2.4), и о том, что призыв Петра в *Деян* 2.38 («пусть каждый из вас крестится…»; см. выше, примеч. 57), является вставкой позднейшего редактора ("…this sudden introduction of baptism seems quite inconsistent with what was stated: the disciples had received the Spirit without having been baptized for that purpose, and the words of Jesus in Acts 1.5 imply *a baptism in Spirit as a substitute for baptism in water*, not as a consequence of it"), см: Jackson–Lake 1920: 340; курсив. — *А.Х.*

[102] Так же, как и само «крещение водой», другой компонент обряда, а именно «возложение рук», упоминается в *Деян* (см. выше, примеч. 50, 52, 57) без всякой системы; у Павла «возложение рук» в связи с «крещением» ни разу не появляется; "it is exceedingly odd that, in all the space which he devotes to baptismal teaching, St. Paul never once alludes to it (т.е возложение рук)" (Lampe 1951: 67); ср. в *1Тим* 4.14 и *2Тим* 1.6: «возложение рук» при посвящении в должность. О том, что происхождение этого ритуала остается темным, см.: "Neither do we know anything definite about the ritual act of laying on of hands, which, according to Heb. 6:2, Acts 19:5f. (cf. 8:17), belongs to baptism, but *probably* this was a regular component of it *from the beginning*, perhaps accompanying the speaking of the Name" (Bultmann 1951: 134–135; ср.: id. 139; Lampe 1951). Тот факт, что в рассказе *Деян* 2.38 нет упоминания о «возложении рук» при совершении «крещения», Флемингтон, уверенный в том, что речь здесь идет о "water-baptism", рассматривал как "an indication of a primitive stage of baptismal belief, which connected the gift of the Spirit directly with the baptismal rite *without any mention of the laying on of hands*" (Flemington 1948: 44; курсив. — *А.Х.*).

[103] См. также выше, примеч. 57. Деллинг пишет: "…ist nirgends erkennbar, daß bei dem Vefasser der Akta bzw. in der Urchristenheit, von der er berichtet, eine so genannte Geisttaufe, d. h. eine bloße Geistausgießung, an der Stelle der Wassertaufe überhaupt bzw. sie überflüssig machen konnte" (Delling 1963: 62, примеч. 198). Со своей стороны могу сказать, что нигде в *Деян* (за исключением 8.36 и 10.47: см. выше) «вода» не упоминается, и нет серьезных оснований утверждать, что в других случаях, где встречается βαπτίζω, речь непременно идет о «крещении в воде». Уже сто лет назад проницательный читатель *Деян* также пришел к выводу о том, что на основании текста мы не можем говорить о существовании обряда в раннее время; Вайс, со ссылкой на два пассажа *Деян* 18.24 сл. и 19.1–7, утверждает, "daß *die Taufe nicht von je her ein notwendiges Kennzeichen des Jesus-Jüngers war*. Es wird also *verfrüht* sein, wenn der Erzähler die Taufe schon beim Pfingstfest (т.е. *Деян* 2.38) einführt"; когда крещение было введено, продолжает он, мы не знаем, но в любом случае оно было шагом на пути к становлению более прочной организации, а такой пока еще не было (Weiss 1917: 36; курсив. — *А.Х.*); ср. также: "the Seven (scil. семь диконов-эллинистов; см.: *Деян* 6.3–6) rather than the Twelve were the first to practise baptism in the name of the Lord Jesus" (Jackson–Lake 1920: 341).

Почему у первых христиан при принятии новичков в общину вода не играла той роли, которую она получила позднее, можно только гадать; возможно, что решающим при отказе от «крещения водой» оказалась рано укоренившаяся вера в то, что *ново*е крещение должно быть в корне отлично от *старого* (Иоаннова) и может быть только *крещением святым Духом*[104]. Следы этого «выплывания из тьмы» обряда «крещения в воде» находим наряду с *Деян* и в таких поздних новозаветных сочинениях, как *1Петр* и *Тит*[105].

Продолжение следует

Сокращения

НЗ — Новый Завет
ВЗ — Ветхий Завет
саид. — саидский диалект
бох. — бохайрский диалект
JSNT — Journal for the Study of the New Testament
NT — Novum Testamentum
NTS — New Testament Studies
ZNW — Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft
CodTch — кодекс Чакос
NHC — рукописи из Наг Хаммади
ЕвЕг (*NHC* III.2 и IV.2) — «Евангелие египтян»
ЕвИуд (*CodTch* 3) — «Евангелие Иуды»
ЕвФом (*NHC* II.2) — «Евангелие от Фомы»
Зостр (*NHC* VIII.1) — «Зостриан»
ПарСим (NHC VII.1) — «Парафраз Сима»
ПУч (*NHC* VI.3) — «Подлинное учение»
СвИст (*NHC* IX.3) — «Свидетельство истины»
ТолкДуш (*NHC* II.6) — «Толкование о душе»

Литература и источники

Егоренков 2005 — *Егоренков И.С.* Парафраз Сима (Наг Хаммади VII.1) / Введение, перевод с коптского и комментарии // Письменные памятники Востока. 2005. 2(3). С. 84–112.

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 2016 — *Хосроев А.Л.* Другое благовестие II. Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения. СПб.: Контраст, 2016.

Хосроев 2017 — *Хосроев А.Л.* Второе слово великого Сифа (*NHC* VII.2) / Введение, перевод и комментарий // Письменные памятники Востока. 2017. 14(2). С. 5–46.

Allison 1982 — *Allison D.C.* Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Patterns of Parallels // NTS/ 1982. 28. P. 1–32.

[104] Для истории христианства I в. у нас нет других источников, кроме новозаветных сочинений, и поэтому едва ли верно отражающим содержание этих источников можно считать такое утверждение: “Gleichwohl ist doch auch *für die apostolische und nachapostolische Zeit* zu beachten, daß die Taufe für das Leben der Christen eine weit größere Bedeutung hatte, als das einem heutigen Christen im Blick auf die Rolle der Taufe in der Volkskirche in den Sinn käme, weit mehr auch, als das ja *nicht allzu häufige Vorkommen* (в Новом Завете) des Verbs ‘taufen’ oder des Substantives ‘Taufe’ erkennen läßt” (Barth 2002: 67; курсив. — *А.Х.*).

[105] Об этих посланиях см. ниже, раздел 3 «Послания Павлова корпуса» в след. выпуске журнала.

Altaner–Stuiber 1980 — *Altaner B*., *Stuiber A*. Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg et al.: Herder, 1980.

Aland 1979 — *Aland K*. Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe // *Aland K*. Neutestamentliche Entwürfe. München: Chr. Kaiser Verlag, 1979. S. 183–197.

Barnikol 1957 — *Barnikol E*. Das Fehlen der Taufe in den Quellenschriften der Apostelgeschichte und in den Urgemeinden der Hebräer und Hellenisten // Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Lüther Univ. Halle–Wittenberg, 1957. VI/4. S. 593–610.

Barrett 1978 — *Barrett C.K*. The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text. 2 Ed. Philadelphia: Westminster Press, 1978.

Barrett 1994 — *Barrett C.K*. A Critical and Exegetical Commentary on The Acts of the Apostles. Vol. 1. Edinburgh: T&T Clark, 1994.

Barth 1973 — *Barth G*. Zwei vernachlässigte Gesichtspunkte zum Verständnis der Taufe im Neuen Testament // Zeitschrift für Theologie u. Kirche. 1973. 70. S. 137–161.

Barth 2002 — *Barth G*. Die Taufe in frühchristlicher Zeit. 2. verbes. Aufl. Neukirchen, Neukirchener Verl., 2002.

Beasley-Murray 1972 — *Beasley-Murray G.R*. Baptism in the New Testament. Carlisle: Paternoster Pr., 1972.

Benoit 1953 — *Benoit A*. Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des pères. Paris, Presses univ. de France, 1953.

Bertrand 1973 — *Bertrand D.A*. Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1973 (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 14).

Best 1960 — *Best E*. Spirit-Baptism // NT, 4, 1960. P. 236–243.

Bethge 1975 — *Bethge H.-G*. Zweiter Logos des großen Seth. Die zweite Schrift aus Nag-Hammadiß Codex VII // Theologische Literaturzeitung, Jhrg. 100, 1975. S. 97–110.

Bieder 1966 — *Bieder W*. Die Verheißung der Taufe im Neuen Testament. Zürich: EVZ-Verlag, 1966.

Blass–Debrunner 1990 — *Blass F. u. Debrunner A*. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearb. von R. Rehkopf. 17. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

Blenkinsopp 2002 — *Blenkinsopp J*. Isaiah 40–55. A New Translation with Introduction and Commentary. N.Y.: Doubleday, 2002.

Blomkvist 2010 — *Blomkvist V*. The Teaching on Baptism in the Shepherd of Hermas // Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Ed. by D. Hellholm et al., Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2010. P. 849–870 (BZNW, 176/1).

Bovon 1996 — *Bovon Fr*. Das Evangelium nach Lukas. Bd. III/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 1996.

Brown 1988 — *Brown R.E*. The Gospel and Epistles of John. A Concise Commentary. Collegeville: The Liturgical Press, 1988.

Bruce 1987 — *Bruce F.F*. 'To the Hebrews': A Document of Roman Christianity? // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Bd. 25 (4. Teilband). Hrsg. v. W. Haase. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1987. P. 3496–3521.

Bruce 1990 — *Bruce F.F*. The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary. 3 Rev. and Enlarged Ed. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp., 1990.

Buchanan 1972 — *Buchanan G.W*. To the Hebrews. N.Y.: Doubleday, 1972 (The Anchor Bible, vol. 36).

Bultmann 1951 — *Bultmann R*. Theology of the New Testament. Vol. 1. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1951.

Burton 1920 — *Burton E.D*. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians. N.Y.: Ch. Scribner's Sons, 1920.

Campenhausen 1971 — *Campenhausen H.F. von*. Taufen auf den Namen Jesu? // Vigiliae christianae. 1971. 25. S. 1–16.

Conzelmann 1981 — *Conzelmann H*. Der erste Brief an die Korinther. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981 (1-е изд. 1969).

Cross 2002 — *Cross A.R*. Spirit- and Water Baptism in 1 Corinthians 12.13 // Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies. Ed. by S.E. Porter and A.R. Cross. London: Sheffield Acad. Press, 2002. P. 120–148 (JSNT. Suppl. Ser., 234).

Crum 1939 — *Crum W.E*. A Coptic Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1939.
Cullmann 1948 — *Cullmann O*. Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe. Zürich: Zwingli-Verlag, 1948.
Delling 1957 — *Delling G*. ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΒΑΠΤΙΣΘΗΝΑΙ // NT. 1957. 2. P. 92–115.
Delling 1963 — *Delling G*. Die Taufe im Neuen Testament. Berlin: Evangelische Verlag, 1963.
Dey 1937 — *Dey J*. ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit. 3.5. Münster: Aschendorf, 1937.
Dinkler 1971 — *Dinkler E*. Die Taufaussagen des Neuen Testaments. Untersucht im Hinblick auf Karl Barths Tauflehre // Zu Karl Barths Lehre von der Taufe. Hrsg. von F. Viering. Gütersloh: Gerd Mohn, 1971. S. 60–156.
Dodd 1978 — *Dodd C.H*. The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge: Univ. Press, 1978.
Drijvers–Reinink 1988 — *Drijvers H.J.W. u. Reinink G.J*. Taufe und Licht. Tatian, Ebionäerevangelium und Thomasakten // Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn. Ed. by T. Baarda [et al.]. Kampen, J.H. Kok, 1988. P. 91–110.
Dürselen, 1903 — *Dürselen P*. Die Taufe für die Toten: I Kor. 15. 29 // Theologische Studien u. Kritiken, Jhg. 1903. 1. Heft. S. 291–308.
Dunn 1970 — *Dunn J.D.G*. Baptism in the Holy Spirit. Philadelphia: Westminster Press, 1970.
Dunn 1972 — *Dunn J.D.G*. Spirit-and-Fire Baptism // NT. 1972. 14. P. 81–92.
Dunn 1989 — *Dunn J.D.G*. The Birth of a Metaphor — Baptized in Spirit. Pt. I–II // The Expository Times. 1989. 101. P. 134–138, 173–175.
Dunn 1996 — *Dunn J.D.G*. The Epistles to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp., 1996.
Dunn 1998 — *Dunn J.D.G*. The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Company, 1998.
Dunn 1999 — *Dunn J.D.G*. "Baptized" as Metaphor // Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White / Ed. by S.E. Porter & A.R. Cross. London: Sheffield Acad. Press, 1999. C. 294–310 (JSNT. Suppl. Ser. 171).
Dunn 2006 — *Dunn J.D.G*. Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity. 3 Ed. London: SCM Press, 2006.
Easton 1920 — *Easton B.S*. Self-Baptism // American Journal of Theology, 24, 1920. C. 513–518.
Ernst 1981 — Das Evangelium nach Markus. Übers. u. erkläert von J. Ernst. 5. Aufl. Regensburg: Friedrich Pustet, 1981.
Fee 1987 — *Fee G.D*. The First Epistle to the Corinthians. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp., 1987.
Ferguson 2009 — *Ferguson E*. Baptism in the Early Church. History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2009.
Feuillet 1967 — Feuillet A. La coupe et le baptême de la passion (*Mc*, X.35–40; cf. *Mt*, XX.20–23; Lk, XII.50) // Revue biblique, 1967, No.3. C. 356–391.
Findlay, 1901 — *Findlay G.G*. St. Paul's First Epistle to the Corinthians. The Expositor's Greek Testament. 2 Ed. Vol. II. London: Hodder and Stoughton, 1901. C. 729–953.
Fitzmyer 2008 — *Fitzmyer J.A*. First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven–London: Yale Univ. Press, 2008 (The Anchor Yale Bible, vol. 32).
Flemington 1948 — *Flemington W*. New Testament Doctrine of Baptism. London, 1948.
Foschini 1950/1951 — Foschini B.M. "Those Who Are Baptised for the Dead," I Cor. 15:29: An Exegetical Historical Dissertation // The Catholic Biblical Quarterly, vol. 12, No. 3, 1950. C. 260–276; No. 4, 1950. C. 379–388; vol. 13, No. 1, 1951. C. 46–78; No. 2, 1951. C. 172–198; No. 3, 1951. C. 276–283.
Furnish 1995 — *Furnish V.P*. Jesus according to Paul. Cambridge: Univ. Press, 1995.
Garrow 2004 — *Garrow A.J.P*. The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache. London–N.Y.: T&T. Clark International, 2004 (JSNT. Suppl. Ser. 254)
Gibbons — *Gibbons J.A*. A Commentary on The Second Logos of the Great Seth. Ph.D. Diss., Yale Univ., 1972.
Haenchen 1968 — Haenchen E. Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen. 2. Auflage. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

Haenchen 1971 — *Haenchen E*. The Acts of the Apostles. A Commentary. Oxford: Basil Blackwell, 1971.
Hartman 1974 — *Hartman L*. “Into the Name of Jesus”. A Suggestion Concerning the Earliest Meaning of the Phrase // NTS, 20, 1974. C. 432–440.
Hartman 1997 — *Hartman L*. “Into the Name of the Lord Jesus”. Baptism in the Early Church. Edinburgh: T&T Clark, 1997.
Haufe 1976 — *Haufe G*. Taufe und Heiliger Geist im Urchristentum // Theologische Literaturzeitung, Jhg. 101, 1976. C. 561–566.
Heitmüller 1903 — *Heitmüller W*. “Im Namen Jesu”. Eine sprach- u. religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903.
Hornschuh 1965 — *Hornschuh M*. Studien zur Epistula Apostolorum. Berlin: Walter de Gruyter, 1965 (Patristische Texte und Stidien, 5).
Horsley 1998 — *Horsley R.A*. 1 Corinthians. Nashville: Abingdon Press, 1998 (Abingdon New Testament Commentaries).
Hull 2005 — *Hull M.F*. Baptism on Account of the Dead (1 Cor 15: 29). An Act of Faith in the Resurrection. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.
Iersel 1988 — *Iersel B.M.F. van*. He Will Baptise You with Holy Spirit (Mark 1, 8) // Text and Testimony… (см.: Drijvers–Reinink, 1988). C. 132–141.
Jackson–Lake 1920 — The Beginnings of Christianity. Pt. I. The Acts of the Apostles. Ed. by F.J.F. Jackson and K. Lake. Vol. I. Prolegomena. London: MacMillan & Co., 1920.
Jeremias 1956 — *Jeremias J*. “Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God” (I Cor. XV.50) // NTS, 2. 1955/1956. C. 151–159.
Jeremias 1971 — *Jeremias J*. Neutestamentliche Theologie. 1. Teil: Die Verkündigung Jesu. Gütersloch: Gerd Mohn, 1971.
Jeremias 1983 — *Jeremias J*. Unbekannte Jesusworte. 2. Aufl. Gütersloch: Gerd Mohn, 1983.
Käsemann 1980 — *Käsemann E*. Commentary on Romans. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1980.
Keener 2003 — *Keener G.S*. The Gospel of John. A Commentary. Vol. I. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
Kim 2004 — *Kim J.H*. The Significance of Clothing Imagery in the Pauline Corpus. London–New York: T&T. Clark International, 2004 (JSNT. Suppl. Ser., 268).
Klijn 1980 — *Klijn A.F.J*. An Introduction to the New Testament. Leiden: Brill, 1980.
Koschorke 1978 — *Koschorke K*. Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden: Brill, 1978 (Nag Hammadi Studies, 12).
Kümmel 1970 — *Kümmel W.G*. Introduction to the New Testament. London: SCM Press Ltd., 1970.
Kuss 1963 — *Kuss O*. Zur vorpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament // id. Auslegung und Verkündigung. I. Aufsätze zur Exegese des Neuen Testamentes. Regensburg: Verlag Fr. Pustet, 1963. C. 98–120 (впервые 1951).
Kuss 1963a — *Kuss O*. Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe // id. Auslegung und Verkündigung. I. Aufsätze zur Exegese des Neuen Testamentes. Regensburg: Verlag Fr. Pustet, 1963. C. 162–186 (впервые 1953).
Lampe 1951 — *Lampe G.W.H*. The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers. London: Longmans, Green & Co, 1951.
Lawrence 2006 — *Lawrence J.D*. Washing in Water. Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple Literature. Leiden–Boston: Brill, 2006.
Lietzmann 1949 — *Lietzmann H*. An die Korinther I–II. 4. ergänzte Aufl. von W.G. Kümmel. Tübingen: Verl. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1949 (Handbuch zum Neuen Testament, 9).
Lightfoot 1879 — *Lightfoot J.B*. Epistles to the Colossians and to Philemon. A Revised Text with Introduction, Notes, and Dissertations. London: Macmillan & Co., 1879.
Lohse 1951 — *Lohse E*. Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1951.
Longenecker 1990 — *Longenecker R.N*. Galatians. Dallas: Word Books, 1990.
Lüdemann 1997 — Bibel der Häretiker. Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi. Eingeleit., übersetzt u. komment. Von G. Lüdemann u. M. Janßen. Stuttgart: Radius, 1997.

Lundberg 1942 — *Lundberg P*. La typologie baptismale dans l'ancienne eglise. Uppsala: Almquist, 1942.
Marshall 1978 — *Marshall I.H*. The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text. Exeter: The Paternoster Press, 1978.
Marshall 2002 — *Marshall H*. The Meaning of the Verb "Baptize" // Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies. Ed. by S.E. Porter and A.R. Cross. London: Sheffield Acad. Press, 2002. C. 8–24.
Marxen 1964 — *Marxen W*. Erwägungen zur neutestamentlichen Begründe der Taufe // Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen. Berlin: Alfred Töpelmann, 1964. C. 169–177.
Messner 2005 — *Messner R*. Der Gottesdienst in der vornizäischen Kirche // Die Geschichte des Christentums. Religion–Politik–Kultur. Die Zeit des Anfangs (bis 250). Hrsg. von L. Pietri. Deutsche Ausgabe bearb. Von Th. Böhm et al. Freiburg: Herder, 2005. C. 340–441.
Metzger 1975 — *Metzger B*. A Textual Commentary on the Greek New Testament. 3 Ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1975.
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. C. 465–476.
Meyer 2007 — *Meyer M*. The Second Discourse of Great Seth // The Nag Hammadi Scriptures. The International Edition. Ed. by M. Meyer. N.Y.: HarperOne, 2007. C. 477–486.
Michaels 1991 — *Michaels J.R*. Paul and John the Baptist: An Odd Couple? // Tyndale Bulletin, 42, 2, 1991. C. 245–260.
Moffatt 1924 — *Moffatt J*. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1924.
Moo 1996 — *Moo D.J*. The Epistle to the Romans. Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publ. Comp., 1996.
Morris 1971 — *Morris L*. The Gospel according to John. The English Text with Introduction, Exposition and Notes. Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publ. Comp., 1971.
Murphy-O'Connor 1981 — *Murphy-O'Connor J*. "Baptized for the Dead" (1 Kor. XV.29). A Corinthian Slogan? // Revue biblique, No. 4, 1981. C. 532–543.
Murphy-O'Connor 2009 — *Murphy-O'Connor J*. Keys to First Corinthians. Revisiting the Major Issues. Oxford: Univ. Press, 2009.
Mußner 1988 — *Mußner F*. Der Galaterbrief. 5. Aufl. Freiburg et al. Herder, 1988.
Niederwimmer, 1993 —Die Didache. Erklärt von K. Niederwimmer. 2. erg. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
Nygren 1949 — *Nygren A*. Commentary on Romans. Philadelphia: Fortress Press, 1949.
Odeberg 1929 — *Odeberg H*. The Fourth Gospel. Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World. Uppsala: Almquist & Wiksells, 1929.
Oepke 1933 — *Oepke A*. Βάπτω, βαπτίζω… // TWNT, hrsg. v. G. Kittel. Bd. I. Stuttgart: Verl. von W. Kohlhammer, 1933. C. 527–544.
Pagels 1972 — *Pagels Elaine H*. A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist — and Its Critique of "Orthodox" Sacramental Theology and Practice // Harvard Theological Review, 65, 1972. C. 153–169.
Paulsen 1977 — *Paulsen H*. Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1977.
Porter 2002 — *Porter S.E*. Did Paul Baptize Himself? A Problem of the Greek Voice System // Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies. Ed. by S.E. Porter and A.R. Cross. London: Sheffield Acad. Press, 2002. C. 91–109.
Preisker 1924 — *Preisker H*. Die Vikariatstaufe 1Cor. 15. 29 — ein eschatologischer, nicht sacramentaler Brauch // ZNW, 23, 1924. C. 298–304.
Quasten 1983 — *Quasten J*. Patrology. Vol. 1. Allen: Christian Classics, 1983.
Raeder 1955 — *Raeder M*. Vikariatstaufe in I Cor. 15. 29? // ZNW, 46, 1955. C. 258–260.
Roberge 2000 — La Paraphrase de Sem (NH VII.1). Texte établi et présenté par M. Roberge. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 2000 (BCNH. Section "Textes", 25).

Roberge 2010 — The Paraphrase of Shem (NH VII.1). Introduction, Translation and Commentary by M. Roberge. Leiden–Boston: Brill, 2010 (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 72).
Schmidt 1919 — Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Senschreiben des 2. Jahrhunderts. Hrsg. von C. Schmidt. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1919 (TU, 43).
Schmidt 1982 — *Schmidt K.L*. Der Apostel Paulus und die antike Welt // Das Paulusbild in der neuen deutschen Forschung. Hrsg. von K.H. Rengstorf. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982. C. 214–245 (Wege der Forschung, 24) (1-е изд. — 1925 г.).
Schmiedel 1893 — *Schmiedel P.W*. Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther. 2. verb. u. vermehrte Aufl. Freiburg I.B. & Leipzig: J.C.B. Mohr, 1893 (Hand-Commentar zum Neuen Testament, Bd. 2, 1. Abth.).
Schmithals 1988 — *Schmithals W*. Der Römerbrief. Ein Kommentar. Gütersloh: Gerd Mohn, 1988.
Schnackenburg 1964 — *Schnackenburg R*. Baptism in the Thought of St. Paul. A Study in Pauline Theology. Oxford: Basil Blackwell, 1964.
Schnackenburg 1982 — *Schnackenburg R*. The Gospel according to St. John. Vol. 1–3. London–Tunbridge Wells: Burns & Oates, 1980–1982.
Schoedel 1990 — *Schoedel W.R*. Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar. München: Chr. Kaiser Verlag, 1990.
Schöllgen–Geerlings 2000 — Didache. Zwölf-Apostel-Lehre. Übers. u. eingeleitet von G. Schölgen. Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung. Übers. u. eingel. v. W. Geerlings. 3. Aufl. Freiburg et al., Herder, 2000 (Fontes Christiani, Bd. 1).
Schröter 2010 — *Schröter J*. Die Taufe in der Apostelgeschichte // Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Ed. by D. Hellholm et al., Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2010. C. 557–586.
Schweitzer 1954 — *Schweitzer A*. Die Mystik des Apostels Paulus. 2. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1954.
Selwyn 1981 — *Selwyn E.G*. The First Epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction, Notes, and Essays. 2 Ed. Grand Rapids: Baker Book House, 1981.
Shantz 2009 — *Shantz C*. Paul in Ecstasy. The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought. Cambridge: Univ. Press, 2009.
Smith 1973 — *Smith M*. Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1973.
Stanley 1957 — *Stanley D.M*. The New Testament Doctrine of Baptism: An Essay in Biblical Theology // Theological Studies, 18, 1957. C. 169–215.
Stommel 1959 — *Stommel E*. Christliche Taufriten und antike Badesitten // Jahrbuch für Antike u. Christentum. 1959. Jhrg. 2. S. 5–14.
Strack–Billerbeck 1956 — *Strack H.L. u. Billerbeck P*. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash. 1. (Doppel-)Band. Das Evangelium nach Matthäus. 2. Auflage. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1956 (1-е изд. — 1926 г.).
Till 1930 — *Till W*. Koptische Chrestomatie für den fayumischen Dialect. Wien, 1930.
Vielhauer 1975 — *Vielhauer Ph*. Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter. Berlin–N.Y.: Walter de Gruyter, 1975.
Vielhauer–Strecker 1990 — Das Nazaräerevangelium // Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung / Hrsg. von W. Schneemelcher. Bd. 1: Evangelien. 6. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990. S. 128–138.
Walter 2004 — *Walter N*. Paul and the Early Christian Jesus-Tradition // Paul and Jesus. Collected Essays / Ed. by A.J.M. Wedderburn. London; New York: T&T Clark Intern., 2004. P. 51–80.
Webb 1991 — *Webb R.L*. John the Baptizer and Prophet. A Socio-Historical Study. Sheffield, JSOT Press, 1991 (JSNT. Suppl. Ser., 62).
Weiss 1902 — *Weiss B*. Das Johannes-Evangelium. 9. neu bearb. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1902.
Weiss 1910 — *Weiss J*. Der erste Korintherbrief. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910.
Weiss 1917 — *Weiss J*. Das Urchristentum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1917.

Wengst 1984 — Schriften des Urchristentums. Didache, Barnabasbrief, 2. Klemensbrief, Schrift an Diognet. Eingeleitet, hrsg., übertr. u. erläutert v. K. Wengst. München: Kösek-Verl., 1984.
Westendorf 1977 — *Westendorf W*. Koptisches Handwörterbuch. Heidelberg: Carl Winter — Univ. Verlag, 1977.
Ysebaert 1962 — *Ysebaert J*. Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt N.V., 1962.

References

Allison, Dale C. "Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: the Patterns of Parallels". *NTS*, 28, 1982, pp. 1–32 (in English).
Altaner, Berthold and Stuiber, Alfred. *Patrologie*. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg et al.: Herder, 1980 (in German).
Aland, Kurt. "Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe. id., Neutestamentliche Entwürfe". München: Chr. Kaiser Verlag, 1979, pp. 183–197 (in German).
Barnikol, Ernst. "Das Fehlen der Taufe in den Quellenschriften der Apostelgeschichte und in den Urgemeinden der Hebräer und Hellenisten". *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Univ*. Halle–Wittenberg, VI/4, 1957, pp. 593–610 (in German).
Barrett, C. Kingsley. *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and notes on the Greek Text*. 2nd Ed. Philadelphia: Westminster Press, 1978 (in English).
Barrett, C. Kingsley. *A Critical and Exegetical Commentary on The Acts of the Apostles*. Vol. 1. Edinburgh: T&T Clark, 1994 (in English German).
Barth, Gerhard. "Zwei vernachlässigte Gesichtspunkte zum Verständnis der Taufe im Neuen Testament". *Zeitschrift für Theologie u. Kirche*, 70, 1973, pp. 137–161 (in German).
Barth, Gerhard. *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*. 2. verbes. Aufl. Neukirchen: Neukirchener Verl., 2002 (in German).
Beasley-Murray George R. *Baptism in the New Testament*. Carlisle: Paternoster Press, 1972 (in English).
Benoit, André. *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des pères*. Paris: Presses univ. de France, 1953 (in French).
Bertrand, Daniel *Alan. Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1973 (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 14) (in German).
Best, Ernest. "Spirit-Baptism". *NT*, 4, 1960, pp. 236–243 (in English).
Bethge, Hans-Gebhard. "Zweiter Logos des großen Seth". *Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex* VII. Theologische Literaturzeitung, Jhrg. 100, 1975, pp. 97–110 (in German).
Bieder, Werner. *Die Verheißung der Taufe im Neuen Testament*. Zürich: EVZ-Verlag, 1966 (in German).
Blass, Friedrich u. Debrunner, Albert. G*rammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearb. von R. Rehkopf. 17. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990 (in German).
Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 40–55. A New Translation with Introduction and Commentary*. N.Y.: Doubleday, 2002 (in English).
Blomkvist, Vemund. "The Teaching on Baptism in the Shepherd of Hermas". *Ablution, Initiation and Baptism*. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Ed. by D. Hellholm et al. Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2010, pp. 849–870 (BZNW, 176/1) (in English).
Bovon, François. *Das Evangelium nach Lukas*. Bd. III/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 1996 (in German).
Brown, Raymond E. *The Gospel and Epistles of John. A Concise Commentary*. Collegeville: The Liturgical Press, 1988 (in English).
Bruce, Frederick Fyvie. " 'To the Hebrews': A Document of Roman Christianity?" *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Bd. 25 (4. Teilband). Hrsg. v. W. Haase. Berlin–N.Y.: Walter de Gruyter, 1987, pp. 3496–3521 (in German).
Bruce, Frederick Fyvie. *The Acts of the Apostles*. The Greek Text with Introduction and Commentary. 3 Rev. and Enlarged Ed. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp., 1990 (in English).

Buchanan, George Wesley. *To the Hebrews*. N.Y.: Doubleday, 1972 (The Anchor Bible, vol. 36) (in English).
Bultmann, Rudolph. *Theology of the New Testament*. Vol. 1. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1951 (in English).
Burton, Ernest De Witt. *Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*. N.Y.: Ch. Scribner's Sons, 1920 (in English).
Campenhausen, Hans Freiherr von. "Taufen auf den Namen Jesu?" *Vigiliae christianae*, 25, 1971, pp. 1–16 (in German).
Conzelmann, Hans. *Der erste Brief an die Korinther*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981 (in German).
Cross, Anthony R. "Spirit- and Water Baptism in 1 Corinthians 12.13. Dimensions of Baptism". *Biblical and Theological Studies*. Ed. by S.E. Porter and A.R. Cross. London: Sheffield Acad. Press, 2002, pp. 120–148 (JSNT. Suppl. Ser., 234) (in English).
Crum, Walter Ewing. *A Coptic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1939 (in English).
Cullmann, Oscar. *Die Tauflehre des Neuen Testaments*. *Erwachsenen- und Kindertaufe*. Zürich: Zwingli-Verlag, 1948 (in German).
Delling, Gerhard. "ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΒΑΠΤΙΣΘΗΝΑΙ". *NT*, 2, 1957, pp. 92–115 (in English).
Delling, Gerhard. *Die Taufe im Neuen Testament*. Berlin: Evangelische Verlag, 1963 (in German).
Dey, Joseph. "ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ". *Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit*. *3.5*. Münster: Aschendorf, 193 (in German).
Dinkler, Erich. "Die Taufaussagen des Neuen Testaments. Untersucht im Hinblick auf Karl Barths Tauflehre". *Zu Karl Barths Lehre von der Taufe*. Hrsg. von F. Viering. Gütersloh: Gerd Mohn, 1971, pp. 60–156 (in German).
Dodd, Charles Harold. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Univ. Press, 1978 (in English).
Drijvers, Han J.W. and Reinink, Geritt J. Taufe und Licht. "Tatian, Ebionäerevangelium und Thomasakten". *Text and Testimony*. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn. Ed. by T. Baarda [et al.]. Kampen: J.H. Kok, 1988, pp. 91–110 (in German).
Dürselen, Paul. "Die Taufe für die Toten: I Kor. 15.29". *Theologische Studien u*. *Kritiken*. Jhg. 1903, 1. Heft, pp. 291–308 (in German).
Dunn, James D.G. *Baptism in the Holy Spirit*. Philadelphia: Westminster Press, 1970 (in English).
Dunn, James D.G. "Spirit-and-Fire Baptism". *NT*, 14, 1972, pp. 81–92 (in English).
Dunn, James D.G. "The Birth of a Metaphor — Baptized in Spirit. Pt. I–II". The Expository Times, 101, 1989, pp. 134–138, 173–175 (in English).
Dunn, James D.G. *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. *A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp., 1996 (in English).
Dunn, James D.G. *The Theology of Paul the Apostle*. W.B. Eerdmans Publ. Company, 1998 (in English).
Dunn, James D.G. " 'Baptized' as Metaphor". *Baptism*, *the New Testament and the Church*. Historical and Contemporary Studies in Honour of R.E.O. White. Ed. by S.E. Porter and A.R. Cross. London: Sheffield Acad. Press, 1999, pp. 294–310 (JSNT. Suppl. Ser. 171) (in English).
Dunn, James D.G. *Unity and Diversity in the New Testament*. *An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. 3rd Ed. London: SCM Press, 2006 (in English).
Easton, Burton Scott. "Self-Baptism". *American Journal of Theology*, vol. 24, 1920, pp. 513–518 (in English).
Egorenkov, I.S. "Parafraz Sima (Nag Hammadi VII. 1). Vvedeniie, perevod s koptskogo, kommentarii". *Pismennie pamiatniki Vostoka*, 2(3), 2005, 84–112 (in Russian).
Ernst, Josef. *Das Evangelium nach Markus*. Übers. u. erklärt. 5. Aufl. Regensburg: Friedrich Pustet, 1981 (in German).
Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp., 1987 (in English).
Ferguson, Everett. *Baptism in the Early Church*. *History*, *Theology and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2009 (in English).

Feuillet, André. “La coupe et le baptême de la passion (*Mc*, X.35–40; cf. *Mt*, XX.20–23; Lk, XII.50)”. *Revue biblique*, no.3, 1967, pp. 356–391 (in French).

Findlay, George G. “St. Paul’s First Epistle to the Corinthians”. *The Expositor’s Greek Testament*. 2 Ed. Vol. II. London: Hodder and Stoughton, 1901, pp. 729–953 (in English).

Fitzmyer, Joseph A. *First Corinthians*. *A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven–London: Yale Univ. Press, 2008 (The Anchor Yale Bible, vol. 32) (in English).

Flemington, W.F. *New Testament Doctrine of Baptism*. London: S.P.C.K., 1948 (in English).

Foschini, Bernard Mary. “ ‘Those Who Are Baptised for the Dead’, I Cor. 15:29: An Exegetical Historical Dissertation”. *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 12, No. 3, 1950, pp. 260–276; No. 4, 1950, pp. 379–388; vol. 13, No. 1, 1951, pp. 46–78; No. 2, 1951, pp. 172–198; No. 3, 1951, pp. 276–283 (in English).

Furnish, Victor Paul. *Jesus according to Paul*. Cambridge: Univ. Press, 1995 (in English).

Garrow, Alan J.P. *The Gospel of Matthew’s Dependence on the Didache*. London–N.Y.: T&T. Clark International, 2004 (JSNT. Suppl. Ser. 254) (in English).

Gibbons, Joseph Antony. *A Commentary on The Second Logos of the Great Seth*. Ph.D. Diss., Yale Univ., 1972 (in English).

Haenchen, Ernst. Der Weg Jesu. *Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*. 2. Auflage. Berlin: Walter de Gruyter and Co., 1968 (in German).

Haenchen, Ernst. The *Acts of the Apostles*. *A Commentary*. Oxford: Basil Blackwell, 1971 (in English).

Hartman, Lars. “ ‘Into the Name of Jesus’. A Suggestion Concerning the Earliest Meaning of the Phrase”. *NTS*, 20, 1974, pp. 432–440 (in English).

Hartman, Lars. *“Into the Name of the Lord Jesus”. Baptism in the Early Chur*ch. Edinburgh: T&T Clark, 1997 (in English).

Haufe, Günter. “Taufe und Heiliger Geist im Urchristentum”. *Theologische Literaturzeitung*, Jhg. 101, 1976, pp. 561–566 (in German).

Heitmüller, Wilhelm. *“Im Namen Jesu”. Eine sprach- u. religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament*, *speziell zur altchristlichen Taufe*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1903 (in German).

Hornschuh, Manfred. *Studien zur Epistula Apostolorum*. Berlin: Walter de Gruyter, 1965 (Patristische Texte und Stidien, 5) (in German).

Horsley, Richard A. *1 Corinthians*. Nashville: Abingdon Press, 1998 (Abingdon New Testament Commentaries) (in English).

Hull, Michael F. *Baptism on Account of the Dead* (*1 Cor 15:29*). *An Act of Faith in the Resurrection*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005 (in English).

Iersel, Bas M.F. van. “He Will Baptise You with Holy Spirit (Mark 1, 8)”. *Text and Testimony*. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn. Ed. by T. Baarda [et al.]. Kampen: J.H. Kok, 1988, pp. 132–141 (in English).

Jackson, F.J. Foakes and Lake, Kirsopp. *The Beginnings of Christianity*. *Pt. I. The Acts of the Apostles*. Vol. I. Prolegomena. London: MacMillan and Co., 1920 (in English).

Jeremias, Joachim. “ ‘Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God’ (I Cor. XV.50)”. *NTS*, 2. 1955/1956, pp. 151–159 (in English).

Jeremias, Joachim. *Neutestamentliche Theologie*. *1. Teil: Die Verkündigung Jesu*. Gütersloch: Gerd Mohn, 1971 (in German).

Jeremias, Joachim. *Unbekannte Jesusworte*. 2. Aufl. Gütersloch: Gerd Mohn, 1983 (in German).

Käsemann, Ernst. *Commentary on Romans*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1980 (in English).

Keener, Craig S. *The Gospel of John*. *A Commentary*. Vol. I. Grand Rapids, Baker Academic, 2003 (in English).

Khosroyev, Alexandr L. *Iz istorii rannego khristianstva v Egypte* [From the history of early Christianity in Egypt]. Moscow: Pristsels, 1997 (in Russian).

Khosroyev, Alexandr L. *Drugoe blagovestie II. Khristianskie gnostiki II–III vv.: ikh vera i sochineniia* [A different gospel II. Christian gnostics of the 2–3 centuries: Their belief and texts]. St. Petersburg: Kontrast, 2016 (in Russian).

Khosroyev, Alexandr L. "Vtoroe slovo velikogo Sifa (NHC VII.2). Vvedenie, perevod, kommentarii [The "Second logos of the Great Seth" (NHC VII.2). Introduction, translation, commentary]". *Pis'mennye pamaitniki Vostoka*, 2017, vol. 14, no. 2, pp. 5–46 (in Russian).

Kim, Joung Hoon. *The Significance of Clothing Imagery in the Pauline Corpus*. London–New York: T&T. Clark International, 2004 (JSNT. Suppl. Ser., 268) (in English).

Klijn, Albertus F.J. *An Introduction to the New Testament*. Leiden: Brill, 1980 (in English).

Koschorke, Klaus. *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*. Leiden: Brill, 1978 (Nag Hammadi Studies, 12) (in German).

Kümmel, Werner Georg. *Introduction to the New Testament*. London: SCM Press Ltd, 1970 (in English).

Kuss, Otto. "Zur vorpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament. Id. Auslegung und Verkündigung. I". *Aufsätze zur Exegese des Neuen Testamentes*. Regensburg: Verlag Fr. Pustet, 1963, pp. 98–120 (in German).

Kuss, Otto. "Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe". *Aufsätze zur Exegese des Neuen Testamentes*. Regensburg: Verlag Fr. Pustet, 1963, pp. 162–186 (in German).

Lampe, Geoffrey W.H. *The seal of the Spirit*. *A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*. London: Longmans, Green and Co, 1951 (in English).

Lawrence, Jonathan D. *Washing in Water*. *Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*. Leiden–Boston: Brill, 2006 (in English).

Lietzmann, Hans. *An die Korinther I–II.4*. *ergänzte Aufl*. *von W.G*. *Kümmel*. Tübingen: Verl. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1949 (Handbuch zum Neuen Testament, 9) (in German).

Lightfoot, Joseph B. *Epistles to the Colossians and to Philemon*. *A Revised Text with Introduction*, *Notes*, *and Dissertations*. London: Macmillan and Co., 1879 (in English).

Lohse, Eduard. *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*. Göttingen: Vandenhoeck and Rupprecht, 1951 (in German).

Lüdemann, Gerd. *Bibel der Häretiker*. *Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi*. Eingeleit., übersetzt u. komment. von G. Lüdemann u. M. Janßen. Stuttgart: Radius, 1997 (in German).

Lundberg, Per. *La typologie baptismale dans l'ancienne eglise*. Uppsala: Almquist, 1942 (in French).

Marshall, I. Howard. *The Gospel of Luke*. *A Commentary on the Greek Text*. Exeter, The Paternoster Press, 1978 (in English).

Marshall, Howard. "The Meaning of the Verb 'Baptize'. Dimensions of Baptism". *Biblical and Theological Studies*. Ed. by S.E. Porter and A.R. Cross. London: Sheffield Acad. Press, 2002, pp. 8–24 (in English).

Marxen, Willy. "Erwägungen zur neutestamentlichen Begründe der Taufe". *Apophoreta*. *Festschrift für Ernst Haenchen*. Berlin: Alfred Töpelmann, 1964, pp. 169–177 (in German).

Messner, R. "Der Gottesdienst in der vornizäischen Kirche". *Die Geschichte des Christentums*. *Religion–Politik–Kultur*. *Die Zeit des Anfangs* (*bis 250*). Hrsg. von L. Pietri. Deutsche Ausgabe bearb. Von Th. Böhm et al. Freiburg: Herder, 2005, pp. 340–441 (in German).

Metzger, Bruce. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 3rd Ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1975 (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. N.Y.: HarperOne, 2007, pp. 477–486 (in English).

Michaels, J. Ramsey. "Paul and John the Baptist: an Odd Couple?" *Tyndale Bulletin*, 42, 2, 1991, pp. 245–260 (in English).

Moffatt, James. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1924 (in English).

Moo, Douglas J. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp., 1996 (in English).

Morris, Leon. The *Gospel according to John*. *The English Text with Introduction*, *Exposition and Notes*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp., 1971 (in English).

Murphy-O'Connor, Jerome. " 'Baptized for the Dead' (1 Kor. XV.29). A Corinthian Slogan?" *Revue biblique*, no.4, 1981, pp. 532–543 (in English).

Murphy-O'Connor, Jerome. *Keys to First Corinthians*. *Revisiting the Major Issues*. Oxford: Univ. Press, 2009 (in English).
Mußner, Frany. *Der Galaterbrief*. 5. Aufl. Freiburg et al.: Herder, 1988 (in German).
Niederwimmer, Kurt. *Die Didache*. *2*. *erg*. *Auflage*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1993 (in German).
Nygren, Anders. *Commentary on Romans*. Philadelphia: Fortress Press, 1949 (in English).
Odeberg, Hugo. *The Fourth Gospel*. *Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World*. Uppsala: Almquist and Wiksells, 1929 (in English).
Oepke, Albrecht. "Βάπτω, βαπτίζω…". *TWNT*, hrsg. v. G. Kittel. Bd. I. Stuttgart: Verl. von W. Kohlhammer, 1933, pp. 527–544 (in German).
Pagels, Elaine. "A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist — and Its Critique of 'Orthodox' Sacramental Theology and Practice". *Harvard Theological Review*, 65, 1972, pp. 153–169 (in English).
Paulsen, Henning. *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1977 (in German).
Porter, Stanley E. "Did Paul Baptize Himself? A Problem of the Greek Voice System". Dimensions of Baptism. *Biblical and Theological Studies*. Ed. by S.E. Porter and A.R. Cross. London: Sheffield Acad. Press, 2002, pp. 91–109 (in English).
Preisker H. Die "Vikariatstaufe 1Cor. 15.29 — ein eschatologischer, nicht sacramentaler Brauch". *ZNW*, 23, 1924, pp. 298–304 (in German).
Quasten, Johannes. *Patrology*. Vol. 1. Allen: Christian Classics, 1983 (in English).
Raeder, Marie. "Vikariatstaufe in I Cor. 15.29?" *ZNW*, 46, 1955, pp. 258–260 (in German).
Roberge, Michel. *La Paraphrase de Sem* (*NH VII.1*). *Texte établi et présenté*. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 2000 (BCNH. Section "Textes", 25) (in French).
Roberge, Michel. *The Paraphrase of Shem* (*NH VII.1*). *Introduction*, *Translation and Commentary*. Leiden–Boston: Brill, 2010 (NHMS, 72) (in English).
Schmidt, Carl. *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*. Ein katholisch-apostolisches Senschreiben des 2. Jahrhunderts. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1919 (TU, 43) (in German).
Schmidt, Karl Ludwig. "Der Apostel Paulus und die antike Welt. *Das Paulusbild in der neuen deutschen Forschung*. *Hrsg*. *von K.H*. *Rengstorf*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, pp. 214–245 (Wege der Forschung, 24); 1st ed.: 1925 (in German)
Schmithals, Walter. *Der Römerbrief*. *Ein Kommentar*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1988 (in German).
Schnackenburg, Rudolph. *Baptism in the Thought of St*. *Paul*. *A Study in Pauline Theology*. Oxford: Basil Blackwell, 1964 (in English).
Schnackenburg, Rudolph. *The Gospel according to St*. *John*. Vol. 1–3. London–Tunbridge Wells: Burns and Oates, 1980–1982 (in English).
Schoedel, Wilhelm R. *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*. *Ein Kommentar*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1990 (in German).
Schöllgen, Georg and Geerlings, Wilhelm. *Didache*. *Zwölf-Apostel-Lehre*. Übers. u. eingeleitet von G. Schölgen. Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung. Übers. u. eingel. v. W. Geerlings. 3. Aufl. Freiburg et al. Herder, 2000 (Fontes Christiani, Bd. 1) (in German).
Schröter, Jens. "Die Taufe in der Apostelgeschichte". *Ablution*, *Initiation and Baptism*. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Ed. by D. Hellholm et al. Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2010, pp. 557–586 (in German).
Schweitzer, Albert. *Die Mystik des Apostels Paulus*. 2. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1954 (in German).
Selwyn, Edward G. *The First Epistle of St*. *Peter*. *The Greek Text with Introduction*, *Notes*, *and Essays*. 2 Ed. Grand Rapids: Baker Book House, 1981 (in English).
Shantz, Coleen. *Paul in Ecstasy*. *The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*. Cambridge: Univ. Press, 2009 (in English).
Smith, Morton. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1973 (in English).
Stanley, David M. "The New Testament Doctrine of Baptism: an Essay in Biblical Theology". *Theological Studies*, 18, 1957, pp. 169–215 (in English).

Stommel, Eduard. “Christliche Taufriten und antike Badesitten”. *Jahrbuch für Antike u. Christentum*, Jhrg. 2, 1959, pp. 5–14 (in German).
Strack, Hermann L. and. Billerbeck, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash. 1.* (*Doppel-*)*Band. Das Evangelium nach Matthäus. 2. Auflage*. München: C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1956 (1st ed.: 1926) (in German).
Till, Walter. *Koptische Chrestomatie für den fayumischen Dialect*. Wien, 1930 (in German).
Vielhauer, Philipp. *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*. Berlin–N.Y.: Walter de Gruyter, 1975 (in German).
Vielhauer, Philipp and Strecker, Georg. “Das Nazaräerevangelium”. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Hrsg. von W. Schneemelcher*. Bd. 1: Evangelien. 6. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, pp. 128–138 (in German).
Walter, Nicolaus. “Paul and the Early Christian Jesus-Tradition”. *Paul and Jesus. Collected Essays*. Ed. by A.J.M. Wedderburn. London–N.Y.: T&T Clark Intern., 2004, pp. 51–80 (in English).
Webb, Robert L. *John the Baptizer and Prophet. A Socio-Historical Study*. Sheffield: JSOT Press, 1991 (JSNT. Suppl. Ser., 62) (in English).
Weiss, Bernhard. *Das Johannes-Evangelium*. 9. neu bearb. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1902 (in German).
Weiss, Johannes. *Der erste Korintherbrief*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1910 (in German).
Weiss, Johannes. *Das Urchristentum*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1917 (in German).
Wengst, Klaus. *Schriften des Urchristentums*. Didache, Barnabasbrief, 2. Klemensbrief, Schrift an Diognet. Eingeleitet, hrsg., übertr. u. erläutert. München: Kösek-Verl., 1984 (in German).
Westendorf, Wolfhart. *Koptisches Handwörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter-Univ. Verlag, 1977 (in German).
Ysebaert, Joseph. *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*. Nijmegen: Dekker and Van de Vegt N.V., 1962 (in English).

A Commentary on the Word ϫωκ̄ (λουτρόν? βάπτισμα?) in the “Second Logos of the Great Seth” 58.15–16 (*NHC* VII.2) and Early Christian “Baptism” Generally. Part 1

(Pis’mennye pamiatniki Vostoka, 2018, vol. 15, no. 1 (issue 32), pp. 17–52)
Received 07.11.2017.

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

To explain an obscure excerpt from the Gnostic treatise “The Second Logos of the Great Seth” which concerns “the third ablution” (or “baptism”?), the author traces that phenomenon in the texts of the New Testament, Christian writings of the first half of the 2nd century, and Gnostic texts as well. After researching into the sources to know whether Early Christians performed the rite of “baptism by water”, the author answers in the negative. The article will be continued in the next issues of the journal.

Key words: Early Christianity, baptism, the New Testament, Christian authors, Gnosticism.

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

Письменные памятники Востока, 2018, том 15, № 1 (вып. 32), с. 53–62

Учение Баба о грядущем вслед за ним великом пророке (о «Том, кого явит Бог»)

Ю.А. Иоаннесян
Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S181180621801003X

Баб явился не только основателем самостоятельной религиозной системы — бабизма, но и провозвестником грядущего вслед за ним более великого, чем он сам, пророка, которого, по учению Баба, в определенное время поднимет на служение Бог. В своих текстах, которые получили собирательное название «Байан» («Изъяснение»), он уделял особое внимание подготовке общины к признанию этого пророка, всячески предостерегая ее от причинения ему страданий по причине отрицания его верующими, аналогично тому, что выпало на его собственную долю. В статье на основе первичных источников — текстов самого Баба, раскрываются главные положения учения Баба об этом грядущем пророке.

Ключевые слова: Баб, бабизм, религия, религиозные учения нового и новейшего времени.

Статья поступила в редакцию 28.08.2017.

Иоаннесян Юлий Аркадьевич, канд. филологических наук, старший научный сотрудник Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (youli19@gmail.com).

© Иоаннесян Ю.А., 2018

Ни один исследователь вероучения Баба и его источников не может не заметить, какой логический акцент делается основателем бабизма на необходимости постоянного ожидания грядущего вслед за ним еще более великого пророка, которому, как полагал сам Баб, он прокладывал путь. Баб благоговейно называл его «Тот, кого явит Бог». Упоминание этого Явителя Божьей Воли (так, по терминологии Баба, обозначается каждый пророк — носитель божественного откровения) встречается практически на каждой странице *Персидского Байана* (ключевой книги Баба с изложением учения) и *Арабского Байана*, а также многочисленных других текстов, особенно тех, что появились после *Персидского Байана*, служащего разграничительной чертой между ранними и поздними писаниями Баба.

Французский дипломат и один из первых европейских исследователей бабизма Де Гобино (De Gobineau) по этому поводу писал: «*Байан*, будучи по преимуществу книгой божественной, должен был непременно составлять божественное число, то есть 19. Поэтому он состоит в принципе из 19 частей, или основных разделов, каждая из которых в свою очередь распадается на 19 параграфов. Но Баб написал не более

одиннадцати из этих частей и оставил восемь других предполагаемому и великому Носителю Откровения, тому, кто завершит доктрину и относительно которого Баб не представляет собой нечто иного, чем святой Иоанн Креститель по отношению к нашему Господу. Доктрина Баба поэтому переходна; она служит приготовлением к тому, кто приидет позже; она расчищает почву; она открывает путь» (De Gobineau 1900: 332)[1].

Известный русский исследователь религии бахаи и переводчик ее текстов А.Г. Туманский в этой связи отмечал: «…Баб сам не считал своего дела законченным и, несмотря на все свои обстоятельные и многочисленные установления, он объявил, что дело его закончится лишь с появлением такого лица, несколько слов которого лучше, чем тысяча *Беян'ов* (sic), т.е. лучше всего того, что дано Бабом в его книге *Беян*. В самом деле, большая часть Беяна посвящена возвещению о том, кому Баб служит лишь предтечей, и потому, как главная книга новой религии, Беян не закончен и заключает в себе лишь одиннадцать глав, вместо имеющихся в ней быть девятнадцати. Восемь недостающих глав даст „тот, кого проявит Бог"… — так назван в Беяне ожидаемый мессия» (Китаб-е Акдес 1899: IV).

Туманский, как и Де Гобино до него, говоря об «одиннадцати главах», а точнее разделах — *вахидах*, несомненно, имел в виду *Арабский Байан* Баба. Однако то же положение верно и по отношению к *Персидскому Байану*, состоящему из девяти *вахидов*.

Автор многочисленных трудов по бабизму, британец Э.Г. Браун (E.G. Brown) по этому поводу замечает: «Три особенности более всего бросаются нам в глаза при изучении *Байана*: во-первых, своеобразная структура, при которой главы объединяются в группы из девятнадцати; во-вторых, логический акцент, который сделан на доктрине о том, что данное откровение не *закончено* (is not final), и верующие в него должны постоянно ожидать *Того, кого явит Бог*, который подтвердит то из *Байана*, что пожелает, и изменит то, что пожелает…» (Browne 1889: 919). Об этом же писал и видный русский и советский иранист академик В.В. Бартольд: «Сам Баб называл себя только предтечей будущего „солнца", нового пророка, „того, кого проявит Бог"» (Бартольд 1966: 392), «В сравнении с этим солнцем все прежние пророки, не исключая самого Баба, были только звездами» (Там же: 392, примеч. 31). Действительно, Баб со страниц *Персидского Байана* говорит об этом прямым текстом:

> «Глава первая восьмого *вахида* о том, что действие Того, кого явит Бог, по отношению ко всему остальному[2] подобно [действию] солнца по отношению к звездам» (Баб. Шифр A458: разд. 8, гл. 1, 321a)[3].

Фактически все писания Баба, отмечает современный исследователь Н. Сайеди (N. Saiedi), которые открыто провозглашают подлинной миссией Баба донесение божественного откровения, также подчеркивают центральное место, которое отведено в нем «Тому, кого явит Бог». Даже в высказываниях Баба о его собственном статусе

[1] Здесь и далее все выдержки из работ западных авторов даются в нашем переводе.

[2] Букв.: Тому, что не он.

[3] Здесь и далее в статье кроме оговоренного случая *Персидский Байан* цитируется в нашем предварительном переводе с персидского по рукописи из собрания ИВР РАН A458. Ссылки приводятся на раздел (*вахид*), главу и страницы указанной рукописи. Оригинальный текст этого пассажа см. (Collections Scientifiques 1886: 25).

последний определяется положением «Того, кого явит Бог». В поздних писаниях Баба вместо редких, туманных и замаскированных упоминаний этой Фигуры встречаются многочисленные недвусмысленные пассажи о ней. Эта тенденция становится доминирующей особенностью поздних текстов и находит выражение в том, что Баб заявляет о предшествовании завета Обетованного (т.е. «Того, кого явит Бог») его собственному завету… (ср.: Saiedi 2008: 241). Подчиненность его завета завету Обетованного, продолжает этот автор, служит внятным выражением неделимости двуединого положения Баба — как носителя самостоятельного откровения и как провозвестника последующего откровения… Это двуединое положение, заключает Сайеди, составляет четко осязаемое основание всех поздних писаний Баба (ср.: Там же). Трудно не согласиться с этим исследователем. Так, основатель бабизма заявляет, что *Байан*, под которым в расширенном смысле понимаются все тексты Баба совокупно, «вращается вокруг Того, кого явит Бог» и «устремлен» к Нему:

> «Глава третья третьего *вахида* о том, что *Байан* и то, что в нем, вращаются вокруг слова Того, кого явит Бог... Краткое содержание сей главы заключается в том, что в центре внимания *Байана* — не что иное, как Тот, кого явит Бог... *Байан* и верующие в *Байан* томятся по нему более, чем влюбленный по своей возлюбленной» (Баб. Шифр A458: разд. 3, гл. 3, 95б).

В *Персидском Байане*, отмечает Сайеди, практически нет ни единого закона, который не служил бы подтверждением Обетованного. Законы Баба уникальны в том отношении, что они не были призваны служить фундаментом общества продолжительный период времени, поскольку их вскоре должен был отменить «Тот, кого явит Бог». По этой причине многие логические посылки (assumptions), обычно сопровождающие такое понятие как закон, неуместны по отношению к законам Баба. Осознавая, что его законы будут вскоре заменены законами «Того, кого явит Бог», Баб свободно использовал «законодательный жанр» для иных, символических целей (ср.: Saiedi 2008: 309, 339). *Байан*, как явствует из нижеприведенных отрывков, сохраняет силу до появления «Того, кого явит Бог», из повелений которого и будет состоять религия:

> «Также и при явлении Того, кого явит Бог, вся религия будет [состоять в] следовании Его велениям[4], ибо благоволение Господа Превеликого и Преславного обнаружится не иначе как чрез Его благоволение; после Его явления задержка на [стадии] того, что предшествовало, не принесет плода» (Баб. Шифр A458: разд. 7, гл. 5, 288а).

О том, что признание «Того, кого явит Бог», бабидами (последователями Баба) есть составная часть их Завета с Бабом и что *Байан* как священное писание должен был с явлением «Того, кого явит Бог», уступить свое место писаниям этого нового пророка, с еще большей ясностью говорят следующие строки:

> «Ибо в миг явления Того, кого явит Бог, воззрит *Байан* на верующих в себя (в *Байан*. — *Ю.И.*) и скажет: „Есть ли какой-либо дух от меня, который в день сей

[4] Ср. у Николя: “Toute la religion consiste à lui obéir” (Seyyèd Ali Mohammed 1911–1914: IV, 12).

признает Того, кого явит Бог, дабы выказать верность Завету с Господом своим во мне?“ (Баб. Шифр A458: разд. 3, гл. 3, ф. 97/б–98/а)»[5].

Баб не давал *однозначных* указаний на точное время этого события и предпочел оставить бабидов в состоянии постоянного его ожидания, определив лишь временные рамки, в которые оно должно произойти. Правда, рамки эти он обозначил весьма широко посредством слов «гийас» и «мустагас», цифровое значение которых по *абджаду* соответственно 1511 и 2001. Обратимся к следующему пассажу:

«Сколь много огней, что обратит Бог в свет Тем, кого явит Бог, и как много света (букв.: светов) соделает Им огнем. И если явится Он в числе „гийас“, и все обратятся (букв.: вступят) [в Его веру], то никто не пребудет в огне. Если же [явится Он] до того, как исполнится „мустагас“, и все обратятся, то никто не пребудет в огне. Напротив, все будут преобразованы в свет. Взыскуйте благодати сей от Того, кого явит Бог, ибо [в] сем есть величайшая благодать и наибольшее спасение: дабы не медлили вы подобно иным общинам, как „Буквы Евангелия“[6], кои [несмотря на то], что две другие Книги ниспосланы от Бога, поныне ожидают того, кто придет под именем Ахмад. Если же не явится до [исполнения чисел, выраженных] двумя именами сими, то явится непременно, ибо не избежать Ему этого»[7] (Баб. Шифр A458: разд. 2, гл. 1, 88а-б)[8].

Этот отрывок ясно свидетельствует о том, что указанные Бабом сроки, заключенные в слова «мустагас» и «гийас», носят характер допущения, а не жесткой детерминированности, так как сформулированные положения предваряются условием, начинающимся с союза «если». При этом допущений делается три, что исключает определенность. Из текста следует, что обетованный пророк может с равной вероятностью как появиться, так и не появиться в указанные сроки. Еще показательнее в этом отношении два нижеследующих отрывка из *Персидского Байана*. Отметим, что второй из них содержит не только однозначное утверждение устами Баба о неопределенности времени появления ожидаемого посланника, но и категоричное предостережение бабидов от того, чтобы те пребывали в его ожидании в течение всего периода, выражаемого словами как «мустагас», так и «гийас»:

«С начала явления до следующего явления, сведущ Бог, сколько пройдет [времени]. Но более числа „мустагас“, если захочет [того] Бог, не пройдет[9]. Во временно́м круге Корана начало и возвращение его произошло в имени „Агфар“ за вычетом имени „Хува“ (اغفر = 1281: ا = 1, غ = 1000, ف = 80, ر = 200; هو = 11: ه = 5,

[5] У Николя: “Au moment de la manifestation de Celui que Dieu doit manifester, le Béyân regarde vers ceux qui croyaient en lui et dit: Y a-t-il un esprit de moi qui vienne aujourd’hui affirmer Celui que Dieu doit manifester, afin de remplir le traité qui le lie à son Seigneur?” (Seyyèd Ali Mohammed 1911–1914: II, 22).

[6] Т.е. христиане.

[7] Ср. у Туманского (Китаб-е Акдес..., XVI).

[8] Ср. (Browne 1892: 299–300).

[9] Ср. у Николя: “Du moment de la manifestation à la *manifestation suivante, Dieu sait combien il s’écoulera de temps*; mais cela ne durera pas plus longtemps que le nom de Moustaqass si Dieu le veut” (Seyyèd Ali Mohammed 1911–1914: IV, 26, курсив Николя), у Брауна: “For only God knows how long it will be from the beginning of a Manifestation until another, but if God please, it will not be more than the number of Mustagháth” (Momen 1987: 390, курсив Брауна).

و = 6; 1281–11 = 1270[10]. — *Ю.И.*). *Байан* — знает Бог, до какого предела продлится, потому что нет ни единой мерки в [деле] сем[11]. Ибо промежуток между Евангелием и Кораном не достиг и тысячи, поскольку если Древо Истины во всех обстоятельствах взирает на творение свое, то в любое время, когда узрит в зеркалах сердец, прославляющих [Его], готовность к [Бого]явлению, даст, с изволения Бога, Великого и Достославного, всем распознать себя»[12] (Баб. Шифр A458: разд. 7, гл. 10, 297a).

К одной из фраз этого пассажа крупнейший знаток бабизма и переводчик на французский язык текстов Баба А.Л.М. Николя (A.L.M. Nicolas) дает следующий комментарий: «Как в таком случае [можно] говорить, что он (т.е. Баб. — *Ю.И.*) так же точно предсказал дату/время пришествия своего преемника?»[13]. Очевидно, что обусловленность явления обетованного пророка истечением периода, равным сумме числового значения букв, составляющих слово «мустагас» или «гийас», либо завершением какого-либо другого временно́го отрезка, не только не подтверждается, но и опровергается текстом *Персидского Байана*. Вместе с тем из последнего явствует крайняя вероятность появления пророка ранее сроков, выраженных указанными выше словами, хотя само время не конкретизируется. К текстологическому обоснованию возможности обнаружения себя Обетованным в недалеком будущем мы еще вернемся. То, что точные время и место этого события известны лишь Богу и что оно будет внезапным и, застигнув кого-то врасплох, станет испытанием для общины бабидов, подчеркивается и в других главах *Персидского Байана*:

«Ты, тот, кто в *Байане*, не кичись своей учёностью и деяниями, ибо будешь испытан в День Того, кого явит Бог! Если спасешься в тот День, то гордись более верою в него, чем верой в себя» (*Пандж Ша'н*, 403)[14];

«Да не случится в День явления Истины нечто такого, что послужило бы поводом для печали в царстве Его! Ибо все плоды прежних богоявлений и того, что происходило при них за [долгие] годы, должно быть явлено в День воскресения, и при явлении Того, кого явит Бог, знает Господь на каком временно́м рубеже (букв.: рубеже лет) явить Его» (Баб. Шифр A458: разд. 6, гл. 3, 229a);

«Пристально следи за днями Того, кого явит Бог, ибо в День тот пространство Света *Байана* достигнет (букв.: достигло) вершин предельной высоты… Если в тот

[10] Баб, объявивший о своей Миссии в 1260 г.х. (1844 г. хр.э.), постоянно ведет отсчет не от 1 г.х., ознаменовавшего переселение из Мекки в Медину, а от начала пророческой миссии Мухаммада, предшествовавшего упомянутому переселению на 10 лет. Ср.: *Персидский Байан*, разд. 2, гл. 7; разд. 4, гл. 14, 16, 18; разд. 6, гл. 7, 8, 13. Также см. (A Traveller's Narrative 1891: 226; Browne 1889: 507).

[11] Ср. у Николя: "*...car il n'y a là aucune supputation possible*" (Seyyèd Ali Mohammed 1911–1914: IV, 26, курсив Николя).

[12] Ср. у Николя: "L'arbre de vérité, à tout instant, contemple sa créature. Quand *il voit dans le miroir des cœurs de ceux qui font le* tesbih *la préparation à la manifestation*, il se fait connaître à tous, avec la permission de Dieu" (Seyyèd Ali Mohammed 1911–1914: IV, 27), у Брауна: "And in every case the Tree of Truth regards the capacity of his people: whenever he sees that they are ready for the Manifestation in the mirrors of their hearts, He reveals Himself" (Momen 1987: 390).

[13] "Comment dès lors dire qu'il a prédit aussi exactement la date de la venue de son successeur?" (Seyyèd Ali Mohammed 1911–1914: IV, 26, примеч. 2).

[14] Здесь и ниже цитаты из позднего писания Баба *Пандж Ша'н* («Пять ступеней/ладов») приводятся в нашем предварительном переводе по тексту на интернет-сайте: http://www.h-net.org/~bahai/areprint/bab/M-R/panj/panjshan2.htm (страницы указываются по этому тексту).

День ты отличишь Свет от Огня, спасешь себя от Огня застилающей взор пелены и Светом любви воспаришь к Тому, кого явит Бог, сие будет доказательством того, что ты постиг нечто из Света *Байана*… Во дни явления Того, кого явит Бог, не будет угодным причинение ему печали. Но если Воля Божья расположится к тому, чтобы созидался Свет для него, бдительно следи за *Байаном*, дабы не впасть тебе в Огонь… Впрочем, пристально взирай на *Байан*, быть может, не будешь отринут (букв.: отрицаем) в День Того, кого явит Бог» (*Панджж Ша'н*, 322–325).

Бросается в глаза, что Баб более всего был обеспокоен тем, как будет встречен бабидами «Тот, кого явит Бог». Так, Браун пишет: «Нас не может не поражать тот факт, что, когда Баб, будучи узником, был сослан в Маку[15] [и], вероятно, хорошо осознавал, какой будет его конечная судьба, [он] выражал значительно большую тревогу по поводу приема, который должен быть оказан „Тому, кого явит Бог“, чем о самом себе» (Browne 1889: 926). Бартольд справедливо отмечает, что Баб даже говорил, что ложного пророка быть не может, что всякий, кто назовет себя «Тем, кого явит Бог», должен быть встречен с доверием (ср.: Бартольд 1966: 393). Это положение подчеркивается в *Персидском Байане* неоднократно, как и то, что никто, кроме «Того, кого явит Бог», не может выдвинуть такого притязания:

«Не столь проницательны вы, чтобы постичь, что никто, кроме Бога, не может ниспослать [богооткровенные] стихи. Лишь только узрели вы, что явилось знамение такого рода[16], уверенно признайте, что сие есть та же Первоистина, кою на заре Ислама [открыл] Господь, ниспослав Коран... Несмотря на невозможность сего — никто, кроме Того, кого явит Бог, не сможет притязать на Дело сие[17], в *Байане* делается это предположение. Если некто выступит с притязанием на Него и явлены будут Им стихи, да не воспротивится Ему никто, дабы никакая скорбь не омрачила то Светило Истины! Если бы в Коране было раскрыто сие положение, то не обратились бы мгновенно в тщету деяния всех[18]... Даже если вы услышите о подобном Деле и не уверитесь, не совершайте ничего, что могло бы навеять на Него скорбь, при том, что в действительности [это] был бы не Он, хотя [допущение, что это] — не Он, есть нелепый домысел[19]. Но лишь только упомянет Он имя Его, не подобает любящим Его огорчать Его из уважения к Его имени.... Если, что [само по себе] есть невозможное предположение, некто [ложно] отнес себя к Нему[20], —

[15] О заточении Баба в крепость Маку (на крайнем северо-западе Ирана) см. (Казембек 1865: 33; Кузнецова 1978: 80). В Маку появился на свет *Персидский Байан*.

[16] Не вызывает сомнения, что под «знамением», точнее, «доказательством» (حجة) здесь подразумевается человек — сам «Тот, кого явит Бог», что и отражено в переводе Николя, ср.: “Du moment même où vous croyez qu'une personne de cet ordre s'est manifestée...” (Seyyèd Ali Mohammed 1911–1914: III, 103).

[17] Ср. у Николя: “Malgré qu'il soit impossible qu'un autre que Celui que Dieu doit manifester puisse prétendre à son rang...” (Seyyèd Ali Mohammed 1911–1914: III, 104), у Брауна: “It is impossible that anyone other than Him whom God shall manifest can lay claim to this Matter” (Browne 1889: 925; ср. Momen 1987: 379).

[18] Т.е. мусульмане признали бы Баба как обетованного *Ка'има* и не перечеркнули бы свои благие поступки.

[19] Ср. у Брауна: “...even though it really be other than him (i.e. even though the claimant be not really He whom God shall manifest). But this is an impossible idea” (Browne 1889: 925–926), “...even if He be other than what He claims to be (though this is an impossible conception) (Momen 1987: 379), у Николя: “...C'est certes là une imagination impossible” (Seyyèd Ali Mohammed 1911–1914: III, 105).

[20] Ср. у Николя: “...ou bien, quoique cela soit impossible, il s'agit de quelqu'un qui, mensongèrement, prétend être Celui que Dieu doit manifester” (Seyyèd Ali Mohammed 1911–1914: III, 105), у Брауна: “Either it is He

пусть предоставят судить о нем Господу, [ибо] не людям судить о Нем»[21] (Баб. Шифр A458: разд. 6, гл. 8, 250б–251а, 251б–252а).

Баб даже адресовал *Скрижали* (послания) будущему пророку. Во *Второй Скрижали, обращенной к Тому, кого явит Бог*, есть такие строки:

«Воистину, осмеливаюсь обратиться, с Твоего изволения[22], к Тому, кого явит Бог, с такими словами: „Когда б Ты распустил весь сонм последователей Байа̄на в День Последнего Воскресения одним лишь мановением перста Своего…, Ты и Твое изъявление были бы восславлены. И хоть в том нет никакого сомнения, даруй нам отсрочку в девятнадцать лет в знак милости Твоей, дабы принявшие Дело сие стяжали от Тебя щедрую награду“» (Баб 2006: 15)[23].

А в *Персидском Байане* имеется следующий пассаж:

«…и при явлении Того, кого явит Бог, знает Господь на каком временно́м рубеже явить Его. Но от начала сего богоявления в продолжение отрезка в девятнадцать лет[24] бодрствуйте и будьте бдительны[25]. В каждый год вера проявляется через одну из Букв»[26] (Баб. Шифр A458: разд. 6, гл. 3, 229а)[27].

Таким образом, можно заключить, что, хотя Баб и не давал точного указания на время появления Того, кого явит Бог, в его текстах содержатся пассажи, в которых можно усмотреть косвенные намеки на год, который Баб выделял именно применительно к появлению нового, более великого, чем он сам, пророка — это девятнадцать лет. Обращает на себя внимание и то, что в выше приведенном отрывке конкретизируется точка отсчета этого отрезка в девятнадцать лет — «от начала сего богоявления…». Так как Баб впервые объявил о своей духовной миссии в 1844 г., то прибавление к этой дате девятнадцати лет приведет нас к 1863 г. Этот год оказался в истории крайне знаменательным. В один из 12 дней конца апреля — начала мая 1863 г., перед высылкой из Багдада в Константинополь, в саду Наджибийе (получившего позже у бахаи название «Ризван»), Хусайн ʻАли Нури, известный как Бахаулла, объявил о том, что он и есть «Тот, кого явит Бог», обещанный Бабом. С этого времени берет начало и новая религия — бахаи, основанная Бахауллой. Несмотря на предостережения Баба о том, что «где бы и когда бы новый пророк ни заявил о себе, баби-

(and in truth it is impossible that it should be other than Him...)… Or, which is an impossible supposition, he is not" (Browne 1889: 926), "...Or if he is not (an impossible supposition), then leave him alone" (Momen 1987: 379).

[21] Ср. у Брауна: "It is not for creatures to judge him" (Browne 1889: 926; ср. также: Momen 1987: 379).

[22] Т.е. с изволения Бога.

[23] Арабский текст этой Скрижали доступен на сайте: http://www.bayanic.com/showPict.php?id=some&ref=31&err=0&curr=31. Мы признательны Н. Раф'и (N. Rafiei) за любезно предоставленную информацию об арабском оригинале этого текста.

[24] Букв.: в течение числа Единицы — تا عدد واحد.

[25] При прибавлении 19 лет к 1844 г. — к году объявления Бабом своей духовной миссии, получаем 1863 г.

[26] Ср. перевод Сайеди: "However, from the inception of the Revelation till nineteen years (the number of unity), take heed and be watchful, inasmuch as each year the faith of the believers will be manifested through the affirmation of a different Letter" (Saiedi 2008: 356).

[27] О «Буквах» в символическом понимании Баба см. нашу статью (Иоаннесян 2017).

дам необходимо его безоговорочно признать», о чем говорилось выше, Бахаулла не был в этом качестве сразу признан всеми бабидами. Однако число его последователей неуклонно росло, а количество противников постепенно свелось к минимуму. Но рассмотрение этого вопроса, который мы анализируем подробнее в других работах, выходит за рамки настоящей статьи.

Литература

Баб 2006 — *Баб*. Избранное из Писаний / Пер. с англ. М.: Единение, 2006.

Баб. Шифр А458 — *Баб*. Персидский Байан. Рукопись из арабографичного фонда ИВР РАН (шифр А458).

Баб. Пандж Ша'н. — *Баб*. Пандж Ша'н. Текст, представленный на интернет-сайте: http://www.h-net.org/~bahai/areprint/bab/M-R/panj/panjshan2.htm

Бартольд 1966 — *Бартольд В.В*. Рец. на кн.: *Roemer H*. Die Bābī-Behā'ī, [die jungste muhammedanische Sekte. Potsdam, 1912] // *Бартольд В.В*. Сочинения. Т. VI. М.: Наука; ГРВЛ, 1966. С. 387–399.

Иоаннесян 2017 — *Иоаннесян Ю.А*. Олицетворение букв *басмалы* и миры бытия в вероучении бабизма // Письменные памятники Востока. 2017. Т. 14. № 1 (28). С. 29–39.

Казембек 1865 — *Казембек М.А*. Баб и бабиды: религиозно-политические смуты в Персии в 1844–1852 годах. СПб., 1865.

Китаб-е Акдес 1899 — Китаб-е Акдес. 'Священнейшая книга' современных бабидов. Текст, пер., введ. и прилож. А.Г. Туманского / Записки АН по ист.-филол. отделению. Т. III, СПб., 1899.

Кузнецова 1978 — *Кузнецова Н.А*. Политическое и социально-экономическое положение Ирана в конце XVIII — первой половине XIX в. Очерки новой истории Ирана. Под ред. С.М. Алиева, Н.А. Кузнецовой, Л.М. Кулагиной (отв. ред.). М., 1978.

A Traveller's Narrative 1891 — A Traveller's Narrative Written to Illustrate the Episode of the Bab. Edited in the Original Persian, and Translated into English, with an Introduction and Explanatory Notes, by E.G. Browne. Cambridge, vol. 2, 1891.

Browne 1889 — *Browne, Edward*. The Bábís of Persia // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (JRAS). New Series. Vol. 21. London, 1889. P. 485–527, 881–1009.

Browne 1892 — *Browne, Edward*. Some Remarks on the Bábí Texts edited by Baron Victor Rosen in Vols. I and VI of the Collections Scientifiques de l'Institut des Langues Orientales de Saint-Pétersbourg. The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1892. London, 1892. P. 259–335.

Collections Scientifiques 1886 — Collections Scientifiques de L'Institute des Langues Orientales du Ministère des Affaires étrangère. T. III. Les Manuscrits Persans, décrits par Le Baron Victor Rosen. St.-Pétersbourg, 1886. C. 1–51.

De Gobineau 1900 — *De Gobineau, Compte*. Les religions et les philosophies dans l'Asie central. Paris: Didier & C^{ie}, 1865. Troisième edition. Paris: Ernest Leroux, 1900.

Momen 1987 — *Momen, Moojan*. Selections from the Writings of E.G. Browne on the Babi and Baha'i Religions. Oxford: George Ronald, 1987.

Saiedi 2008 — *Saiedi, Nader*. Gate of the Heart: Understanding the Writings of the Bab. [Waterloo, Canada]: Association for Baha'i Studies and Wilfrid Laurier University Press, 2008.

Seyyed Ali Mohammed 1911–1914 — *Seyyed Ali Mohammed* dit le Bab. Le Beyan Persan / Trad. Du Persan par A.-L.-M. Nicolas. T. 1–4. Paris, 1911–1914.

References

Bab. *Izbrannoye iz pisaniy* [Selections from the Writings]. Translated from the English. Moscow: Edineniye, 2006 (in Russian).

Bab. *The Persian Bayan*. Manuscript from the collection of IOM, RAS (A458) (in Persian).

Bab. *Panj Sha'n*. Text presented at http://www.h-net.org/~bahai/areprint/bab/M-R/panj/panjshan2.htm (in Arabic and Persian).

Bartold V.V. "Retsenzia na knigu: H. Roemer. Die Bābī-Behā'ī, [die jungste muhammedanische Sekte. Potsdam, 1912]" [Review on the book: Die Bābī-Behā'ī, die jungste muhammedanische Sekte. Potsdam, 1912]. In: Bartold. *Sochinenya*. Vol. 4. Moscow: Nauka, 1966, pp. 387–399 (in Russian).

Ioannesyan Y.A. "Olitsetvoreniye bukv basmaly i miry bytiia v verouchenii Baba" [The Symbolic Personification of the Letters of the Basmala and the Realms of Being in the Babi Teaching]. In: *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2017, vol. 14, no. 1 (issue 28), pp. 29–39 (in Russian).

Kazembek M.A. *Bab i Babidy: religiozno-politicheskiye smuty v Persii v 1844–1852 godakh* [Bab and the Babis: Religious and Political Upheavals in Persia in 1844–1852]. St.-Petersburg, 1865 (in Russian).

Kitabe Akdes. Svyashenneyshaia kniga sovremennykh Babidov: tekst, perevod, vvedeniie i prilozheniia. A.G. Tumanskogo [The Kitáb-i-Aqdas, The Most Holy Book of the present-day Babi's: Text, Translation, Introduction, Supplements by A.G. Tumanskii]. In: *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg*, VIII Série, vol. 3, St. Petersburg: Royal Academy of Sciences, 1899 (in Russian and Arabic).

Kuznetsova N.A. "Politicheskoie i sotsialno-ekonomocheskoie polozhenie Irana v kontse XVIII — pervoi polovine XIX v." [Political and socio-economic situation in Iran at the end of 18th — first half of 19th cent.]. In: L.M. Kulagina (ed.). *Ocherki novoi istorii Irana*. Moscow: Nauka, 1978 (in Russian).

A Traveller's Narrative Written to Illustrate the Episode of the Bab. Edited in the Original Persian, and Translated into English, with an Introduction and Explanatory Notes, by E.G. Browne. Cambridge, vol. 2, 1891 (in English).

Browne, Edward. "The Bábís of Persia". In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (JRAS)*. New Series. Vol. 21. London, 1889, pp. 485–527, 881–1009 (in English).

Browne, Edward. "Some Remarks on the Bábí Texts Edited by Baron Victor Rosen in Vols. I and VI of the Collections Scientifiques de l'Institut des Langues Orientales de Saint-Pétersbourg". In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* for 1892. London, 1892, pp. 259–335 (in English).

Collections Scientifiques de L'Institute des Langues Orientales du Ministère des Affaires étrangère. T. III. Les Manuscrits Persans, décrits par Le Baron Victor Rosen. St.-Pétersbourg, 1886, pp. 1–51 (in French).

De Gobineau, Compte. *Les religions et les philosophies dans l'Asie central*. Paris: Didier & C^{ie}, 1865, Troisième edition. Paris: Ernest Leroux, 1900 (in French).

Momen, Moojan. *Selections from the Writings of E.G. Browne on the Babi and Baha'i Religions*. Oxford: George Ronald, 1987.

Saiedi, Nader. *Gate of the Heart: Understanding the Writings of the Bab*. [Waterloo, Canada]: Association for Baha'i Studies and Wilfrid Laurier University Press, 2008 (in French).

Seyyed Ali Mohammed dit le Bab. *Le Beyan Persan*. Trad. Du Persan par A.-L.-M. Nicolas. T. 1–4. Paris, 1911–1914 (in French).

The Bab's Teaching about a Greater Prophet Coming after Him (the "One Whom God Will Make Manifest")

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2018, volume 15, no. 1 (issue 32), pp. 53–62)
Received 28.08.2017.

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

The Bab was not only the founder of an independent religious system, the Babi Faith, but also the precursor of another prophet coming after him, whom he considered to be greater than himself, that would be made manifest by God at a certain time in the future. In his texts known under the general name the *Bayan*, the Bab attached great importance to preparing the Babi community for the recognition of the new prophet and repeatedly warned it against causing him any distress or suffering by refusing to recognize him similar to what the Bab had experienced at the hands of those who rejected him. The article contains an analysis of the main principles of the Bab's teaching concerning this future prophet, based on primary sources, i.e. original texts of the Bab himself.

Key words: the Bab, the Babi Faith, religion, post-Islamic religions and religious teachings.

About the author:
Youli A. Ioannesyan, Cand. Sci. (Philology), Senior Researcher of the Department of Middle Eastern and Near Eastern Studies, IOM RAS (youli19@gmail.com).

Письменные памятники Востока, 2018, том 15, № 1 (вып. 32), с. 63–74

Еврейская первопечатная книга в контексте рукописной традиции

С.М. Якерсон
Институт восточных рукописей РАН, Восточный факультет СПбГУ

DOI: 10.7868/S1811806218010041

Еврейское книгопечатание возникло в последней трети XV столетия почти одновременно на Аппенинском и Пиренейском полуостровах. Этап становления формы еврейской печатной книги пришелся на период окончательного формирования рукописной традиции этих регионов. Анализу влияния рукописной традиции на формирование палеографических типов шрифтов и описанию элементов рукописного декора первопечатных книг посвящена данная статья.

Ключевые слова: еврейские инкунабулы, палеография, шрифты, квадратное письмо, полукурсивное письмо.

Статья поступила в редакцию 17.08.2017.

Якерсон Семен Мордухович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (shiakerson@yandex.ru).

© Якерсон С.М., 2018

Еврейское книгопечатание возникло в последней трети XV столетия и на первом этапе своего развития, естественно, существовало бок о бок с книгой рукописной.

В период инкунабулов (т.е. до 1 января 1501 г.) еврейское книгопечатание существовало в четырех странах: в Италии, Испании, Португалии и в Турции. Еврейские типографии появлялись на более или менее длительный срок в восемнадцати местах, непосредственно указанных в колофонах (одиннадцать мест в Италии, три в Испании, три в Португалии и одно в Турции). В одиннадцати из этих мест еврейские типографии оказались единственными очагами книгопечатания в XV в. Еврейское книгопечатание возникло примерно в одно и то же время и на Аппенинском, и на Пиренейском полуостровах. Первые датированные книги появляются в Италии в 1475 г.[1]

[1] Шломо бен Ицхак (акроним — Раши). Перуш ха-Тора (Комментарий к Пятикнижию). Реджио ди Калабрия, Авраам бен Ицхак Бен Гартон. 10 адара (5)235 (17 февр. 1475). 2^0. 118(?) л., л. 118(?) чистый. Структура тетрадей: [1–9^{10}, 10–11^8, 12^4, 13^6, 14^2]. Напечатано в один столбец, 37 строк на странице. Печатное поле: 140×(220)213 мм. Напечатано шрифтом сефардского типа, полукурсивные буквы (10 строк — 59 мм) с употреблением лигатуры «алеф+ламед». Отличительными особенностями данного шрифта является использование различных вариантов формы одной и той же буквы (для букв «бейт» (בּ), «гимел» (ג), «ламед» (ל), «нун» (נ), «нун конечная» (ן), «аин» (ע), «пэ» (פּ), «тав» (ת) и форма конечной буквы «пе» (ף) с квадратным элементом, закрепленным над ней. Бумага. Филиграни: «арбалет в круге» (Offenberg 1990: No. 112).

и в Испании в 1476 г.[2] Однако логично предположить, что еврейское книгопечатание, так же, как и христианское, начиналось с недатированных изданий, и сегодня можно с большой долей вероятности говорить, что в период с 1469 по 1473 г. существовала еврейская типография «Овадьи, Менашше и Биньямина» в Риме[3]. Очевидно, именно этот период и надо считать периодом его возникновения. На листах самих книг сохранились упоминания имен семидесяти девяти человек, принимавших то или иное участие в процессе книгопечатания. Но если принять во внимание значительное количество анонимных изданий и наличие корпуса документов, связанных так или иначе со «святой работой» и расширяющих круг известных нам имен, то совершенно логично предположить, что мест, в которых существовало в XV в. еврейское книгопечатание, было больше, и в процесс было вовлечено большее количество участников. Вопрос о количестве еврейских книг, напечатанных в «колыбельный» период, остается открытым. Нет сомнения в том, что существовали издания, не сохранившиеся до сегодняшнего дня[4], также нельзя забывать и о «пограничных» изданиях без библиографических данных, которые можно отнести и к поздним инкунабулам, и к ранним палеотипам. Тем не менее можно считать, что в XV в. было издано около 140–150 еврейских книг общим тиражом приблизительно в 40–45 тыс. экземпляров[5].

Настоящий переход от периода экспериментов и кустарных работ в области книгопечатания к реальному производству книг связан с деятельностью династии типографов Сончино (по названию маленького городка Сончино — Soncino — в провинции Ломбардия герцогства Миланского). К основным профессиональным достижениям типографов Сончино следует отнести в первую очередь выработку оптимальной формы шрифтов и значительное расширение репертуара издаваемой литературы. Именно типографы Сончино, выпустившие все первопечатные издания трактатов Вавилонского Талмуда, Мишну, различные варианты Пятикнижия и полной Еврейской Библии, впервые предприняли попытки издания художественной литературы.

---

[2] Ibidem. Гвадалахара, печатник Соломон бен Моисей Халеви Алкабец, 16 элула (5)236 (5.IX.1476). 2^0. 190 л. Структура тетрадей: [1–11^{10}, 12^8, 13^6, 14–19^{10}, 20^6]. Напечатано в один столбец, 31 строка на странице. Печатное поле: 130×202 мм. Напечатано двумя шрифтами сефардского типа: (а) квадратные буквы (буква «алеф» — 4 мм) — колофон; (б) полукурсивные буквы с употреблением лигатуры «алеф+ламед» (10 строк — 66 мм) — текст. Бумага. Филиграни: «перчатка» (Offenberg 1990: no. 113).

[3] Имена типографов появляются всего один раз, в издании Комментария к Пятикнижию Моше Геронди. 2^0. 246 л., лл. 1–2, 124, 244б, 245, 246 чистые. Структура тетрадей: [1–11^{10}, 12^{12}, 13^2, 14–24^{10}, 25^{12}]. Напечатано в один столбец, 45 строк на странице (искл. л. 123б — 46 строк; 244а — 35 строк). Печатное поле: 166×245 мм. Напечатано двумя шрифтами ашкеназско-итальянского типа: (а) большие квадратные буквы (размер буквы «алеф» — 4 мм; использование: заголовки и вводные слова в тексте); (б) обычные квадратные буквы с лигатурами «алеф+ламед» в виде буквы алеф с дугообразным верхним элементом (размер 10 строк — 55 мм; использование: основной текст). Отличительной особенностью данного шрифта (которая бросается в глаза всем тем, кто знает еврейский алфавит) является нестандартная форма буквы «тет» (ט), при которой внутренний элемент буквы заходит глубоко внутрь и закругляется (см. табл. XVIII). Бумага. Филиграни[3]: (а) открытые ножницы; (б) арбалет в круге; (в) лук со стрелой (лишь на отдельных листах); (г) корона в круге (один раз); (д) две скрещенные стрелы; (е) наковальня в круге; (ж) лилия; (з) греческая буква альфа (на отдельных листах) (Offenberg 1990: no. 96). Всего к данной типографии причисляются четыре издания, а Римом как местом печати идентифицируются с большей или меньшей долей вероятности всего восемь изданий. Подробно см. (Якерсон 2003: 149–157).

[4] Об этом подробно см. (Iakerson 2015; 2016: 241–256).

[5] Эта цифра высчитывается исходя из того, что нам известны тиражи трех изданий — 250, 300 и 400 экз.

Ил. 1. Пятикнижие с пер. на арам. яз. и комментарием Раши. Лиссабон, Элиезер Толедано, 1491. Экземпляр на пергамене из собрания ИВР РАН. Разворот листов 8 recto — 9 verso. Текст на листе 8 recto вписан от руки квадратными и полукурсивными буквами, соответствующим шрифтам печатного текста на листе 9 verso

В Испании и Португалии еврейское книгопечатание прекратило свое существование в силу конкретных исторических обстоятельств, связанных с трагическими изгнаниями евреев из Испании в 1492 г. и Португалии в 1497 г. И все же было бы неправильно считать, что сефардская традиция на этом прекратилась. Она продолжилась в тех местах, где нашли свой приют изгнанники. Например, в Фесе в начале XVI столетия эту традицию продолжил Шемуэль Недивот и напечатал в 1517 г. второе издание *Сефер Абудархам* тем же набором шрифтов, которым было напечатано первое издание в Лиссабоне в 1489 г.[6].

Помимо вопросов «кто, где, когда печатал еврейские книги в XV столетии и сколько их было», не менее интересным и важным является вопрос: где еврейские первопечатники приобрели свои профессиональные навыки, у кого они, собственно, учи-

[6] Давид бен Иосеф Абудархам (אבודרהם). Перуш ха-б^{e}рахот в^{e}-ха-т^{e}филлот (Комментарий благословений и молитв). Лиссабон, печ. Элиезер Толедано (טולידנו), 1 тевета (5)250 (25.XI.1489). 2^{0}. 170 л., лл. 1а и 170б чистые. Структура тетрадей: [1^{10}, 2–10^{8}, 11^{6}, 12–20^{8}, 21^{10}]. Напечатано в два столбца, 34 строки на странице. Печатное поле: 140×194 мм. Напечатано двумя шрифтами сефардского типа: (а) большие квадратные буквы (5 строк — 58 мм) — заглавие, заголовки, вводные слова, буквицы и буквенная нумерация в тексте; (б) полукурсивные буквы с употреблением лигатуры «алеф+ламед» (10 строк — 57 мм) — текст сочинения, колонтитулы, нумерация двойных листов, колофон. Бумага. Филиграни: девять вариантов рисунка «перчатка» (Offenberg 1990: no. 1).

Второе издание точно копирует первое. Колофон второго издания также является репликой колофона первого издания, в котором изменены лишь библиографические данные (место и год издания и имена типографов) (Friedberg 1934: 113).

лись и какая рукописная традиция легла в основу традиции первопечатной. Были ли первые типографы «переучившимися» писцами или пришли в книгопечатание из других профессий? К сожалению, колофоны еврейских инкунабулов не дают прямого ответа на данные вопросы. Тем не менее сравнение еврейских инкунабулов с еврейскими рукописями и внимательное чтение текстов колофонов частично проливают на них свет[7].

Если рассматривать инкунабульный период еврейского книгопечатания в контексте современного изучения еврейских рукописей, то следует отметить, что в XV в. еврейские книги печатались в трех геокультурных зонах[8], итальянской, сефардской[9] и византийской[10]. Важно отметить, что понятие геокультурной зоны во второй половине XV столетия было весьма размыто в силу активной миграции еврейского населения (как правило, насильственной) и устойчивости разновидностей рукописной традиции[11], укоренившейся в среде той или иной еврейской этнолингвистической группы. Поэтому книги, печатавшиеся в этих регионах, отражали три палеографические традиции — итальянскую, сефардскую и ашкеназскую, но не византийскую. Во всех типографиях XV столетия использовались варианты шрифтов двух типов — квадратного шрифта и полукурсивного шрифта. Локализация этих палеографических традиций выглядит следующим образом: Италия — итальянская, сефардская и ашкеназская; Испания (Кастилия и Арагон) — сефардская, Португалия — сефардская, Турция — сефардская.

Естественно, что наибольшее шрифтовое разнообразие было представлено в типографиях Италии. При этом важно отметить, что в одной и той же типографии могли использоваться шрифты разных типов. Сложно ответить на вопрос, в какой степени шрифты самых первых еврейских типографий (в первую очередь полукурсивный шрифт) периода до «эры Сончино» копировали индивидуальные почерки[12] или те или иные узкорегиональные почерковые традиции. Тем не менее общая морфология букв этих шрифтов дает нам возможность определить, какой из видов почерка служил основой для отливки литер.

Типографы династии Сончино разработали оптимальные формы шрифтов, которые впоследствии стали практически общепринятыми и в основе своей сохраняются по сегодняшний день. Шрифты типографов «дома Сончино»[13], ашкеназов по проис-

[7] О взаимосвязи еврейской рукописной и первопечатной традиций см. также (Beit-Arié, 1993).

[8] Геокультурологическая классификация различных направлений развития еврейской рукописной традиции была сформулирована проф. М. Бейт-Арье в монографии *Hebrew Codicology: Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts* (Beit-Arié 1981: 17).

[9] «Сефарад» включает Кастилию, Арагон, Португалию, Прованс и Нижний Лангедок, Марокко, Алжир и Тунис. Инкунабулы печатались лишь в Кастилии, Арагоне и Португалии. Изгнания евреев из этих государств привело к логическому завершению развития в них еврейского книгопечатания.

[10] «Византия» включает Западную Турцию, Балканский полуостров и Крит. В период инкунабулов была напечатана лишь одна книга в Константинополе.

[11] Например, в Италии традиционно сосуществовали три еврейские общины — итальянская, сефардская и ашкеназская. Каждая из общин производила рукописи в соответствии со сложившейся в ней палеографической традицией. Эти рукописи отражены, в частности, в сефардском и ашкеназском томах Specimens of Mediaeval Hebrew Scripts. Vol. II. Sefardic Script: (SMHS 2002: no. 114, 123, 134, 135, 137, 158, 204 и др.); Vol. III. Ashkenazic Script: (SMHS 2017: no. 70, 159, 180, 183, 187, 189, 193, 196 и др.). Книжные традиции этих общин (прежде всего, палеографические) нашли отражение в ранней еврейской печати из Италии.

[12] Во всяком случае, можно отметить, что шрифты типографии Авраама Коната, который был также профессиональным писцом, не копируют его почерк. Об этом см. (Beit-Arié 1993: no. 22).

[13] Род Сончино происходил из Шпейера в Германии. О династии Сончино см. подробно: Habermann 1933.

хождению, были разработаны на основе сефардских итальянских почерков. Сам этот факт требует культурологического осмысления. Прямого и однозначного объяснения ему нет. На мой взгляд, это свидетельствует об исключительно рыночной ориентации типографов — сефардская община в Северной Италии была богатой, культурно развитой и кредитоспособной. Сефарды ценили книги и приобретали их. Поэтому выбор привычного им типа шрифта был рассчитан на потенциальных покупателей этой продукции. За сончинским полукурсивом, который со временем превратился в основной шрифт еврейских экзегетических сочинений и даже шире — иудаистической литературы, устойчиво закрепилось название «шрифт Раши», так как именно этим шрифтом в типографии Иехошуа Соломона Сончино и были набраны тексты выдающегося комментатора[14]. «Сыны Сончино», по сути, превратили сефардско-итальянскую форму букв в общенациональную.

Многообразие шрифтов итальянских типографий можно представить в виде таблицы[15]:

Город	Типография	Квадратный шрифт	Полукурсивный шрифт
Рим	Овадья, Менашше и Биньямин и издания sine typographo	Ашкеназско-итальянский тип	—
Реджио ди Калабрия	Авраам Бен Гартон	—	Сефардский тип
Пиове ди Сакко	Мешуллам Кузи и его сыновья	Ашкеназско-итальянский тип	—
Мантуя	Авраам Конат, Эстелина Конат	Сефардский тип, ашкеназско-итальянский тип	Итальянский тип
Феррара	Авраам бен Хайим де Тинтори	Ашкеназско-итальянский тип	Итальянский тип
Болонья	Авраам бен Хайим де Тинтори	Сефардский тип	Итальянский тип
Сончино, Казал Маджиоре, Неаполь, Брешия, Барко	Династия Сончино[16]	Сефардско-итальянский тип	Сефардско-итальянский тип

[14] Рабби Шломо Ицхаки (акроним — Раши; 1040–1105) — крупнейший раввинский авторитет Средневековья, комментатор Библии и Талмуда. Комментарии Раши отличаются тщательным филологическим анализом, в них найден «здоровый» компромисс между буквальным и аллегорическим толкованием. Они стали неотъемлемой частью религиозных изданий данных памятников. Издания его Комментария Пятикнижия уже упоминались выше, см. примеч. 1, 2.

[15] В таблице отмечаются лишь типы используемых шрифтов. Данная таблица составлена на основе описания шрифтов в Catalogue of Hebrew Incunabula from the Collection of the Library of the Jewish Theological Seminary of America (Iakerson 2004–2005). В каталоге представлены все типы еврейских шрифтов XV столетия. Пионером описания еврейских шрифтов был К. Хеблер (Haebler 1922). Анализ шрифтов итальянских типографий см. также в упоминавшейся выше статье М. Бейт-Арье (Beit-Arié 1993: 255–260) и у А. Оффенберга в Каталоге Британской библиотеки (Offenberg 2004: BMC XIII, 111–227). В данной работе Оффенберга, как и в работе К. Хеблера, к сожалению, нет палеографической характеристики типа шрифта, а лишь дано указание на его квадратный или полукурсивный характер.

[16] В данном случае конкретные типографы не указываются.

Город	Типография	Квадратный шрифт	Полукурсивный шрифт
Неаполь	Иосеф и Азриэль Гунценхаузер	Ашкеназский тип, сефардско-итальянский тип, ашкеназско-итальянский тип	Сефардско-итальянский тип
Sine loco	Соломон бен Иехуда и Овадья бен Моше	Сефардский тип	—
Sine loco	Иосеф, Нерийя, Хайим Мордехай и Хезекия	Ашкеназский тип	Итальянский тип
Sine loco	Исаак бен Аарон д'Эсте	Сефардский тип	—
Sine loco	Печатник *Кол бо*	Сефардско-итальянский тип	—
Sine loco	Печатник *Молитвенника на каждый день*	Ашкеназский тип	Сефардский тип

Еврейская первопечатная книга Испании и Португалии оставалась полностью в рамках единой сефардской палеографической традиции. Однако шрифты различных типографий (особенно полукурсивные шрифты) сильно отличались друг от друга. Подобное разнообразие форм было характерно, как уже отмечалось выше, и для типографий самого первого экспериментального периода в Италии. Но своего «дома Сончино», который бы разработал единую общепринятую форму сефардских шрифтов на Пиренеях, так и не появилось. Возможно, шрифты лиссабонской типографии Элиезера Толедано, которая существовала по крайней мере в период с 1489 по 1492 г., могли бы стать подобным аналогом для всей региональной печати. Разработанные в ней шрифты отличались необыкновенным изяществом и разнообразием и были вполне сопоставимы со шрифтами Сончино. Однако история сослагательного наклонения не знает, и гадать бессмысленно.

У меня нет сомнения в том, что первопечатники не ставили перед собой задачи выдать свою продукцию за рукописную книгу, однако не вызывает сомнения и тот факт, что они находились под влиянием эстетики рукописной книги. Это выражалось не только в использовании шрифтов, имитирующих местную почерковую традицию, но и в переносе в печатную книгу различных технических приемов работы переписчиков. Прежде всего, приемов выравнивания строки с помощью графических элементов, «сломанных» букв, удлиненных букв или повторения частей слов или целых слов в конце строки и в начале следующей строки, замены тетраграмматона различными сочетаниями букв и графических элементов (например, יוי или יִי)[17] и использования языковых клише из колофонов рукописей этого периода.

Анализ текстов колофонов также проливает определенный свет если не на предыдущие профессии еврейских первопечатников, то, по крайней мере, на их восприятие новой технологии изготовления книг. Ее отличие подчеркивается в колофонах именно через призму восприятия книги рукописной.

[17] Эти приемы в рукописях и их использование в первопечатной книге разбираются М. Бейт-Арье (Beit-Arié 1993: 260–268) и описаны мною в каталогах инкунабулов (Якерсон 1988; Iakerson 2004–2005).

Вот два примера:

Колофон одного из двух первых датированных книг «Арба‘а турим» Яакова бен Ашера[18]:

בלי קולמוס ורישומי ניכרת / באין סופר חוברתי במחברת / בבת אחת דיו עלי עוברת / בלי שרטוט כתיבה מיושרת /
Перевод: Без пера, а запись моя видна. Без писца я сложилась в книгу. Сразу чернила по мне [т.е. по всей поверхности книги] проходят. Без разлиновки написанное выпрямлено.

Здесь отмечаются два важнейших технологических новшества: чернилами (точнее, типографской краской) покрывается сразу вся поверхность листа, и прямизна строк текста достигается без предварительной разлиновки.

Колофон издания первопечатника из Лейрии Шмуэля Дорташа[19]:

הנהיה כדבר הזה׳ / יד כותבת הפך ספרא׳ / השפלה הגבה והגבוה השפל׳ / והמכתב בעט ברזל ועופרא׳ /
Перевод: «Бывало ли такое, чтобы в руку пишущую превращался писец. То, что должно быть внизу [то есть бумага], поднято, а то, что должно быть наверху [то есть чернила], опущено[20], а само письмо [совершается] «пером из железа и олова» (*Иов* 19, 24)».

[18] Яков бен Ашер «’Арба‘а турим» [Четыре столбца или четыре порядка; ארבעה טורים]. T. I–IV. Пиове ди Сакко, печатник Мешуллам Кузи (קוזי) и сыновья, 28 таммуза (5)235 (03.07.1475)–1476? 2^0. 482 л. (т. I — 138 л., т. II — 108 л., т. III — 70 л., т. IV — 166 л.). Структура тетрадей (по томам): [1–7^{10}, 8^8, 9–14^{10}], [1–10^{10}, 11^8], [1^6, 2–3^{10}, 4^8, 5–7^{10}, 8^6], [1–4^{10}, 5^{12}, 6–16^{10}, 17^4]. Напечатано в два столбца, 54 строки на странице. Печатное поле: 134/5×197/8 мм. Напечатано тремя шрифтами квадратных букв ашкеназско-итальянского типа: (а) большие буквы с употреблением лигатуры «алеф+ламед» (буква «алеф» — 4,5 мм) — заголовки, вводные и завершающие слова, буквенная пагинация параграфов. Отличительными особенностями данного шрифта являются формы букв «коф» (ק) и «цади» (צ); (б) большие буквы (буква «алеф» — 2 мм) — вводные и выделенные в тексте слова, только в четвертом томе(!); (в) маленькие буквы с употреблением лигатуры «алеф+ламед» (10 строк — 37 мм) — основной текст, колофоны. Пергамен. Бумага. Филиграни: «три горы, над средней горой полумесяц» (несколько разновидностей знака), «голова быка. Между рогами две сужающиеся линии, которые завершаются цветком с семью лепестками» (Offenberg 1990: no. 61).

[19] (Еврейская Библия). Ранние Пророки с пер. на арам. яз. и комм. Давида Кимхи и Леви бен Гершома. Лейрия, печ. Самуил Дорташ с сыновьями, 21 швата (5)254 (02.02.1494). 2^0. 640 л. Структура тетрадей: [1–20^8, 21^6, 22–49^8, 50^3, 51–75^8, 76–77^{10}]. Тетради и развернутые листы пронумерованы буквами еврейского алфавита. Развернутые листы каждой тетради пронумерованы отдельно. Напечатано с изменяющимся количеством столбцов и строк на странице. Печатное поле (усредненное): 142/3×194 мм. Напечатано четырьмя шрифтами сефардского типа: (а) большие квадратные буквы (буква «алеф» — 6 мм) — вводные слова в комментариях; (б) квадратные буквы несколько меньшего размера с употреблением лигатуры «алеф+ламед» (10 строк — 78 мм) — библейский текст, библейские цитаты в комм., заголовки в комм., нумерация листов; (в) квадратные буквы с употреблением лигатуры «алеф+ламед» (10 строк — 67 мм) — арам. перевод, колонтитулы; (д) полукурсивные буквы с употреблением лигатуры «алеф+ламед» (10 строк — 67 мм) — текст комментариев, отдельные колонтитулы, нумерация тетрадей и двойных листов, колофон. Бумага. Филиграни: шесть вариантов рисунка «перчатка» (Offenberg 1990: no. 28).

[20] В оригинале это библейская цитата из Пророка Иезекиила (21:31): «Смиренное пусть возвысится, а высокомерное пусть уничижится». В данном тексте она умело использована для описания особенностей нового технологического процесса.

Ил. 2. *Махзор к^{e}-минхаг Рома* (Праздничный молитвенник по обычаю Рима). Т. 2. Сончино–Казальмаджоре, династия Сончино, 1486. Экземпляр из коллекции ИВР РАН. Лист 130 recto, с различными элементами рукописного декора

В данном пассаже отмечается еще одно принципиальное отличие нового способа распространения текстов — в рукописи писец наносит знаки на поверхность бумаги или пергамена, в печатной книге материал прокатывается сверху по знакам наборной кассы, смазанным предварительно типографской краской.

С моей точки зрения, оба приведенные выше отрывка отражают профессиональный взгляд переписчика на процесс книгопечатания.

Интереснейшим штрихом переходного периода от книги рукописной к первопечатной можно считать как прямое, так и опосредованное использование элементов рукописной книги внутри книги первопечатной. К прямому и сознательному использованию относятся пропуски в печатном тексте для вписывания от руки текстов заставок или буквиц. Эта традиция перекликается с традицией рукописных рубрик в латинских инкунабулах. Она представлена, например, в таких изданиях типографии Авраама Коната, как *Иосиппон*[21], *Комментарий к Пятикнижию Леви бен Гершома*[22] и в феррарском издании его же комментария к библейской книге Иова[23]. Опосредованным влиянием рукописной традиции можно считать иллюминирование первопечатных книг в духе региональной иллюминации еврейских рукописей данного периода. Рукописная иллюминация в виде растительных и геометрических орнаментов на полях и между строк и декорация золотом инициалов и вводных панелей сохранилась в немалом количестве экземпляров итальянских инкунабулов. Например, в экземпляре *Нофет цуфим*[24] из собрания Еврейской теологической семинарии в Нью-Йорке (Jewish Theological Seminary of America) или в экземплярах молитвенника *Махзор к^{e}-минхаг Рома*[25] из собраний ИВР РАН и Российской государственной биб-

[21] Иосеф бен Горион. Иосиппон (Книга Бен Гориона; Еврейская история). [Мантуя], Авраам Конат, [ante 1478]. 4^{0}. 136 л. Структура тетрадей: [1^{10}, 2^{12}, 3–12^{10}, 13^{14}]. Печатное поле: 124×165 мм. Напечатано двумя шрифтами: (а) большие квадратные буквы ашкеназско-итальянского типа (буква «алеф» — 4,5 мм) — два вводных слова в колофоне; (б) полукурсивное письмо итальянского типа, с использованием лигатуры «алеф+ламед» (10 строк — 56 мм) — основной текст, колофон (Offenberg 1990: 79). На первой странице оставлено место для заглавия и вводного слова, которые вписаны от руки во всех сохранившихся копиях этого издания.

[22] 2^{0}. 412 л. Структура тетрадей: [1–18^{10}, 19^{8}, 20^{10}, 21^{6}, 22^{10}, 23^{8}, 24^{10}, 25^{8}, 26^{10}, 27^{12}, 28–32^{10}, 33–34^{8}, 35^{10}, 36^{8}, 37–42^{10}, 43^{6}]. Печатное поле: 156×234 мм. Напечатано двумя шрифтами: (а) большие квадратные буквы ашкеназско-итальянского типа (буква «алеф» — 4 мм) — заглавие, названия глав, вводные слова; (б) полукурсивное письмо итальянского типа, с использованием лигатуры «алеф+ламед» (10 строк — 56 мм) — основной текст, колофон (Offenberg 1990: no. 50). На первом листе оставлено место для вводного слова, вписываемого от руки.

[23] Леви бен Гершом (акроним — Ралбаг). Перуш Иов (Комментарий [к книге] Иова). Феррара, печатник Авраам бен Хайим, 2 сивана (5)237 (16.V.1477). 8^{0}. 122 л., лл. 76б, 122б чистые. Структура тетрадей: [1^{10}, 2^{8}, 3^{10}, 4^{8}, 5^{10}, 6^{8}, 7^{6}, 8–9^{10}, 10–11^{8}, 12–13^{10}, 14^{6}]. Печатное поле: 88/9×126/7 мм. Напечатано небольшими полукурсивными буквами итальянского типа с употреблением лигатуры «алеф+ламед» (10 строк — 56 мм). Бумага. Филиграни: «три горы(?) с крестом» (Offenberg 1990: no. 51). На первом листе оставлено место размером в 2,5 строки вписывания вводных слов от руки.

[24] Иехуда Мессир Леон. Нофет цуфим. (Сотовый мед). Мантуя, печатник Авраам Конат, ок. 1475. 4^{0}. 176 л. Структура тетрадей: [1–7^{10}, 8^{8}, 9^{10}, 10^{8}, 11^{10}, 12^{8}, 13^{10}, 14^{8}, 15^{10}, 16^{8}, 17^{10}, 18–19^{8}]. Напечатано в один столбец, 23 строки. Печатное поле: 90/1×126 мм. Напечатано двумя шрифтами: (а) большие квадратные буквы ашкеназско-итальянского типа (буква «алеф» — 4 мм) — заголовки, вводные и завершающие слова, буквенная пагинация параграфов; (б) итальянский полукурсив с употреблением лигатуры «алеф+ламед» (10 строк — 66 мм) — текст, колофон. Бумага. Филиграни: «дракон», неразборчивый рисунок (русалка?, якорь) (Offenberg 1990: no. 80).

[25] *Махзор к^{e}-минхаг Рома* (Праздничный молитвенник по обычаю Рима). Т. 1–2. Сончино — Казальмаджоре, династия Сончино, тишре — 20 элула (5)246 (IX.1485–21.VIII.1486). 2^{0}. 320 л. (т. 1 — 166 л., т. 2 — 154 л.). Структура тетрадей (каждый том отдельно): [1–15^{8}, 16^{2}, 17–21^{8}, 22^{4}; 1–18^{8}, 19^{10}]. Меняющееся количество столбцов (в зависимости от требований текста) и строк. Печатное поле: 134×199 мм. Напечатано

лиотеки. К сожалению, эта тема до сих пор не получила должного освещения в исследованиях книжного декора, и до сих пор не существует какого-либо сводного описания элементов рукописного декора в еврейских инкунабулах или хотя бы списка сохранившихся иллюминированных от руки экземпляров.

Подводя общий итог, можно отметить, что на раннем этапе развития печатной книги шрифты типографий Италии, Испании, Португалии и Турции соответствовали общему виду квадратных и полукурсивных типов сефардского, ашкеназского и итальянского почерков, а сознательный расчет на вписывание рукописных буквиц и использование рукописного декора в отдельных экземплярах говорят о единой книжной традиции XV в. или, по крайней мере, о преемственности рукописной традиции и первопечатных книгах.

Сокращения

HPP — Hebrew Palaeographical Project
JTS — Jewish Theological Seminary of America
РНБ — Российская национальная библиотека

Литература

Якерсон 1988 — *Якерсон С.М.* Еврейские инкунабулы. Описание экземпляров, хранящихся в библиотеках Москвы и Ленинграда. Л., 1988.

Якерсон 2003 — *Якерсон С.М.* Еврейская средневековая книга: Кодикологические, палеографические и книговедческие аспекты. М., 2003.

Якерсон 2016 — *Якерсон С.М.* От буквы к литере. Очерки по истории еврейской средневековой книги. СПб., 2016.

Beit-Arié 1981 — *Beit-Arié Malachi*. Hebrew Codicology: Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1981.

Beit-Arié 1993 — *Beit-Arié Malachi*. The Relationship between Early Hebrew Printing and Handwritten Books: Attachment or Detachment // The Makings of the Medieval Hebrew Book. Studies in Paleography and Codicology. Jerusalem, 1993. P. 251–277.

Friedberg 1934 — *Friedberg Bernard*. Geschichte der hebräischen Typographie in Italien, Spanien-Portugal, der Türkei und dem Orient… Antwerpen, 1934.

Habermann 1933 — *Habermann Abraham*. Ha-madpisim bene Soncino. Toldotehem u-reshimat hasefarim ha-ivriim she-nidpesu al yedehem (Типографы семьи Сончино. Их история и список еврейских книг, напечатанных ими). Wiena, 1933.

Haebler 1967 — *Haebler Konrad*. Typenrepertorium der Wiegendrücke, Abt. IV (Ergänzband). Leipzig, 1922. Reprint: Nendeln, 1967.

Iakerson 2004–2005 — *Iakerson Shimon*. Catalogue of Hebrew Incunabula from the Collection of the Library of the Jewish Theological Seminary of America. Vol. 1–2. New York; Jerusalem, 2004–2005.

Iakerson 2015 — *Iakerson Shimon*. Unknown Sephardi Incunabula // The Late Mediaeval Hebrew Book in the Western Mediterranean. Hebrew Manuscripts and Incunabula in Context / Ed. by Javier del Barco. Leiden; Boston: Brill, 2015. P. 297–312.

тремя шрифтами сефардско-итальянского типа: (а) большие квадратные буквы (10 строк — 120 мм) — вводные слова, отдельные молитвы; (б) квадратные буквы среднего размера (10 строк — 59 мм); (в) полукурсивные буквы (10 строк — 46 мм) — отдельные молитвы, руководства, комментарий Рамбама к трактату «’авот» (Отцы), колофон. Пергамен. Бумага. Филиграни: «голова быка», «корона с крестом», «шляпа с лентами» (Offenberg 1990: no. 83).

Offenberg 1990 — *Offenberg, Adri K.* Hebrew Incunabula in Public Collections. A First International Census. In collaboration with C. Moed–Van Walraven. Nieuwkoop, 1990.
Offenberg 2004 — *Offenberg, Adri K.* Catalogue of Books Printed in the XVth Century Now in the British Museum. Part XIII: Hebraica. London, 2004.
SMHS 2002 — Specimens of Mediaeval Hebrew Scripts. Vol. II. Sefardic Script / Compiled by Malachi Beit-Arié and Edna Engel. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2002 (The Hebrew Palaeography Project).
SMHS 2017 — Specimens of Mediaeval Hebrew Scripts. Vol. III. Ashkenazic Script / Compiled by Edna Engel and Malachi Beit-Arié. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2017 (The Hebrew Palaeography Project).

References

Beit-Arié Malachi. *Hebrew Codicology: Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts*. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1981 (in English).
Beit-Arié Malachi. "The Relationship between Early Hebrew Printing and Handwritten books: Attachment or Detachment". In: *The Makings of the Medieval Hebrew Book. Studies in Paleography and Codicology*. Jerusalem, 1993, pp. 251–277 (in English).
Friedberg, Bernard. Geschichte der hebräischen Typographie in Italien, Spanien-Portugal, der Türkei und dem Orient… Antwerpen, 1934 (in German).
Habermann Abraham. *Ha-madpisim bene Soncino. Toldotehem u-reshimat ha-sefarim ha-ivriim shenidpesu al yedehem* [Printers of Soncino Family. Their History and the List of Hebrew Books Printed by Them]. Wiena, 1933 (in Hebrew).
Haebler, Konrad. *Typenrepertorium der Wiegendrücke*, Abt. IV (Ergänzband), Leipzig, 1922. Reprint: Nendeln, 1967 (in German).
Iakerson, Shimon. *Catalogue of Hebrew Incunabula from the Collection of the Library of the Jewish Theological Seminary of America*. Vol. 1–2. New York–Jerusalem, 2004–2005 (in English).
Iakerson S.M. *Evreiskie inkunabuly. Opisanie ekzempliarov, hraniaschihsia v bibkiotekah Moskvy i Leningrada* [Hebrew Incunabula. Description of Publications Housed in Libraries of Moscow and Leningrad]. Leningrad, 1988 (in Russian).
Iakerson S.M. *Evreiskaia srednevekovaia kniga: kodikologicheskie, paleograficheskie i knigovedcheskie aspekty* [Hebrew Mediaeval Book: Codicological, Paleographical and Bibliographical Aspects]. Moscow: RGGU, 2003 (in Russian).
Iakerson S.M. *Ot bukvy k litere. Ocherki po istorii evreiskoi srednevekovoi knigi* [From Letter to Type. Essays on the History of the Medieval Hebrew Book]. St. Petersburg: Kontrast, 2016 (in Russian).
Iakerson S. *Unknown Sephardi Incunabula*. The Late Mediaeval Hebrew Book in the Western Mediterranean. Hebrew Manuscripts and Incunabula in Context. Ed. by Javier del Barco. Leiden–Boston: Brill, 2015, pp. 297–312 (in English).
Offenberg, Adri K. *Hebrew Incunabula in Public Collections. A First International Census*. In collaboration with C. Moed–Van Walraven. Nieuwkoop, 1990 (in English).
Offenberg, Adri K. *Catalogue of Books Printed in the XVth Century Now in the British Museum.* Part XIII: Hebraica. London, 2004 (in English).
Specimens of Mediaeval Hebrew Scripts (SMHS). Vol. II. Sefardic Script. Compiled by Malachi Beit-Arié and Edna Engel. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2002 (The Hebrew Palaeography Project) (in English).
Specimens of Mediaeval Hebrew Scripts (SMHS). Vol. III. Ashkenazic Script. Compiled by Edna Engel and Malachi Beit-Arié. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2017 (The Hebrew Palaeography Project) (in English).

Hebrew Incunabula within the Context of the Manuscript Tradition

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2018, volume 15, no. 1 (issue 32), pp. 63–74)
Received 17.08.2017.

Shimon M. Iakerson
Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaia naberezhnaia 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation;
Faculty of Asian and African Studies, St. Petersburg State University; Universitetskaia naberezhnaia 11, St. Petersburg, 199034 Russian Federation.

Hebrew book-printing appeared on the Italian and Iberian Peninsulas around the same time, in the last third of the 15th century. The genesis of the Hebrew printed book coincided with the period of the final establishment of the manuscript tradition in these regions. The present article seeks to analyze the influence of the manuscript tradition on the making of the original typefaces and describes the elements of manuscript design in the early printed books.

Key words: Hebrew Incunabula, paleography, fonts.

About the author:
Shimon M. Iakerson, Dr. Sci. (History), Leading Researcher of the Department of Middle Eastern and Near Eastern Studies, IOM RAS (shiakerson@yandex.ru).

Письменные памятники Востока, 2018, том 15, № 1 (вып. 32), с. 75–82

Персидские литографии и рукописи сочинений по медицине в собрании библиотеки Института экспериментальной медицины

И.В. Зайцев
ИНИОН

DOI: 10.7868/S1811806218010053

Статья дает краткий обзор скромной коллекции персидских текстов по медицине библиотеки Института экспериментальной медицины в Санкт-Петербурге. Пять литографий второй половины XIX — начала XX в. представляют собой хорошо известную продукцию индийских типографий. Одна из рукописей (комментарий на трактат Чагмини) переписана в Кабуле в 1799 г., другая является компиляцией по детским болезням, переписанной в 1877 г.

Ключевые слова: медицина, персидские литографии и рукописи.

Статья поступила в редакцию 24.07.2017.

Зайцев Илья Владимирович, доктор исторических наук, врио директора ИНИОН РАН, РФ; 117997, Москва, Нахимовский проспект, 51/21 (ilyaaugust@yandex.ru).

© Зайцев И.В., 2018

Институт экспериментальной медицины был основан в Санкт-Петербурге 2 ноября 1888 г. принцем Александром Петровичем Ольденбургским. Сегодня Институт является одним из ведущих медико-биологических исследовательских центров нашей страны.

В основу будущей библиотеки легло около 500 томов по вопросам биологии и медицины, журналы и некоторые книги естественно-исторического характера, которые 15 июня 1890 года пожертвовал из своего личного собрания основатель и попечитель Института принц А.П. Ольденбургский. К январю 1913 г. собрание насчитывало уже 25 000 томов.

К сегодняшнему дню библиотека располагает крупнейшим отраслевым фондом среди библиотек Санкт-Петербурга. В настоящее время фонд составляет около 500 000 экземпляров медицинской и естественно-научной литературы.

В библиотеке хранятся редчайшие издания европейской медицинской литературы XVI–XVIII вв., собрания диссертаций отечественных и зарубежных университетов (Военно-медицинской академии 1851–1917 гг.; диссертации Гёттингенского университета 1702–1778 гг. на латыни; докторские и кандидатские диссертации, защищенные в ИЭМ, и многие другие). Библиотека хранит важные исторические документы, например, переписку видных отечественных ученых с их коллегами, а также право-

вые акты государственных лиц, касающихся деятельности Института. В фонде библиотеки находятся такие редкие издания, как: пять книг Клавдия Галена (на латыни и греческом языке, 1538 г.), “Anatomia Deudsch” Андреаса Везалия (прижизненное немецкое издание 1551 г.), «Афоризмы» Гиппократа (на греческом и латыни, 1641 г.), медицинские труды Гиппократа (на латыни, 1657 г.), прижизненное издание «Критики чистого разума» Иммануила Канта (3-е изд., 1790 г.), «Рассуждения о войне 1812 года» П.А. Чуйкевича (на немецком языке, 1813 г.), диссертация И.П. Павлова (1883 г., с автографом автора)[1].

В настоящее время в библиотеке ИЭМ хранятся пять литографированных книг и две рукописи на персидском языке. Знакомство с ними в июне 2016 г. стало возможным благодаря любезности заведующей библиотекой И.С. Винкенштерн.

Литографии

Шифр II-3947

Название: Тибб-и Акбари (طب اکبری — «Акбарова медицина»).

Автор: Хаким Мухаммад-Акбар б. Мир Хаджи Мухаммад-Муким Арзани (известный как Шах-и Арзани или Мухаммад Арзани, «прирожденный Аристотель и второй Платон»). Ум. в 1134/1722 г.

Переплет: картонные крышки, корешок из красного сафьяна. На крышках клеймо переплетчика: عمل صحاف ابن محمد «Делал переплетчик Ибн Мухаммад».

Место издания: Калькутта(?).

Издательство: Хиндупресс.

Год издания: 1286/1869.

Объем: 640 с.

Размер: 18,5×28,5 см.

На странице с колофоном оттиск 8-угольной печати с именем владельца: «...Шукр Нийаз-хваджа» и годом.

Описание признаков болезней и их лечения. Сокращенный перевод (с добавлениями из других трудов) арабского комментария на труд «ал-Асбаб ва-л-‘аламат» Наджиб ад-Дина ас-Самарканди (ум. в 619/1222), составленного Нафисом б. Ивазом Кирмани для Улуг-бека в 827/1424 г. Персидский перевод закончен в 1112/1701 г. Об авторе-переводчике см. (Keshavarz 1986: 57–58).

Другие издания: (Щеглова 1975: 304, № 699–700) — издания Тегеран, 1274–75/1858 и Лакхнау, 1891.

Шифр II-3949

Название: Матла‘ ал-‘улум ва-маджма‘ ал-фунун (**مطلع العلوم مجمع الفنون**)

Автор: Ваджид ‘Али-хан.

Место издания: Лакхнау–Канпур.

Издательство: Мунши Навал Кишор.

Год издания: 1326/1908.

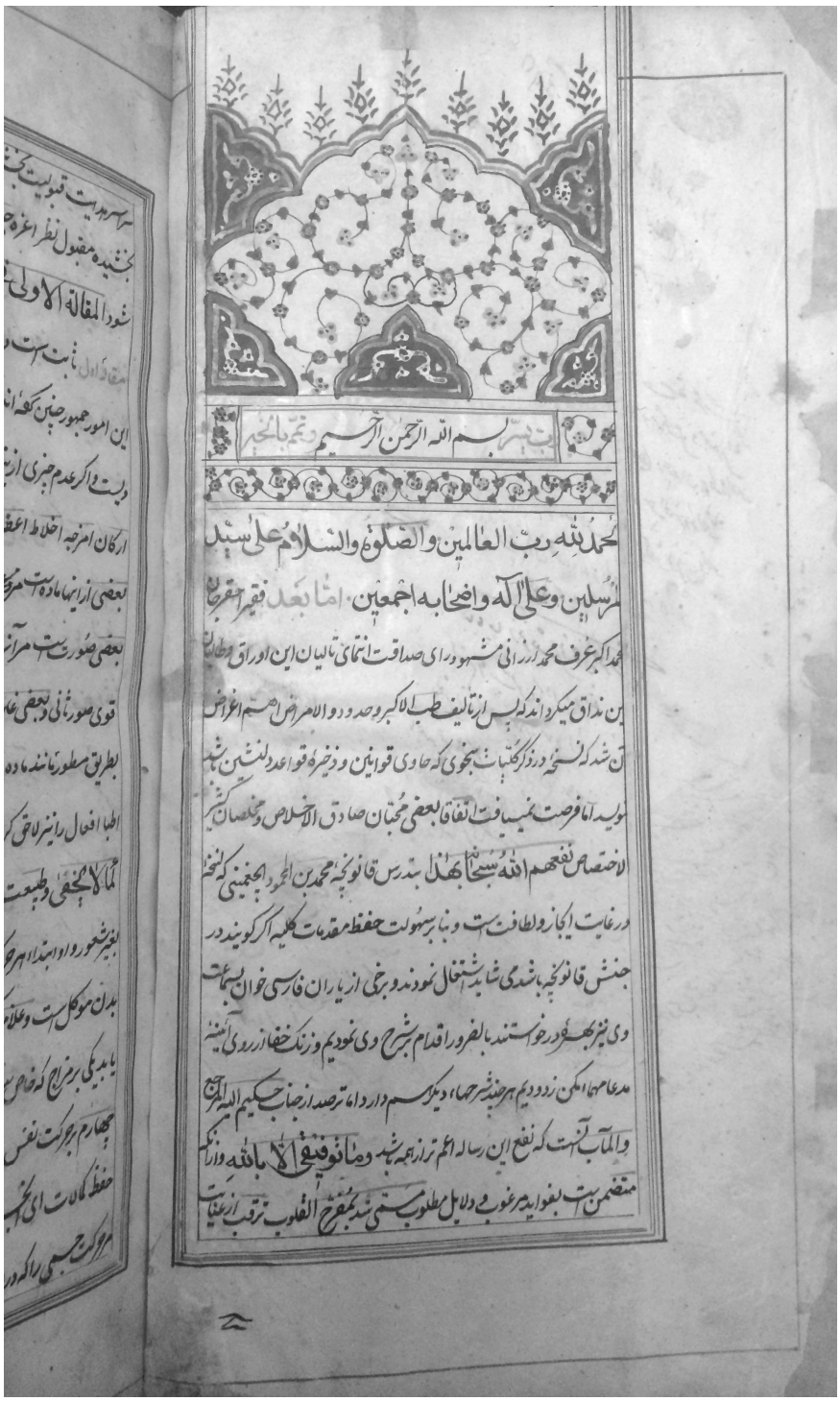
Объем: 440 страниц.

Размер: 25×32 см.

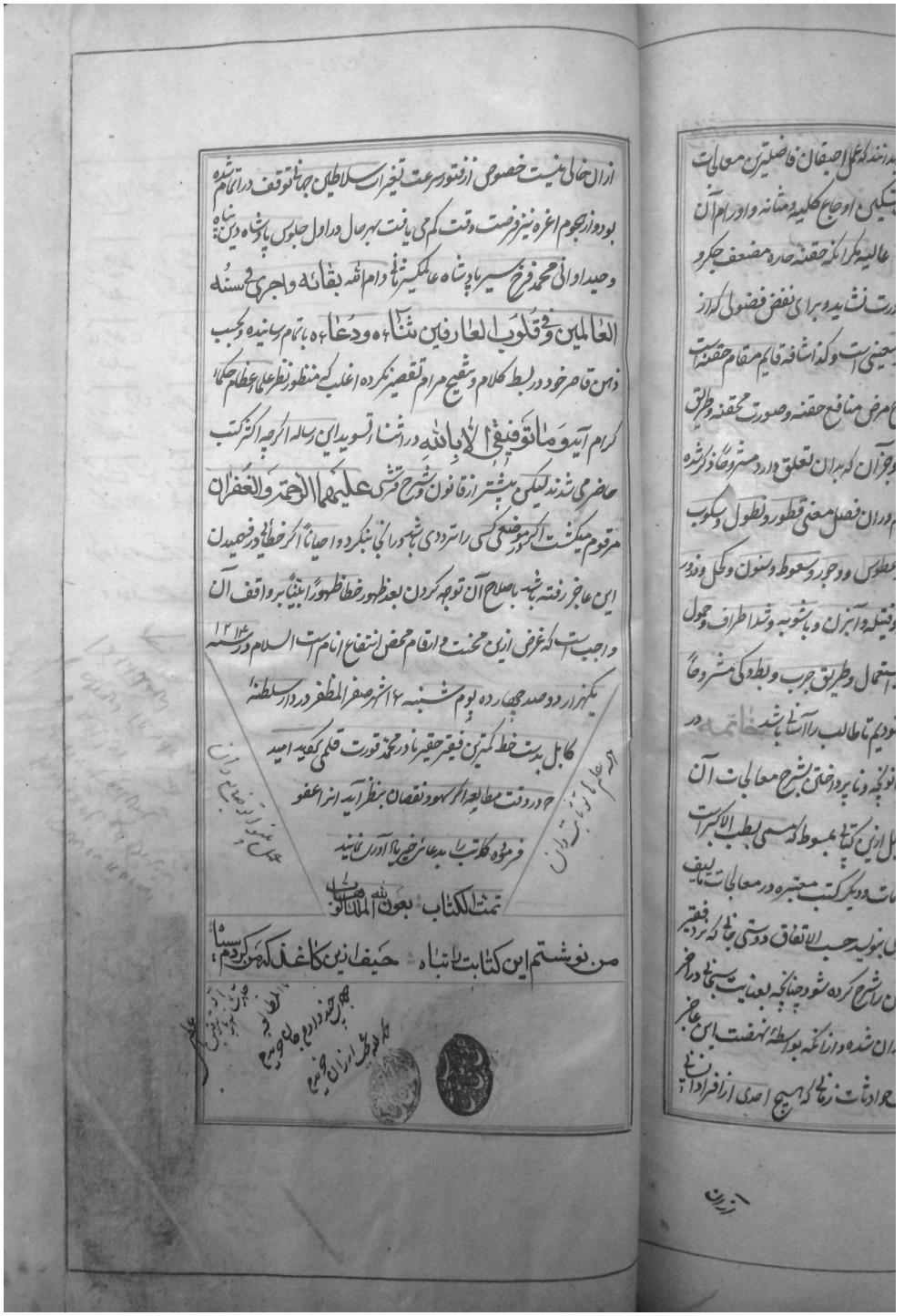
Энциклопедия наук и искусств. Составлена автором в 1261–1262/1845–1846 гг.

Другие издания: (Щеглова 1975: 623, № 1739) — издание Канпур, 1306/1889.

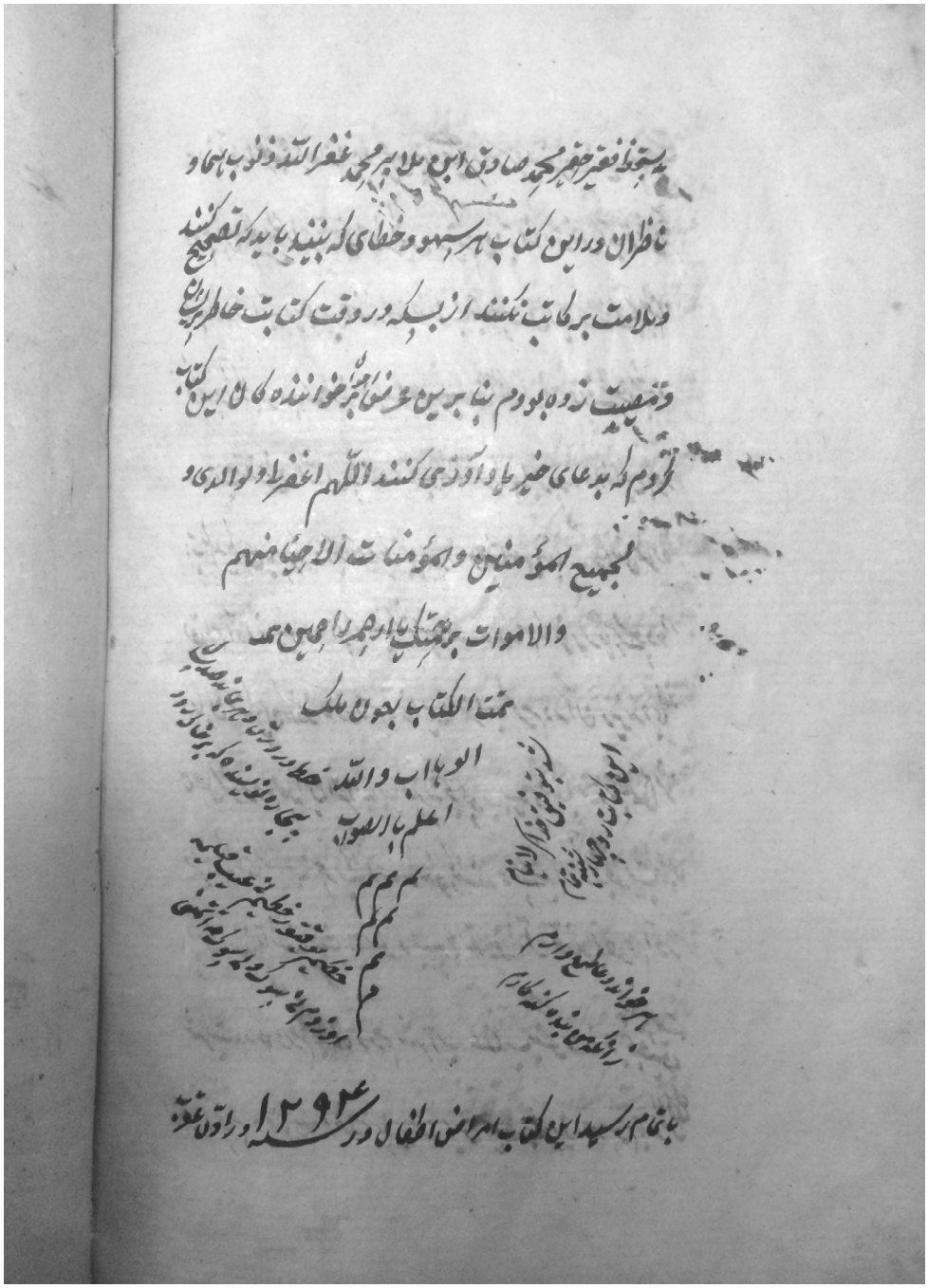
[1] Подробнее об истории библиотеки см.: http://iemspb.ru/library/library-history/



Начало рукописи III-1210



Колофон рукописи III-1210



Колофон рукописи II-3948

Шифр III-3945

Название: Канунча ма рисала кабрийа (**قانونچه مع رساله قبريه**).

Конволют из двух медицинских сочинений.

Автор первого (с. 1–136) Махмуд ал-Джагмини (ум. в 745/1344).

Извлечение из «Канона врачебной науки» Ибн Сины (Канунча — «Малый канон»). Анонимный перевод на фарси. Об авторе и рукописях см. (Keshavarz 1986: 146–148).

Переплет: бумажный.

Место издания: Лакхнау.

Издательство: Мунши Навал Кишор.

Год издания: 1322/1904.

Размер: 16×25 см.

Шифр III-1221

Название: Махзан ал-адвийа фариси ма хашийа тухфат ал-муминин (مخزن الادويه فارسی مع حاشيه تحفت المومنين).

Труд по медицине, составленный в форме словаря и охватывающий разные отрасли медицины (гигиена, терапия, патология и проч.), но в основном посвященный фармакопее.

Автор: Мир Мухаммад-Хусайн-хан ал-‘Акили ал-‘Алави ал-Хорасани.

Переплет: картонный, крышки оклеены зеленой бумагой, красный сафьяновый переплет. На крышках тисненые *турундж* со спутниками.

Место издания: Лакхнау.

Издательство: Матба‘-йи Мунши Гулаб Сингхи.

Год издания: 1892.

Объем: 768 страниц.

Размер: 24,5×33 см.

Печати: оттиск на отдельном листе без текста, вложенном в книгу с легендой «...мулла ‘Ибад-Аллах... 1307» (1889/1890).

На одном из листов в начале — рукописная таблица для гаданий «Фал-наме» с инструкцией (1323 джумада II/август 1905 г.).

Шифр III-3946

Название: Тибб-и Йусуфи (**طب يوسفی** — «Йусуфова медицина»). Сочинение, более известное под названием Джами‘ ал-Фава’ид (جامع الفوايد).

Очень популярное сочинение по местным и общим заболеваниям. Структура: название болезни по частям тела (начиная с головы — до ног), персидский перевод названия, причины и симптомы, стихотворение в 4 бейта о лечении.

Автор: Йусуф б. Мухаммад б. Йусуф ат-Табиб Хорасани, известный как Йусуфи. Ум. в XVI в.

Переплет: бумажный.

Типография: Мухаммади (Бомбей?, Лахор?, Калькутта?).

Год издания: 1286 (1869/1870).

Объем: 108 страниц.

Размер: 16×25 см.

На последней странице рукописный список имен с суммами выплат (долга?) в тенге.

Об авторе, изданиях и рукописях см. (Keshavarz 1986: 115–123).

Есть переводы текста на урду (литографическое издание — Дели: Матба‘-и ифтихар, 1908), а также поэтические комментарии к тексту (Алим 1882).

Рукописи

Шифр II-3948

Название (по колофону): Китаб-и амраз-и атфал (كتاب امراض اطفال).

«Книга детских болезней». Сочинение по лечению детских заболеваний. Компиляция, составленная на основе французских работ.

Автор: судя по всему, эта рукопись является списком сочинения с тем же названием автора по имени Мирза Мухаммад Кирманшахи.

Язык текста: персидский.

Почерк: *насталик*.

Переплет: картонный, крышки оклеены зеленой бумагой, красный сафьяновый переплет. На крышках тисненые *турундж* со спутниками.

Бумага: типично среднеазиатская без водяных знаков, лощеная.

На странице по 13 строк, имеются *хафизы* (*кустоды*). Черные чернила, отдельные слова красными чернилами.

Объем: 236 листов.

Размер: 16×26 см.

Дата переписки по колофону (л. 231об.): 1294/1877.

Литографированное издание текста (Тегеран, б.м., б.г., 567 с.) см.: (Щеглова 1975: 311, № 717).

Шифр III-1210

Название: Мафрах ал-кулуб (مفرح القلوب).

Комментарий на «Канунча» ал-Джагмини (см. литографию III-3945).

Автор: Хаким Мухаммад-Акбар б. Мир Хаджи Мухаммад-Муким Арзани (известный как Шах-и Арзани или Мухаммад Арзани, «прирожденный Аристотель и второй Платон»). Ум. в 1134/1722 г. (см. литографию II-3947).

Переплет: картонные крышки, покрытые красной кожей с тиснением.

Блок отстает от корешка.

Текст в рамке (внешняя, синяя, размером 13,5×26,3 см и внутренняя, тройная красная — 9,5×21,4 см).

Размер: 16,5×29 см.

Место переписки: Кабул.

Переписчик: Надир-Мухаммад Курт Кули (قورت قلی).

Дата переписки: воскресенье 14 сафара 1214 г.х. (17 июля 1799 г.).

Оттиски печатей с именами: Ибн Мохсен Хусейн Гулям (овальная печать).

Об авторе, изданиях и рукописях см. (Keshavarz 1986: 135–137).

В рукопись оказались вложены несколько клочков бумаги-закладок. Две закладки — фрагменты конверта, будучи сложены вместе, позволяют прочитать текст с адресом: «г. Самарканд. Гражданину Мулла Ба... Мирза Мурадову. Галантерейный ряд, Старом...». Штамп на конверте «Ташкент, 29.5.18».

* * *

В целом, несмотря на то что в коллекции в основном хранятся хорошо известные медицинские тексты, большая их часть представлена изданиями, которые отсутствуют в других санкт-петербургских библиотеках (ИВР РАН и РНБ). Таким образом, коллекция ИЭМ может служить хорошим дополнением к изданным каталогам этих собраний.

Литература

Алим 1882 — *Мухаммад ʻАбд ал-ʻАлим*. Шарх-и руба‘ийат-и Тибб-и Йусуфи. Канпур, Матбаа-и Низами, 1299/1882 (2-е изд.).

Щеглова 1975 — *Щеглова О.П.* Каталог литографированных книг на персидском языке в собрании Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Под ред. Ю.Е. Борщевского. Ч. II. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1975.

Keshavarz 1986 — *Keshavarz F.* A Descriptive and Analytical Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the Wellcome Institute for the History of Medicine. L., 1986.

References

Muhammad ʻAbd al-ʻAlim. *Sharh-i ruba‘iyat-i Tibb-i Iusufi* [Commentary on the Quatrains of Yûsuf's Medicine]. Kanpur: Matba‘-i Nizami, 1299/1882 (2nd ed.).

Shcheglova O.P. *Katalog litografirovannyh knig na persidskom iazyke v sobranii Leningradskogo otdeleniia Instituta vostokovedeniia AN SSSH* [Catalogue of lithographic books in Persian from the collection of the Leninrgad Branch of the Institute of Oriental Studies, USSR AS]. Pod red. Iu.E. Borshchevskogo. Chast' II. Moscow: Nayka, Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, 1975 (in Russian).

Keshavarz F. *A Descriptive and Analytical Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the Wellcome Institute for the History of Medicine*. L., 1986 (in English).

Persian Lithographed Books and Manuscripts at the Library of the Institute of Experimental Medicine, St. Petersburg

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2018, volume 15, no. 1 (issue 32), pp. 75–82)
Received 24.07.2017.

Ilya V. Zaytsev
Institute of Scientific Information for Social Sciences, Russian Academy of Sciences; Nakhimovski prospekt 51/21, Moscow, 117997 Russian Federation.

This is a brief overview of the modest collection of Persian medical texts kept at the Library of the Institute of Experimental Medicine in St. Petersburg. Five lithographs from the second half of the 19th — early 20th century represents very popular products of Indian printers. One of the manuscripts (commentary on a treatise by Chaghmini) has been copied in Kabul, in 1799. The other is a compilation on children's diseases copied in 1877.

Key words: Medicine, Persian manuscripts and lithographed books.

About the author:
Ilya V. Zaytsev, Dr. Sci. (History), Institute of Scientific Information for Social Sciences RAS, Prof. Emeritus (ilyaaugust@yandex.ru).

Письменные памятники Востока, 2018, том 15, № 1 (вып. 32), с. 83–95

Тангутская книжная иллюстрация как исторический источник (на примере описания гравюры из Тангутского фонда ИВР РАН)[1]

К.М. Богданов
Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806218010065

Данная статья представляет собой опыт изучения тангутской книжной иллюстрации как исторического источника. В центре исследования вводная гравюра к буддийскому назидательному тексту «Сборник вдохновенной мудрости» Сиби Баоюаня. Недавно обнаруженный недостающий фрагмент иллюстрации позволил правильно отождествить изображенных персонажей и высказать некоторые предположения относительно исторического контекста представленных на ней событий. Попытка краткого искусствоведческого анализа также присутствует в данной статье.

Ключевые слова: гравюра, Тангутский фонд, тангутский буддизм, несториане, манихеи.

Статья поступила в редакцию 24.11.2017.

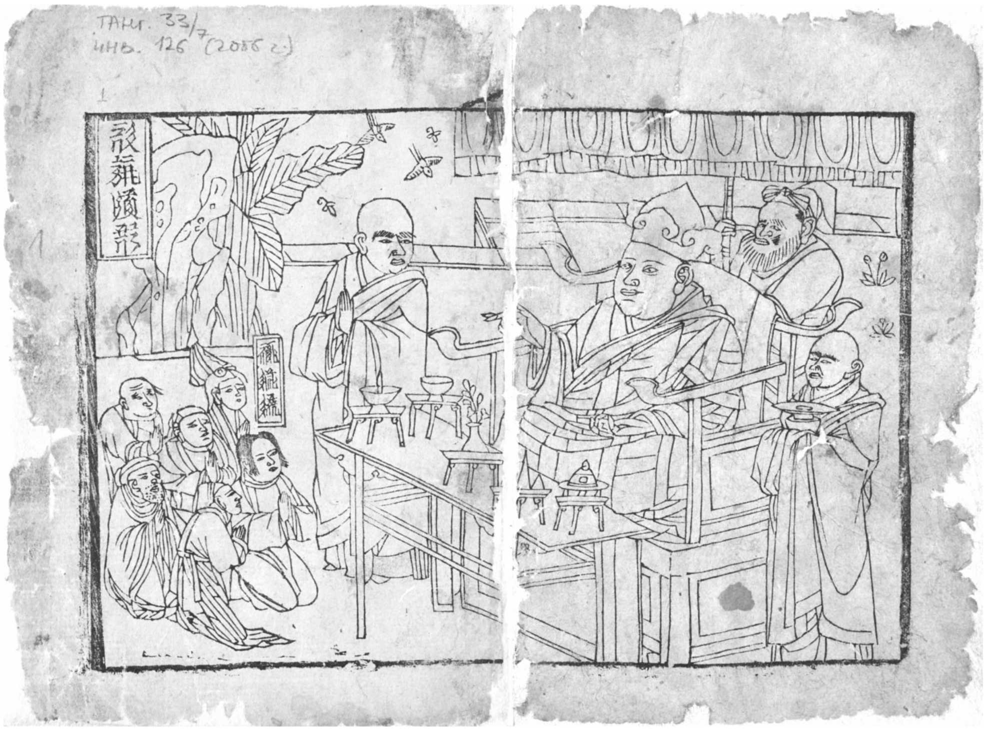
Богданов Кирилл Михайлович, научный сотрудник Отдела рукописей и документов ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (khmae@list.ru).

© Богданов К.М., 2018

Гравюра (Ил. 1), о которой речь пойдет ниже, является вводной иллюстрацией к сочинению «Собрание вдохновенной мудрости» 𗏹𗗙𗖊 (Танг 33, Тангутский фонд ИВР РАН)[2]. Это нравоучительное буддийское сочинение датируется, согласно колофону, 1188–1189 гг. Текст хорошо известен специалистам в области тангутской филологии. Впервые исследованный и частично переведенный Н.А. Невским (Невский 1960: 83), он впоследствии упоминался многими тангутоведами и продолжает оставаться востребованным. Автор сочинения — буддийский монах, обладавший

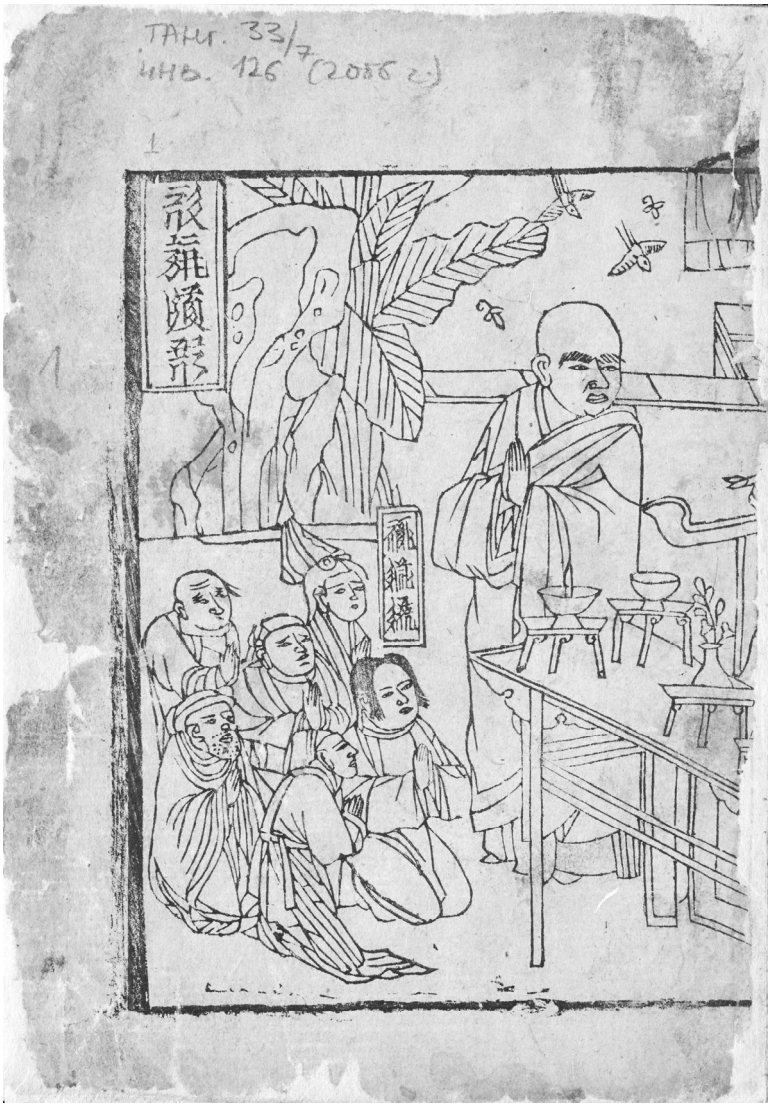
[1] В основе статьи доклад, прочитанный на VI Международном симпозиуме по изучению письменных памятников Востока (Санкт-Петербург, 2016).

[2] Сразу отметим, что в Тангутском фонде ИВР РАН хранится еще одна рукопись этого сочинения (Танг 34), а также фрагмент другого издания текста под названием «Собрание наставлений для мира государственного наставника Сиби» 𗗙𗖊𗗙𗖊𗖊𗗙𗖊 (Танг 428).



Ил. 1. Вводная гравюра к тексту Танг 33 «Собрание вдохновенной мудрости»

титулом государственного наставника (го ши), Сиби Баоюань [illegible] — личность реальная и значимая для развития традиции тангутского буддизма. Он вошел в ее историю благодаря многочисленным переводам буддийских сочинений на тангутский язык и редакциям буддийских текстов. Рут Даннелл характеризует его как человека, наделенного «огромной эрудицией» (“ambitious erudition”, см.: Dunnell 2009: 51). Деятельность Сиби Баоюаня относится к середине XII в. Он переводил канонические сутры с санскрита, тибетского и китайского языков на тангутский. В частности, его имя как редактора мы находим в колофонах изданий «Ваджраччхедика-сутры» в Каталоге тангутских буддийских памятников ИВ РАН (Кычанов 1999: 284, 286, 288). Сиби Баоюань занимал значительные посты в духовной иерархии буддийской сангхи: сначала он обладал титулом «наставник в дхарме», впоследствии — титулом государственного наставника (Кычанов 2008: 603–605). Именно в этом официальном статусе он изображен на правой части гравюры. Вместе с тем с большой долей вероятности можно предполагать, что долгое время Сиби Баоюань отождествлялся с другим ее персонажем. Дело в том, что в издании под шифром Танг 33 присутствовала только левая часть гравюры, в ее центре стоит буддийский монах со сложенными у груди руками, в левом верхнем углу в картуше подпись «Государственный наставник Сиби». Перед монахом — группа людей, стоящих на коленях, над ними также подпись в картуше «Слушающие и обретающие дхарму» (Ил. 2).

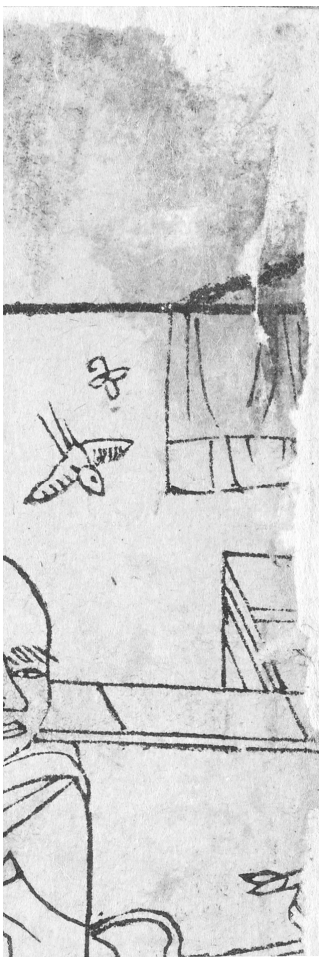


Ил. 2. Левая часть гравюры

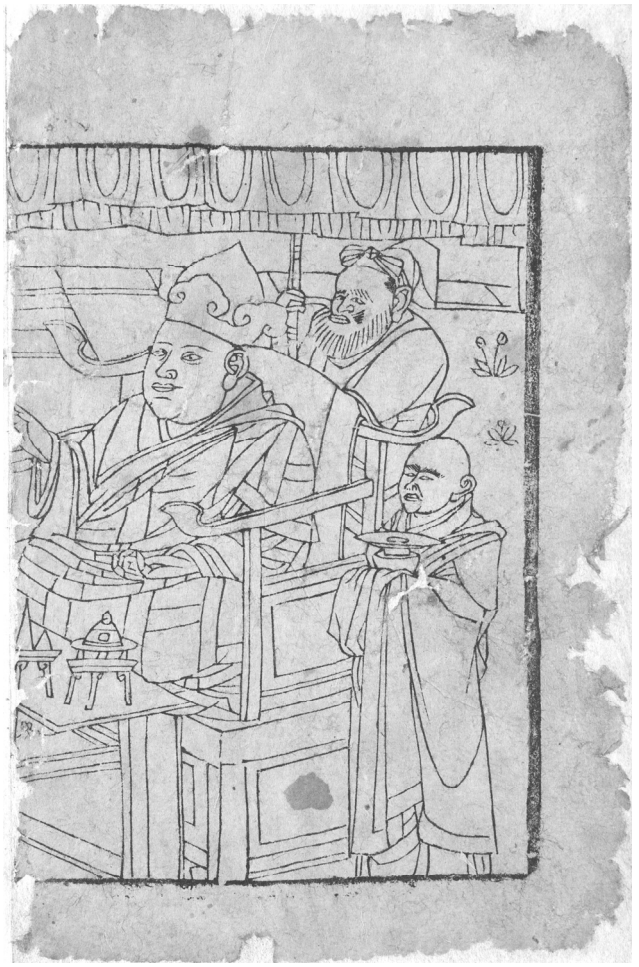
Судя по всему, этот буддийский монах и отождествлялся с Сиби Баоюанем, что явствовало из надписи в картуше над ним[3]. На недостающую правую часть гравюры косвенно указывали положение тел всех фигур, обращенных вправо, а также фрагмент изображения кисти руки (Ил. 3).

В русскоязычной литературе по тангутоведению гравюра была впервые упомянута и частично описана А.П. Терентьевым-Катанским. Он воспринимал ее как цельную иллюстрацию (Терентьев-Катанский 1993: 49), в которой его внимание по ряду при-

[3] Традиционно в тангутских книжных иллюстрациях имя персонажа помещалось рядом с ним, чаще всего сверху или справа от изображения.



Ил. 3. Фрагмент левой части, на котором видна часть изображения руки



Ил. 4. Правая часть гравюры

чин (на них мы остановимся ниже) привлекала группа людей, именуемых «слушающие и обретающие дхарму». Недавно среди не инвентаризированных материалов Тангутского фонда была обнаружена правая часть иллюстрации. На ней в центре мы видим сидящего в кресле духовного сановника высокого ранга, протягивающего правую руку в жесте, похожем на абахайя-мудру[4], — здесь сразу обратим внимание на то, что часть этого изображения сохранилась на левой стороне гравюры (Ил. 4). За спиной сановника — слуга, держащий балдахин, справа от него — стоящий монах со сложенными у груди руками.

Интересно, что данная гравюра также хорошо известна. Она присутствует в упомянутом выше другом издании текста под шифром Танг 428 (см. примеч. 2), но в данном издании (Танг 428) отсутствует левая ее часть (Ил. 5).

[4] Из-за нечеткости печати трудно с точностью отождествить вариант мудры.

Ил. 5. Последний лист с колофоном и первый лист с частью гравюры текста Танг 428

Правая часть как отдельная иллюстрация упомянута в Каталоге тангутских буддийских памятников (Кычанов 1999: 615), а также подробно описана (Терентьев-Катанский 1993: 66–67) и опубликована дважды: в одном случае с подписью «Знатный лама с прислужниками», в другом — «Знатный тангут с прислужниками», но ни в одном источнике этот персонаж не был отождествлен с государственным наставником Сиби Баоюанем, хотя в колофоне значилось его имя как автора сочинения (Кычанов 1965: 113; 2008: 595). Как указывалось выше, с наставником отождествлялся буддийский монах на гравюре Танг 33. Так, Даннелл, характеризуя два издания текста (Танг 33, Танг 428), пишет, что в них обоих присутствуют предисловия и гравюры с портретом наставника Сиби (Dunnell 2009: 52). Обратим внимание, что в том и другом сохранились по отдельности левая и правая части иллюстрации. Предисловие же присутствует только в издании под шифром Танг 33, содержащем левую часть гравюры, а под шифром Танг 428 хранятся только два листа: первый лист, содержащий правую часть гравюры, на нем, согласно каталожному описанию, изображен «знатный лама со свитой» (Кычанов 1999: 615), и последний лист с названием и колофоном с датой и именем переписчика (Ил. 5). Скорее всего, Даннелл, упоминая портрет государственного наставника Сиби, могла с уверенностью говорить только о гравюре под шифром Танг 33, так как именно на ней присутствует надпись с его именем в картуше.

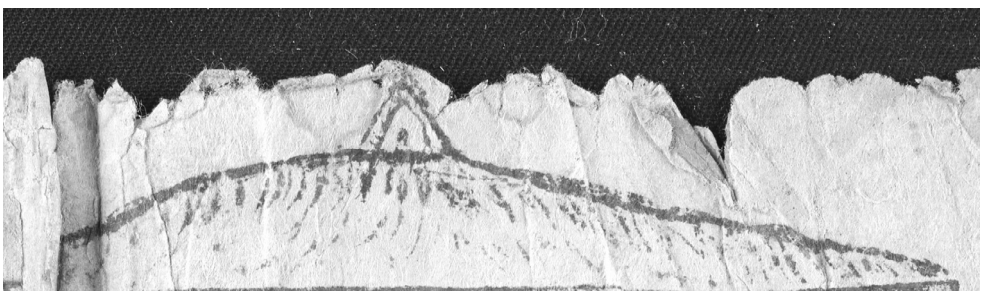
После того как благодаря реставрации была восстановлена целостность всей иллюстрации и правильно отождествлен ее главный персонаж — государственный наставник Сиби, наше внимание привлекла еще одна ее особенность — идущая под углом вправо на левой части гравюры короткая линия над краем балдахина, которая дорисована от руки (Ил. 6).

Видно, что линия не совпадает с правой частью иллюстрации и выглядит как случайный штрих. Но если мы обратимся к гравюре Танг 428, то убедимся, что вся верхняя часть балдахина над наставником Сиби также нарисована от руки, вероятней всего самим владельцем этой книги (Ил. 7).

Таким образом, совершенно очевидно, что левая часть гравюры Танг 33 изначально составляет единой целое с правой частью гравюры Танг 428, а найденное недавно изображение наставника Сиби относится к изданию Танг 33[5].

Ил. 6. Фрагмент левой части гравюры к Танг 33 с линией, дорисованной от руки

Ил. 7. Фрагмент правой части гравюры Танг 428 с изображением балдахина, дорисованным от руки



[5] На ил. 1 видно несоответствие левой и правой части (левая с дорисованной линией края балдахина). К сожалению, ошибка была выявлена на современном этапе исследования уже после сопоставления ее частей. В настоящее время идет реставрация текста Танг 428, в котором изначально присутствовала вводная гравюра с дорисованным от руки балдахином. Причина всех этих несоответствий заключается в самой специфике Тангутского фонда, состоявшего изначально из огромного количества разрозненных фрагментов, которые отождествлялись и восстанавливались в своем первоначальном виде в течение десятилетий. Н.А. Невский в статье «Тангутская письменность и ее фонды» подробно описывает «Сборник мудрости» (так он переводит название) и не упоминает о каких-либо иллюстрациях к сочинению (Невский 1960: 83–84). Часть гравюры и еще один фрагмент текста были обнаружены и инвентаризированы А.А. Драгуновым после войны. Позднее все найденные части были объединены в каталоге «Тангутские рукописи и ксилографы» (Горбачева, Кычанов 1963) под шифром Танг 33. Другое издание сочинения под шифром Танг 428 было описано Е.И. Кычановым (Кычанов 1999: 615), но из-за отсутствия в колофоне имени автора он не отождествил текст с сочинением под шифром Танг 33.

Ил. 8. Группа людей, слушающих и принимающих дхарму, левая часть гравюры

Хотелось бы остановиться на аспекте гравюры, имеющем отношение к ее содержанию, и в данном случае всё сказанное будет относиться к области гипотез. Обратим внимание на группу людей из шести человек в левой части, они обозначены надписью в картуше как «слушающие и обретающие дхарму» (Ил. 8)[6].

[6] Именно одеяние этих людей, которых он считает донаторами, вызывало при описании гравюры наибольший интерес Терентьева-Катанского (Терентьев-Катанский 1993: 59).

Ил. 9. Фрагмент гравюры к сутре Танг 320

Среди них своим внешним видом особенно заметен один персонаж — мужчина во втором ряду, крайний слева. Он выделяется своим внешним обликом — как типом лица, так и типом одежды. По этническим признакам, чертам лица, густой бороде он явно не тангут, не китаец и не тибетец. Его одежда и головной убор напоминают скорее одеяние священнослужителя, чем светского лица. Терентьев-Катанский сравнивает его головной убор с мусульманской чалмой или с повязкой, а необычный головной убор у женщины во втором ряду справа — с головными уборами маньчжурских женщин (Терентьев-Катанский 1993: 48, 59). Также отмечая необычный облик мужчины с бородой, он сопоставляет его с мужской фигурой на гравюре, иллюстрирующей сутру «Восхождение бодхисаттвы Майтрейи на небо Тушита», и приходит к выводу, что это идентичный типаж (Терентьев-Катанский 1993: 48–49) (Ил. 9).

Однако, на наш взгляд, сходство здесь общее и носит чисто условный характер. Мужчина на гравюре Танг 320 по внешнему виду и одеянию напоминает скорее даоса конфуцианца, возможно, чиновника, который, согласно надписи в картуше, «читает вслух сутру», таким образом, постигая дхарму. Это только предположение, но в любом случае, если присмотреться к деталям, с точки зрения этнической принадлежности он явно китаец или тангут. Вместе с тем черты лица мужчины с левой части гравюры Танг 33 свидетельствуют о том, что, возможно, он выходец из «Западного

края» — Восточного Туркестана, вероятно, из Сирии или Персии. Более того, его одеяние не соответствует ни одному из известных нам описаний одежды разных сословий тангутского общества: он одет ни как представитель знати, чиновник, ни тем более как простолюдин или буддийский священник (Lost Empire 1993: 49–54). Все сказанное в определенной мере относится и ко всем «слушающим и обретающим дхарму». Они также выделяются неким единством внешнего облика, которое позволяет их воспринимать как однородную группу. За исключением описанного выше мужчины с бородой, этническая принадлежность остальных людей не вызывает вопросов, вероятнее всего, они тангуты или подданные государства Си Ся. Среди них мы видим двух мужчин без головных уборов, носящих прическу туфа, — признак, указывающий на то, что они тангуты; еще двое носят головные повязки, которые выглядят как головной убор тангутских чиновников (Терентьев-Катанский 1993: 52)[7]. Их внешний вид, покрой и части одеяния в принципе могут соответствовать повседневной одежде тангутов, но их сословную принадлежность определить трудно. Учитывая черно-белую цветовую составляющую гравюры, можно с определенной долей уверенности предполагать, что все они носят одежду белого цвета. Белый цвет не являлся отличительным признаком одежды ни одного из тангутских сословий, но одежду белого цвета могли носить упасаки (*санскр*. upāsaka), последователи учения, оставшиеся в миру[8]. Со всей очевидностью надпись в картуше может быть интерпретирована и как чтение проповеди мирянам, вступившим на буддийский путь, и как акт обращения в другую веру. Иными словами, люди, стоящие на коленях, могут быть также «слушающими и обретающими дхарму» иноверцами, и именно внешний вид мужчины во втором ряду слева дает основания для выдвижения рискованной гипотезы. В последнем случае, каким же иным вероисповеданиям могут принадлежать они все, или, по крайней мере, один из них, наиболее необычный из-за своей внешности? Предположительно белая одежда всей группы явно недостаточный аргумент в пользу того, чтобы с определенной долей уверенности считать их манихеями[9]. По логике исторических событий манихейские общины вполне могли существовать в данный период в Си Ся. Достаточно вспомнить, что ряд важных манихейских документов был найден в Дуньхуане, в провинции Ганьсу (Хосроев 2007: 19–20). Эта провинция была местом, где проживали предки тангутов дансяны, позднее она вошла в состав самого государства Си Ся (Kychanov 2012: 127–130). Манихейство распространялось в Центральной Азии приблизительно с VI в., существование манихейских общин в период VIII–XI вв. подтверждается обнаруженными там текстами (Хосроев 2007: 19–20). Можно предполагать, что общины продолжали существовать в XI–XII вв. Однако в данном историческом контексте наиболее правдоподобная гипотеза состоит в том, что изображенные здесь люди (или, по крайней мере, один из них) —

[7] Следует сказать, что форма головного убора не может являться надежным критерием точного определения национальной принадлежности, так как уйгуры, китайцы, тангуты носили в общем схожие по типам головные уборы. То же можно сказать о прическе туфа, она была заимствована тангутами у киданей (Lost Empire 1993: 52), и ее разновидности носили также и монголы (Терентьев-Катанский 1981: 108–109).

[8] За исключением упоминания в «Упасака-сутре» из китайского канона, мне не удалось найти другого указания на то, что одежда белого цвета являлась непременным атрибутом мирских последователей учения в любой буддийской традиции.

[9] Известно, что манихеи традиционно носили белые одежды, их даже называли «одетые в белое», также они носили характерные головные уборы (Терентьев-Катанский 1993: 46). Здесь отметим, что головной убор женщины в заднем ряду, который выделяет Терентьев-Катанский, отдаленно может напоминать по форме головной убор «женщин-избранных» (female elects) среди манихеев (Gulácsi 2005: 31, 124).

несториане. Как известно, миссионерская активность несториан в танском Китае относится к началу VII в. Их деятельность была более успешна в Центральной Азии, чем в Китае, и продолжалась в данном регионе вплоть до XIII в. Е.И. Кычанов писал о том, что «История Мар Ябалахи…»[10] свидетельствует, что в Си Ся много христианских и несторианских общин, и со всей очевидностью так оно и было (Кычанов 1978: 83–84). Однако документальных свидетельств, доказывающих факт их существования, не обнаружено ни в китайских, ни в тангутских источниках. Возможно, данная гравюра является единственным подобным свидетельством. Сюжет, изображающий несториан, принимающих дхарму, не противоречил духу самого несторианского учения, а также соответствовал той миссионерской стратегии, которой придерживались его последователи, распространяя свою веру. Известно, что они использовали буддийскую терминологию в своих текстах для передачи смысла учения и его распространения. Вместе с тем буддийский священник высокого ранга, дающий истинное учение, дхарму, людям другой веры, полностью вписывается в историко-религиозный контекст эпохи правления императора Жэнь-сяо (1140–1193) — периода активного развития буддизма в Тангутском государстве. Повторим: это всего лишь гипотеза. Предварительное знакомство с содержанием самого сочинения «Сборник вдохновенной мудрости» никак ее не подтверждает[11]. Вместе с тем можно предположить, что гравюра есть не столько иллюстрация к самому сочинению, сколько картина, представляющая конкретный эпизод проповеднической деятельности Сиби Баоюаня — «ярчайшей фигуры» (“flamboyant figure”), по выражению Рут Даннелл, в истории тангутского буддизма (Dunnell 2009: 50). Даннелл также указывает на вероятность того, что государственный наставник Сиби Баоюань и государственный наставник Сиби Чжихай (Xibi Zhihai), изображенный на фреске № 29 в пещере в Юйлинь, — одно и то же лицо (Ibid.: 76–77). Основываясь на портретном сходстве, я согласен с этим мнением (Ил. 10).

Вместе с тем ряд авторитетных специалистов считают их разными людьми. Д-р Аракава Синтаро (Япония) рассматривает имя «Сиби» как указатель на изначальную принадлежность к древнему центральноазиатскому этносу сянби. Д-р Нин Цин (КНР) также трактует имя «Сиби» как общий родовой признак[12].

В заключение, не являясь искусствоведом, я все же позволю себе отметить несомненные, на мой взгляд, художественные достоинства гравюры. Они проявляются прежде всего в разнообразной экспрессивности выражений лиц персонажей. При общей статичности всех изображенных здесь фигур и отсутствии традиционной для европейского искусства передачи перспективы и композиции, скрытая динамика заключена в положениях тел, выражениях лиц, мимике, жестах. Несомненно, что именно благодаря столь выразительной трактовке стоящая фигура монаха на левой части гравюры привлекала к себе внимание как центральный образ всей композиции и позволяла воспринимать его как государственного наставника Сиби. В качестве наглядного сравнения достаточно вглядеться в фигуру другого монаха на правой части. С функциональной точки зрения он имеет такое же значение для композиции и содержания всей иллюстрации, как фигура монаха на левой части, однако его художественный образ не

[10] Имеется в виду сирийское историко-биографическое сочинение XIII в. «История Мар Ябалахи III и раббан Саумы» (Исслед., пер. с сирийского и примечания Н.В. Пигулевской. М.: Наука, 1958).

[11] Перевод фрагмента, выполненный Н.А. Невским, подтверждает его буддийскую дидактическую направленность (Невский 1960: 83–84).

[12] Оба предположения были высказаны автору этой статьи в устной беседе.

Ил. 10. Портрет наставника Сиби Чжихая, фреска № 29, пещера Юйлинь [ttps://en.wikipedia.org/wiki/Yulin_Caves#/media/File:Yulin_Cave_29_s_wall_priest_%26_monks_(Western_Xia).jpg]

вызывает сходных эмоций. Все указанные выше особенности стиля в целом присущи большинству тангутских книжных иллюстраций, что позволяет говорить о едином и, возможно, оригинальном стиле в художественной традиции, для которой имя автора еще не имеет значения. Оставляя тему самобытности тангутского искусства, специалистам в данной области хотелось бы подчеркнуть, что гравюра к сочинению «Собрание вдохновенной мудрости» ценна именно своим содержательным аспектом, так

как она представляет конкретный исторический эпизод, показывающий деятельность подлинного исторического лица, что весьма редко для тангутского изобразительного искусства, чью основу составляет буддийская мифология и символика.

Литература

Горбачева, Кычанов 1963 — *Горбачева З.И., Кычанов Е.И.* Тангутские рукописи и ксилографы. М.: Издательство восточной литературы, 1963.

Кычанов 1965 — *Кычанов Е.И.* Звучат лишь письмена. М.: Наука, 1965.

Кычанов 1978 — *Кычанов Е.И.* Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии // Палестинский сборник 28(89), Л., 1978. С. 76–85.

Кычанов 1999 — Каталог тангутских буддийских памятников Института востоковедения Российской академии наук. Киото: Университет Киото, 1999.

Кычанов 2008 — *Кычанов Е.И.* История тангутского государства. СПб.: СПбГУ, Факультет филологии и искусств, 2008.

Невский 1960 — *Невский Н.А.* Тангутская филология. Т. 1, 2. М.: Издательство восточной литературы, 1960.

Терентьев-Катанский 1981 — *Терентьев-Катанский А.П.* Книжное дело в государстве тангутов. М.: Наука, 1981.

Терентьев-Катанский 1993 — *Терентьев-Катанский А.П.* Материальная культура Си Ся. М.: Издательство восточной литературы, 1993.

Хосроев 2007 — *Хосроев А.Л.* История манихейства. СПб.: СПбГУ, Филологический факультет, 2007.

Dunnell 2009 — *Dunnell R*. Translating History from Tangut Buddhist Texts // Asia Major (3rd Series). 2009. Vol. 22.1. P. 41–78.

Gulásci 2005 — *Gulásci S.* Medieval Manichaen Book Art. Leiden; Boston: Brill, 2005.

Kychanov 2012 — *Kychanov E.I.* Dunhuang as Part of the Tangut Empire (982–1227) // Dunhuang Studies: Prospects and Problems for the Coming Second Century of Research. St. Petersburg: IOM RAS, 2012. P. 127–131.

Lost Empire 1993 — Lost Empire of the Silk Road: Buddhist Art from Khara-Khoto (10th–13th century). Milan: Electa, 1993.

References

Dunnell R. “Translating History from Tangut Buddhist Texts”. *Asia Major* (*3rd series*), vol. 22.1, 2009, pp. 41–78 (in English).

Gorbacheva Z.I., Kychanov E.I. *Tangutskie rukopisi i ksilography* [Tangut Manuscripts and Woodblocks]. Moscow: Izdatel’stvo vostochnoi literatury, 1963 (in Russian).

Gulásci S. *Medieval Manichaen Book Art.* Leiden–Boston: Brill, 2005 (in English).

Khosroev A.L *Istoriia Manikheistva* (*Prolegomena*) [History of Manichaeism. (Prolegomena)]. St. Petersburg: St. Petersburg State University, Philological Department, 2007 (in Russian).

Kychanov E.I. “Dunhuang as Part of the Tangut Empire (982–1227)”. *Dunhuang Studies: Prospects and Problems for the Coming Second Century of Research.* St. Petersburg: IOM RAS, 2012, pp. 127–131 (in English).

Kychanov E.I. “Siriiskoie nestorianstvo v Kitae i Tsentral’noi Azii [Syrian Nestorianism in China and Central Asia]”. *Palestinskii sbornik* 28(89). Leningrad, 1978, pp. 76–85 (in Russian).

Kychanov E.I. *Istoria tangutskogo gosudarstva* [History of the Tangut State]. St. Petersburg: St. Petersburg State University, Philological Department, 2008 (in Russian).

Kychanov E.I. *Katalog tangutskikh buddiiskikh pamiatnikov Instituta vostokovedeniia Rossiiskoi*

Akademii Nauk [Catalogue of Tangut Buddhist Books of the Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences]. Kyoto: Kyoto University, 1999 (in Russian).
Kychanov E.I. *Zvuchat lish' pis'mena* [Only Writings Can Speak Now]. Moscow: Nauka, 1965 (in Russian).
Lost Empire of the Silk Road: Buddhist Art from Khara-Khoto (10–13th Centuries). Milan: Electa, 1993 (in English).
Nevsky N.A. *Tangutskaia Filologiia* [Tangut Philology], vol. 1. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoi literatury, 1960 (in Russian).
Terentiev-Katanskii A.P. *Knizhnoe delo v gosudarstve tangutov* [Book Printing in the Tangut State]. Moscow: Nauka, 1981 (in Russian).
Terentiev-Katanskii A.P. *Material'naya kul'tura Si Sia* [The Material Culture of Xi Xia]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1993 (in Russian).
ttps://en.wikipedia.org/wiki/Yulin_Caves#/media/File:Yulin_Cave_29_s_wall_priest_%26_monks_(Western_Xia).jpg

Tangut Book Illustration as Historical Evidence (Case Study of one Engraving from Tangut Fund, IOM RAS)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2018, volume 15, no. 1 (issue 32), pp. 83–95)
Received 24.11.2017.

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

This article is a case study of intro illustration to the Buddhist text *A Compendium of wisdom* 敘飛韻 written by the Buddhist monk, State Preceptor Xibi Baoyuan. For a long time, the left and right parts of this illustration existed separately in two editions of this work. For this reason, the person of the text's author depicted on this illustration was identified incorrectly. Some scrupulous study of engraving's fragments allowed joining two parts of the engraving in its original way that in turn gave evidence, of a real episode from the life of State Preceptor Xibi and helped to identify correctly his image on the engraving. There are some other interesting moments in this picture's content that give grounds to advance a bold hypothesis that on this engraving you can see at which probable act of proselytism a people of different faiths are accepting Buddhist dharma.

Key words: Tangut Fund, engraving, Tangut Buddhism, Manichaeists, Nestorians.

About the author:
Kirill M. Bogdanov, Researcher, the Department of Manuscripts and Documents, IOM RAS (khmae@list.ru).

Письменные памятники Востока, 2018, том 15, № 1 (вып. 32), с. 96–105

Отчет о научной командировке в Казань М.Н. Соколова

Предисловие, публикация, примечания
Д.А. Носова
Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806218010077

В истории формирования коллекции монгольских рукописей ИВР РАН до настоящего времени остаются белые пятна. Одно из них — вопрос о времени доставки собрания Казанской духовной академии (КДА) в Азиатский Музей (АМ). Приведенный отчет, находящийся в СПбФ АРАН, содержит ответ на него. Благодаря усилиям научного сотрудника АМ, секретаря Коллегии востоковедов, гебраиста М.Н. Соколова (1890–1937), в конце 1927 г. Монгольский фонд Института пополнился 475 единицами хранения.

Ключевые слова: монголоведение, коллекции рукописей, Азиатский Музей, М.Н. Соколов.

Статья поступила в редакцию 28.10.2017.

Носов Дмитрий Алексеевич, канд. филологических наук, младший научный сотрудник Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (dnosov@mail.ru).

© Носов Д.А., 2018

История отечественного монголоведения, одного из основных направлений русской науки о Востоке, привлекает внимание исследователей с начала XX в. Архивные материалы, рукописные коллекции о Монголии в архивах, учебных и научных заведениях нашей страны столь обширны, что уже несколько поколений историков, филологов, культурологов и других специалистов работают над изучением процесса их формирования.

Значительный вклад в развитие монголоведческих исследований внесли духовные учебные заведения, наследие которых в XX в. по идеологическим причинам было забыто, но не утрачено. В его сохранении огромную роль сыграл Азиатский Музей, ныне Институт восточных рукописей РАН.

С самого начала деятельности православных миссионеров среди коренных народов Российской империи потребовались специалисты, не только хорошо знающие Закон Божий, но и прекрасно разбирающиеся в языке и культуре тех, кому им предстояло вести проповедь. Для их подготовки в ряде духовных учебных заведений нашей страны вводилось преподавание языков народов Востока, в том числе монгольского и калмыцкого.

Среди множества духовных учебных заведений, дававших своим студентам знания о Востоке, наиболее интересным представляется деятельность одного из них, чьи воспитанники не просто хорошо владели языками паствы, но и обладали глубоким пониманием исламской и буддийской религиозных доктрин. Речь идет о Казанской духовной академии (КДА). В XVIII — начале XIX в. Казань стала официальным центром Российской империи, из которого координировалась миссионерская деятельность православного духовенства среди народов Поволжья, Приуралья и Сибири (Валеев 1998: 112). В 1808–1869 гг. территория Казанского духовно-учебного округа, специалистов для которого готовила КДА, простиралась от Камчатки до Кавказа, от Нижнего Новгорода до Томска (Успенский 1994: 11).

Деятельность сотрудников, студентов и выпускников КДА, а также властей Российской империи по совершенствованию подготовки миссионеров превратила Академию в XIX — начале XX в. в уникальное духовное учебное заведение. В других клерикальных школах нашей страны восточные языки и востоковедные предметы так углубленно не преподавались. Благодаря тесному сотрудничеству миссионеров-буддологов с академическими учебными заведениями, епархиями и православными обществами их исследовательская работа носила регулярный и централизованный характер.

В области академической науки деятельность КДА получила неоднозначную оценку. Отечественные арабисты не соглашались с некоторыми принципами работы казанской миссионерской школы (Крачковский 1958: 125–131). Но в монголоведении и буддологии она оставила значительный след.

Лишь в конце прошлого столетия было подготовлено предварительное изложение истории монголоведения в КДА с 40-х годов XIX в. по 20-е годы XX в. (Успенский 1994; 1996; 2006; Валеев 1998; Орлова 2014), показавшее, насколько значимые результаты были получены за время деятельности академии. Они во многом определили дальнейший ход развития отечественной науки о Монголии. Часть достижений представителей казанской школы не включены в научный оборот.

История поступления в Азиатский Музей крупной коллекции монгольских рукописей и ксилографов, собранной в КДА в XIX — начале XX в., не была до конца известна исследователям. В настоящее время это обширное собрание, насчитывающее 262 рукописи (из которых две на «ясном письме»), 129 бурятских ксилографированных изданий, 80 пекинских и 4 ксилографа неизвестного происхождения (Сазыкин 1988: 12), входит в состав монгольской коллекции Института восточных рукописей РАН. Несмотря на то что собиравшее их учебное заведение готовило миссионеров для проповеди христианского вероучения, в том числе среди буддистов, в коллекции КДА помимо буддийских текстов представлен весь жанровый спектр монгольской литературы — от художественных до юридических сочинений.

В ходе первого описания коллекции монгольских рукописей Института востоковедения АН СССР (ныне ИВР РАН), предпринятого в середине 1950-х годов Л.С. Пучковским (1899–1970), встал вопрос о том, когда коллекция КДА переехала из Казани в Петербург. Исследователем было высказано предположение о том, что она поступила в Азиатский Музей во второй половине XIX в. (Пучковский 1954: 98). Этой же точки зрения придерживался и составитель подробного каталога монгольских рукописей и ксилографов А.Г. Сазыкин (1943–2005). Но комплексный анализ коллекции и истории КДА, проведенный В.Л. Успенским и продолжающийся ныне Р.М. Валеевым и К.В. Орловой, показал, что она могла попасть в Петроград/Ленинград не ранее закрытия Академии, т.е. в 20-е годы XX в. Ряд косвенных свидетельств указывал на

то, что данное собрание попало в АМ в 1927–1928 гг. (Азиатский Музей 1927: 215; 1972: 549).

Прямое подтверждение этому было найдено в СПбФ АРАН нами. В этом архиве хранится отчет о командировке в Казань в ноябре 1927 г., сотрудника АМ, секретаря Коллегии востоковедов, доцента кафедры гебраистики Петроградского университета Михаила Николаевича Соколова (1890–1937). В нем подробно описано, как в течение двух недель он по заданию Академии наук отбирал рукописи и ксилографы из библиотеки ликвидируемой КДА и в конце ноября 1927 г. направил их в адрес АМ.

Михаил Николаевич Соколов был широко образованным человеком. В 1910 г. он, коренной москвич, окончил Московскую духовную семинарию, а в 1914 г. — Московскую духовную академию. По окончании ее был оставлен профессорским стипендиатом по кафедре древнееврейского языка и библейской археологии. В рамках подготовки к профессорскому званию его командировали в Петроград, на факультет восточных языков университета. Там он познакомился с П.К. Коковцовым (1861–1942), в 1915 г. поступил и в 1917 г. окончил факультет по еврейско-арабскому разряду. С 1918 г. М.Н. Соколов избран приват-доцентом факультета, где его деятельность не прекращалась вплоть до 1931 г. В 1933 г. он был арестован, а в октябре 1937 г. расстрелян в Бамлаге (ныне г. Свободный, Амурская область) (Анфертьева 1994: 25–26). В СПбФ АРАН существует отдельный фонд материалов данного исследователя (Ф. 746).

В фонде М.Н. Соколова, насчитывающем всего 22 дела, содержатся материалы не только по гебраистике, но и по монголоведению. Единица хранения № 10 «„Бумердени“ и другие монгольские материалы» является собранием автографов выдающегося отечественного специалиста по истории и филологии Монголии, академика Б.Я. Владимирцова (1884–1931). В него входят выполненные ученым конспекты этнографических статей из выпуска I книги Г.Н. Потанина (1835–1920) «Очерки северо-западной Монголии» (Потанин 1881), рукопись перевода ойратской былины «Бум-Ердени, лучший из витязей, сын Бурхан-хана и Бурам-ханши», запись текста, выполненная фонетической транскрипцией на базе кириллического алфавита. Есть в деле и несколько листов путевых дневников исследователя (СПбФ АРАН-2).

Дневниковые записи Б.Я. Владимирцова до 2007 г. содержались в деле 20, состоявшем из 456 листов, но затем были присоединены к данным материалам в фонде ученого (СПбФ АРАН-3: 123–578).

Для истории формирования коллекции монгольских рукописей АМ интерес представляет единица хранения № 21 из фонда М.Н. Соколова СПбФ АРАН. Она носит название «Материалы по научной и педагогической деятельности Соколова М.Н., главн.[ым] обр.[азом] — уч.[ебные] планы, отзывы и т.п.». В ней насчитывается 271 лист, датируемый 1924–1941 гг. (СПбФ АРАН-2).

Роспись его содержания занимает 4 листа (СПбФ АРАН-2: I–IV). Среди них выделены 46 отдельных документов и тематических групп материалов. Это письма исследователя, выполненные его рукой копии и оригиналы писем П.К. Коковцова и В.В. Струве (1889–1965), отчеты о работе М.Н. Соколова и Еврейского отдела АМ, копии отзывов ведущих ученых и протоколы заседаний, связанные с исследовательской работой фондообразователя. Значительное число материалов посвящено преподаванию гебраистики в Петроградском/Ленинградском университете. Особо следует выделить документы, посвященные сохранению различных коллекций и собраний, содержащих рукописи на восточных языках.

Избранный в 1921 г. секретарем Коллегии востоковедов и принятый в АМ в 1924 г., М.Н. Соколов уделял значительное внимание пополнению фондов рукописей за счет спасения коллекций ликвидируемых, прежде всего духовных, учреждений. Благодаря его усилиям в фонд АМ вошли книги из бывшего имения Базилевского, располагавшегося в Варнавино Нижегородской губернии, коллекция восточных рукописей бывшего Учебного отдела МИД (Школы драгоманов) и восточные книги библиотеки бывшей Казанской духовной академии. Основной его деятельностью в АМ была каталогизация еврейских книг и рукописей, завещанных музею Л.П. Фридляндом (1826–1898), а также обеспечение и регистрация новых поступлений по гебраистике. В 1926 и 1927 гг. он руководил разбором и описанием материалов Караимской национальной библиотеки «Карай-битиклиги» в Евпатории (Анфертьева 1994: 25).

Главным в его деятельности для монголистики стала, безусловно, доставка из Казани в АМ монгольских рукописей и ксилографов. Среди множества документов, включенных в единицу хранения № 21 личного фонда исследователя в СПбФ АРАН, имеется отчет о командировке в ликвидируемую библиотеку КДА. Он занимает в деле с 5 по 7 лист размером 17,4×22 см, написан черными чернилами. Содержащиеся в отчете данные позволяют нам более точно датировать время поступления рукописей из КДА в АМ.

В деле есть и другие материалы, посвященные поездке ученого за рукописями бывшей КДА.

Первой находится телеграмма за подписью и.о. академика-секретаря АН СССР В.В. Бартольда (1869–1930) на имя историка, академика М.М. Богословского (1867–1929) и научного сотрудника АМ М.Н. Соколова с благодарностью за проделанную в Казани работу (СПбФ АРАН-2: 4).

К отчету присоединен написанный черными чернилами на листе формата 17,4×22 см конспект статьи А.Я. Любимова о собрании восточных рукописей О.М. Ковалевского (1800–1878), приобретенной КДА у наследников ученого на рубеже XIX–XX вв. В статье отмечалось, что в Казани были разобраны лишь личные документы исследователя, а монгольские, калмыцкие и тибетские рукописи не имели описания или каталога (Любимов 1908: 060–064). В заключении конспекта М.Н. Соколов выражает надежду на то, что по прибытии в АМ они «будут приведены в известность и введены в научный обиход» (СПбФ АРАН-2: 7).

Девятый лист формата 10,5×7,8 см — Пропуск № 10, выданный М.Н. Соколову для входа с 12 по 25 ноября 1927 г. «в служебное время, в помещение культ.[уры] и быта с целью просмотра библиотеки» за подписью Яхкинда (СПбФ АРАН-2: 9).

Отдельного внимания заслуживает группа материалов из семи листов разного формата, написанных черными и синими чернилами с карандашными пометками, в которой среди подсчета расходов на командировку содержатся заметки по истории библиотек Казани и роспись казанских шифров взятых в АМ книг (СПбФ АРАН-2: 28–35).

Все описанные материалы позволяют ответить на сформулированный более полувека назад Л.С. Пучковским вопрос о том, когда фонд КДА, один из крупнейших в коллекции монгольских рукописей ИВР РАН, попал в Санкт-Петербург. Как следует из отчета, эти материалы, включая 330 томов книг на монгольском языке, принадлежавших О.М. Ковалевскому, были отправлены из Казани в адрес АМ 21 ноября 1927 г.

Ниже мы приводим полный текст отчета с сохранением авторской орфографии и пунктуации, а также зачеркнутых мест. В квадратных скобках нами даны расшифровки сокращений.

М.Н. Соколов

Отчет о научной командировке в Казань н.[аучного] сотр.[удника] АМ[1]

В ноябре настоящего 1927 г. я был командирован Академией Наук в Казань для ознакомления с ликвидируемой библиотекой бывшей Духовной Академии. 8 ноября я выехал в Москву, где установил, что книги Библиотеки принадлежат Татнаркомпросу[2], который автономен, рукописи — Тат.[арскому] Центр.[альному] Архиву[3], который подчинен московскому Центрархиву[4]. Такое положение дел осложнялось еще тем, что здание Библиотеки также принадлежит Центрархиву и потому, для ознакомления с составом библиотеки нужно было получить пропуск от Центрархива. Насколько шли навстречу в осуществлении мною возложенного на меня Академией поручения представители Наркомпроса в лице зав. акцентром[5] немедленно давшего разрешение на отбор книг для АМ Ак.[адемии] Наук, т.[оварища] Тагирова[6] и его заместителя т.[оварища] Надиева[7], настолько препятствовал этому зав. Татцентрар-

[1] Автор выражает огромную благодарность доктору исторических наук, директору Института Татарской энциклопедии Академии наук Татарстана, профессору кафедры востоковедения и исламоведения Института международных отношений, истории и востоковедения КФУ, Рамилю Миргасимовичу Валееву за помощь при подготовке рукописи к публикации.

[2] Татнаркомпрос — Татарский народный комиссариат просвещения, образован постановлением Центрального исполнительного комитета Татарской Автономной Советской Социалистической Республики (ЦИК ТАССР) от 28 сентября 1920 г.

[3] Центральный архив ТАССР (Татцентрархив) образован в январе 1921 г. из Казанского губернского архивного фонда. В 1935 г. на его базе было создано два архива: исторический архив и архив Октябрьской революции. В 1941 г. они вновь объединяются в Центральный государственный архив ТАССР, который в 1996 г. преобразован в Национальный архив Республики Татарстан.

[4] Центрархив учрежден декретом Всероссийского центрального исполнительного комитета (ВЦИК) от 30 января 1922 г. Его задачей была постановка архивной части текущего делопроизводства в правительственных учреждениях РСФСР. 3 февраля 1925 г. в рамках положения о Едином государственном архивном фонде была учреждена сеть центральных и местных государственных архивов. Центрархив был упразднен 28 января 1929 г. в связи с созданием Центрального архивного управления РСФСР.

[5] Академический центр при Наркомпросе ТАССР был создан 3 декабря 1921 г. и перестал существовать 1 марта 1930 г., когда был открыт Татарский научно-исследовательский экономический институт. В задачи центра входила координация учебно-методической работы, издательского дела по всем областям науки и культуры, руководство научными обществами, музеями и библиотеками академического характера, организация краеведческой работы. Подробнее о нем см. (Фаттахова 2000).

[6] Тагиров Мухаммад Хамзич (1895–1929) — политический деятель. Родился в деревне Марьян Казанского уезда Казанской губернии. После Февральской революции 1917 г. стал одним из организаторов Оренбургского мусульманского военного комитета, Мусульманского военно-революционного комитета. В 1921–1924 гг. находился в Москве, где был инструктором отдела агитации и пропаганды Центрального комитета Российской Коммунистической партии (большевиков) (ЦК РКП(б)) и зам. зав. отделом нац. меньшинств Главного полит.-просветительского комитета РСФСР. В 1924–1928 гг. занимал различные должности в Наркомате просвещения ТАССР. В 1929 г. был назначен зав. татарским отделением Института повышения квалификации педагогов (Казань). Подробнее о нем см. (Татарская энциклопедия 2010: 500).

[7] Надиев Нургали Сибгатуллович (1882–1940) — педагог. Родился в селе Суляевка Кузнецкого уезда Пензенской губернии. С 1894 г. учился в медресе «Касимия», в 1904 г. окончил Казанскую татарскую учительскую школу, после чего преподавал в русско-татарских училищах Уфимской губернии. В 1913 г. стал директором земской приготовительной татарской школы г. Оренбург и одновременно начал преподавать русский язык в медресе «Хусаиния». С 1919 г. — директор Татарского института народного образования. С 1925 г. работал в Татарском педагогическом техникуме, одновременно, в 1924–1929 гг., зам. пред-

хивом т.[оварищ] Яхкинд, у которого мне не без труда удалось получить пропуск в здание библиотеки ~~к непринадлежащим ему книгам~~ [8]. Библиотека б. Дух. Академии помещается в специальном большом, двухэтажном здании, состоящем из 22 больших комнат, уставленных шкафами. В 1918 г. в это здание перевезли архивы б.[ывших] учебных заведений и б.[ывшего] Учебн.[ого] Округа[9], а в 1925 году присоединили архив б.[ывшей] Духовной Консистории[10], — и поэтому с 1918 по 1924 годы библиотека состояла в ведении Центрархива, но в мае 1924 г. библиотека перешла в ведение Наркомпроса, все же остальное, как сказано выше, находится по-прежнему в ведении Центрархива. ~~При ознакомлении с составом библиотеки~~ В 1925 году из состава Библиотеки были изъяты — около 6 тысяч названий книг в Тат.[арский] Коммун.[истический] Университет[11], помещ.[авшийся] в здании б.[ывшей] Дух.[овной] Академии, затем в Москву, в Центрархив вывезены рукописи Соловецкого монастыря — и, наконец, в настоящем году поднят вопрос о новом разделе книг Библиотеки между местными ВУЗ'ами и библиотеками. Здание Библиотеки находится в вечном беспорядке — груды архивных материалов лежат не только в шкафах, но и на столах, и на полу — и в некоторых залах они лишали меня возможности проникнуть к шкафам с книгами. Выбито в окнах множество стекол (по словам библиотекаря — 75 стекол с 1925 года), в здании — холоднее, чем на улице, ~~(и только теплая погода позволяла мне безнаказанно для здоровья работать в помещении] Библиотеки~~)[.] Зимой — работа прекращается из-за мороза, — и только — два сотрудника архива занимаются в единственной комнате, где сложена временная печь. Библиотекарем состоит с 1923 года А.А. Фирсов[12], не имеющий при себе ни помощника, ни служителя. При ознакомлении с составом библиотеки мое внимание было обращено на те книги, вывоз которых не нанес бы ущерба интересам Татреспублики и потому не встретил бы возражений. Поэтому мною оставлялось все, имеющие отношение к мусульманскому

седателя Академического центра Министерства просвещения ТАССР. С 1930 г. — зав. кафедрой педагогики Казанского педагогического института, с 1938 г. — ст. научный сотрудник Татарского НИИ. Разработал ряд учебных пособий и учебных курсов для советских татарских школ. Подробнее о нем см. (Ханбиков 1975; Татарская энциклопедия 2008: 341).

[8] Здесь и далее зачеркивание принадлежит М.Н. Соколову.

[9] Казанский учебный округ учрежден 24 января 1803 г. и включал в себя учебные заведения Астраханской, Вятской, Казанской, Самарской, Саратовской и Симбирской губерний. Центральным его учреждением был основанный в 1804 г. Казанский университет. Учебный округ просуществовал до февраля 1918 г.

[10] Казанская духовная консистория учреждена в 1744 г. с целью хозяйственного управления духовным имуществом, а также суда по делам о нарушении церковных обрядов и бракоразводным делам. Упразднена в марте 1918 г.

[11] Татарский коммунистический университет образован решением Татарского обкома РКП(б) от 30 октября 1922 г. с целью подготовки марксистски образованных партийных, профессиональных и советских работников для ТАССР и других областей РСФСР. 19 декабря 1932 г. реорганизован в Татарскую высшую коммунистическую сельскохозяйственную школу.

[12] Имеется в виду Фирсов Николай Николаевич (1864–1933) — историк, доктор русской истории (1902), статский советник (1903). Родился в г. Казань в дворянской семье. В 1888 г. окончил Казанский университет, где впоследствии и работал. До 1891 г. состоял профессорским стипендиатом, в 1891–1902 гг. — приват-доцент, в 1902–1903 гг. — экстраординарный проф., в 1903–1914 гг. и 1916–1918 гг. — ординарный проф. кафедры русской истории, в 1918–1922 гг. — проф. факультета общественных наук на рабфаке, с 1928 г. — кафедры истории классовой борьбы в России. В 1914–1916 гг. — проф. Археологического института (Москва), одновременно, в 1915–1916 гг., приват-доцент кафедры русской истории Московского университета. После Октябрьской революции в Казани являлся одним из организаторов и руководителей Сев.-Вост. археологического института (1917–1920), Вост. академии (1920–1922; и.о. ректора с 1921), Вост. педагогического института (в 1922–1924 зав. кафедрой истории, с 1924 проф.). Подробнее о нем см. (Татарская энциклопедия 2015: 125).

миру и местному краеведению, — и отбирались книги по гебраистике и по языкам, и литературам Дальнего Востока. В результате, мною было отобрано около 500 названий книг по гебраистике, кавказским языкам и по буддизму, среди которых имеются <нрзб.> редких и ценных изданий, на которые был составлен список и около 330 томов (~~около 400 томов~~) книг на монгольском языке (собрание, принадлежавшее проф.[ессору]-монг.[олисту] О.М. Ковалевскому[13]), китайском и японском языках, которые были переданы мне по счету, без списка. Акад.[емический] центр дал разрешении на передачу всего отобранного и просил, с своей стороны, Академию Наук не отказать в присылке нужных им академических изданий. Отобранные мною книги были уложены в 20 ящиков и 21.XI гру[зовая] артель «Транспорт» отправлены малой скоростью в адрес Академии Наук. В заключении должен выразить свою признательность ~~прежде всего указанным~~ за содействие в выполнении возл.[оженного] на меня поручения выше представителям Наркомпроса, ~~затем~~ проф.[ессору] В.М. Анучину~~, по инициативе которого Академия Наук~~ который своими советами оказал мне большую помощь — и особенно — библ.[иотекарю] А.А. Фирсову, который <~~нрзб.~~> проявил совершение исключительное ~~по~~ ~~поддержку~~ и работал со мной в праздники, совершенно не считаясь с временем. Без него я, конечно, не смог бы в такой срок выполнить своей задачи (~~произвести изъятие книг~~).

Отчет о командировке в Казань
8–23.XI.1927

Литература

СПбФ АРАН-1 — Санкт-Петербургский Филиал Архива Российской академии наук. Ф. 746. Оп. 1. Ед. хр. 10.

СПбФ АРАН-2 — Санкт-Петербургский Филиал Архива Российской академии наук. Ф. 746. Оп. 1. Ед. хр. 21.

СПбФ АРАН-3 — СПбФ АРАН. Ф. 780. Оп. 1. Ед. хр. 37.

Азиатский Музей 1927 — Азиатский Музей // Отчет о деятельности Академии наук СССР в 1927 г. Л., 1928. С. 215–218.

Азиатский Музей 1972 — Азиатский Музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М.: Наука; ГРВЛ, 1972.

Анфертьева 1994 — *Анфертьева А.Н.* Гебраистика и история еврейской культуры в России: Тематический указатель документов по фондам Санкт-Петербургского Архива Российской Академии наук. Вып. 1 / Науч. ред. к.и.н. В.С. Соболев; сост. А.Н. Анфертьева. СПб., 1994.

Валеев 1998 — *Валеев Р.М.* Казанское востоковедение: истоки и развитие (XIX в. — 20-е гг. XX в.). Казань: Издательство Казанского университета, 1998.

Валеев, Кульганек 2005–2006 — *Валеев Р.М.*, *Кульганек И.В.* Россия–Монголия–Китай. Дневники монголоведа О.М. Ковалевского 1830–1831 гг. Казань; Санкт-Петербург: Издательство «Таглимат» ИЭУП, 2005–2006.

Крачковский 1958 — *Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения. Т. V. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1958. С. 125–131.

[13] Ковалевский Осип Михайлович (1800–1878) — отечественный монголовед. В 1835–1860 гг. — профессор Казанского университета. С 1837 г. — член-корреспондент Императорской Академии наук. В 1855–1860 гг. — ректор Казанского университета. В 1862 г. переезжает в Варшаву, где с 1869 по 1878 г. возглавляет историко-филологический факультет университета. Подробнее о нем см. (Валеев, Кульганек 2005–2006).

Любимов 1908 — *Любимов А.* О неизданных трудах о. Иакинфа и рукописях проф. Ковалевского, хранящихся в библиотеке Казанской Духовной Академии // Записки восточного отделения Императорского русского археологического общества. Том восемнадцатый. 1907–1908. СПб., 1908. С. 060–064.

Орлова 2014 — *Орлова К.В.* Сочинения «популярного буддизма» из рукописного фонда ИВР РАН // Культурное наследие монголов: рукописные и архивные собрания Санкт-Петербурга и Улан-Батора. Материалы международной конференции 19–20 апреля 2013 г., Санкт-Петербург / Отв. ред. С.Чулуун, науч. ред., сост. И.В. Кульганек. Санкт-Петербург; Улан-Батор, 2014. С. 153–158.

Потанин 1881 — *Потанин Г.Н.* Очерки северо-западной Монголии. Вып. I. Дневник путешествия и материалы для физической географии и топографии С.-З. Монголии. СПб., 1881.

Пучковский 1954 — *Пучковский Л.С.* Собрание монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии Наук СССР // Ученые записки Института востоковедения. Т. IX. М.; Л., 1954. С. 90–127.

Сазыкин 1988 — *Сазыкин А.Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР. Т. I / Отв. ред. Д. Кара. М.: Наука; ГРВЛ, 1988.

Татарская энциклопедия 2008 — Татарская энциклопедия: в 6 т. / Гл. ред. М.Х. Хасанов, отв. ред. Г.С. Сабирзянов. Казань: Институт Татарской энциклопедии Академии наук Республики Татарстан (АН РТ), 2008. Т. 4: М–П.

Татарская энциклопедия 2010 — Татарская энциклопедия: в 6 т. / Гл. ред. М.Х. Хасанов, отв. ред. Г.С. Сабирзянов. Казань: Институт Татарской энциклопедии Академии наук Республики Татарстан (АН РТ), 2010. Т. 5: Р–Т.

Татарская энциклопедия 2015 — Татарская энциклопедия: в 6 т. / Гл. ред. А.М. Мазгаров, отв. ред. Г.С. Сабирзянов. Казань: Институт Татарской энциклопедии Академии наук Республики Татарстан (АН РТ), 2015. Т. 6: У–Я.

Успенский 1994 — *Успенский В.Л.* Монголоведение в Казанской Духовной Академии // Mongolica-III. Из архивов отечественных монголоведов XIX — начала XX в. СПб., 1994. С. 11–17.

Успенский 1996 — *Успенский В.Л.* Казанская духовная академия — один из центров отечественного монголоведения // Православие на Дальнем Востоке. Вып. 2. Памяти святителя Николая, апостола Японии. 1836–1912. СПб., 1996. С. 118–122.

Успенский 2006 — *Успенский В.Л.* Поездка иеромонаха Амфилохия в Монголию в 1912–1914 гг. // Письменные памятники Востока. К 80-летию со дня рождения Л.Н. Меньшикова. М., 2006. № 1(4). С. 137–144.

Фаттахова 2000 — *Фаттахова Г.А.* Деятельность Академического центра Татнаркомпроса в 1920-е гг. Автореф. канд. дис. Казань, 2000.

Ханбиков 1975 — *Ханбиков Я.И.* История педагогики татарского народа. Казань, 1975.

References

‘Aziatskii Muzei’. *Otchet o deiatel’nosti Akademii nauk SSSR v 1927 g.* [The Asian Museum. Report on the Activities of the Academy of Sciences of the USSR in 1927]. Leningrad, 1928 (in Russian).

Aziatskii Muzei–Leningradskoe otdelenie Instituta vostokovedeniia AN SSSR [The Asian Museum — the Leningrad Branch of the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences]. Moscow: Nauka–GRVL, 1972 (in Russian).

Fattakhova G.A. *Deiatel’nost’ Akademicheskogo tsentra Tatnarkomprosa v 1920-ye gg. Avtoref. kand. dis.* [The Activities of the Tatnarkompros Academic Center in the 1920s. The Dissertation abstract for a degree of the candidate of historical sciences]. Kazan’, 2000 (in Russian).

Gebraistika i istoriia evreiskoi kul’tury v Rossii. Tematicheskii ukazatel’ dokumentov po fondam Sankt-Peterburgskogo Arkhiva Rossiiskoi Akademii nauk. Vyp. 1. Sostavitel’: A.N. Anfert’yeva [Hebrew Studies and the History of Jewish Culture in Russia. Thematic Index of Documents on the Funds of the St. Petersburg Archive of the Russian Academy of Sciences. Issue 1] St. Petersburg, 1994 (in Russian).

Khanbikov Ya.I. *Istoriya pedagogiki tatarskogo naroda* [History of Pedagogy of the Tatar People]. Kazan', 1975 (in Russian).

Krachkovskiy I.Yu. *Izbrannyie sochineniia* [Selected Works]. T. V. Moscow–Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1958 (in Russian).

Lyubimov A. "O neizdannykh trudakh o. Iakinfa i rukopisiakh prof. Kovalevskogo, khraniashchikhsia v biblioteke Kazanskoi Dukhovnoi Akademii". *Zapiski vostochnogo otdeleniia Imperatorskogo russkogo arkheologicheskogo obshchestva. Tom vosemnadtsatyi. 1907–1908* [On the Unpublished Works of Fr. Iakinf and Manuscripts of Prof. Kovalevsky, Stored in the Library of he Kazan Theological Academy. Notes of the Eastern Branch of the Imperial Russian Archaeological Society. Volume eighteen. 1907–1908]. St. Petersburg, 1908, pp. 060–064 (in Russian).

Orlova K.V. "Sochineniia "populiarnogo buddizma" iz rukopisnogo fonda IVR RAN". *Kul'turnoe nasledie mongolov: rukopisnyie i arkhivnyie sobraniia Sankt-Peterburga i Ulan-Batora*. Materialy mezhdunarodnoi konferentsii. 19–20 aprelia 2013 g., Sankt-Peterburg" [Texts on 'Popular Buddhism' from the Manuscript Collection of IOM RAS. Cultural Heritage of the Mongols: Manuscript and Archival Collections of St. Petersburg and Ulan-Bator. Materials of the International Conference. April 19–20, 2013, St. Petersburg]. St. Petersburg–Ulan-Bator, 2013, pp. 153–158 (in Russian).

Potanin G.N. *Ocherki severo-zapadnoi Mongolii. Vyp. I. Dnevnik puteshestviia i materialy dlia fizicheskoi geografii i topografii S.–Z. Mongolii* [Essays of North-Western Mongolia. Issue I. Diary of Travel and Materials for Physical Geography and Topography of North-Western Mongolia]. St. Petersburg, 1881 (in Russian).

Puchkovskii L.S. *Sobranie mongol'skikh rukopisei i ksilografov Instituta vostokovedeniia Akademii Nauk SSSR. Uchenye zapiski Instituta vostokovedeniia* [Collection of Mongolian Manuscripts and Xylographs of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR. Research Issues of Institute of Oriental Studies]. T. IX. Moscow–Leningrad, 1954 (in Russian).

Sankt-Peterburgskii Filial Arkhiva Rossiiskoi akademii nauk. Fond 746. Opis' 1. Ed. khr. 10, 21; F. 780. Op. 1. Ed. khr. 37 [St. Petersburg Branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences. Fund 746. Inventory 1. Units. 10, 21; F. 780. Op. 1. Unit. 37] (in Russian).

Sazykin A.G. *Katalog mongol'skikh rukopisei i ksilografov Instituta vostokovedeniia Akademii nauk SSSR* [Catalog of Mongolian Manuscripts and Xylographs of the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences]. T. I. Moscow, 1988 (in Russian).

Tatarskaia entsiklopediia: v 6 t. / Gl. red. M.H. Hasanov, otv. red. G.S. Sabirzyanov [Encyclopedia of Tatars. Ed. by M.H. Hasanov, G.S. Sabirzyanov]. Kazan': Institut Tatarskoi entsiklopedii AN RT, 2008, vol. 4: M–P (in Russian).

Tatarskaia entsiklopediia: v 6 t. Gl. red. M.H. Hasanov, otv. red. G.S. Sabirzyanov [Encyclopedia of Tatars. Ed. by M.H. Hasanov, G.S. Sabirzyanov]. Kazan': Institut Tatarskoi entsiklopedii AN RT, 2010, vol. 5: U–Ya (in Russian).

Tatarskaia entsiklopediia: v 6 t. Gl. red. A.M. Mazgarov, otv. red. G.S. Sabirzyanov [Encyclopedia of Tatars. Ed. by A.M. Mazgarov, G.S. Sabirzyanov]. Kazan': Institut Tatarskoi entsiklopedii AN RT, 2015, vol. 6: U–Ya (in Russian).

Uspenskiy V.L. "Mongolovedenie v Kazanskoi Dukhovnoi Akademii". *Iz arkhivov otechestvennykh mongolovedov XIX — nachala XX vv.* [Mongolian Studies in the Kazan Theological Academy. From the Archives of Russian Mongologists of the 19 — early 20th Centuries]. *Mongolica-III.* St. Petersburg, 1994, pp. 11–17 (in Russian).

Uspenskii V.L. "Kazanskaia dukhovnaia akademiia — odin iz tsentrov otechestvennogo mongolovedeniia". *Pravoslavie na Dal'nem Vostoke*. Vyp. 2. Pamiati sviatitelia Nikolaia, apostola Yaponii. 1836–1912 [The Kazan Theological Academy as One of the Centers of Mongolian Studies in Russia. Orthodoxy in the Far East. Issue. 2. In memory of St. Nicholas, the Apostle of Japan. 1836–1912]. St. Petersburg, 1996, pp. 118–122 (in Russian).

Uspenskiy V.L. "Poezdka ieromonakha Amfilokhiya v Mongoliiu v 1912–1914 gg." [The Trip of Hieromonk Amfilokhiy to Mongolia in 1912–1914]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 1(4). K 80-letiiu so dnia rozhdeniia L.N. Men'shikova [On the Occasion of the 80th Anniversary of the Birth of L.N. Men'shikov]. Moscow, 2006, pp. 137–144 (in Russian).

Valeyev R.M. *Kazanskoe vostokovedenie: istoki i razvitie (XIX v. —20-e gg. XX v.)* [Oriental Studies in Kazan: Source and Development]. Kazan': Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta [Kazan University's publishing], 1998 (in Russian).

Valeyev R.M., Kul'ganek I.V. *Rossiia–Mongoliia–Kitai. Dnevniki mongoloveda O.M. Kovalevskogo 1830–1831 gg.* [Russia–Mongolia–China. Diaries of Mongolist O.M. Kovalevsky, written down in 1830–1831]. Kazan'–St. Petersburg: Izdatel'stvo "Taglimat" IEUP, 2005–2006 (in Russian).

Report on a Research Voyage to Kazan by Mikhail N. Sokolov

Foreword, Publication, Notes by Dmitry A. Nosov

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2018, volume 15, no. 1 (issue 32), pp. 96–105)
Received 28.10.2017.

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

The history of the largest Mongolian manuscripts' collection in Europe is still under research. The date of transferring the collection of manuscripts from Kazan Theological academy to Asiatic Museum in St. Petersburg/Leningrad is uncertain. The report below was taken from St. Petersburg branch of RAS' Archive. It helps to reveal the date. According to the report, Michail N. Sokolov (1890–1937) went to Kazan in November 1927 to save manuscripts from Theological Academy's library. He managed to send almost five hundred items to AM.

Key words: Mongolian studies, collections of manuscripts, Asiatic Museum, Michail N. Sokolov.

About the author:
Dmitry A. Nosov, Cand. Sci. (Philology), Junior Researcher of the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (dnosov@mail.ru).

Письменные памятники Востока, 2018, том 15, № 1 (вып. 32), с. 106–121

В.А. Лившиц и его метод. Вместо некролога

П.Б. Лурье
Государственный Эрмитаж

DOI: 10.7868/S1811806218010089

10 июня 2017 г. на 94-м году жизни скончался Владимир Аронович Лившиц, выдающийся ученый-иранист, патриарх исследований среднеиранских письменных памятников. Настоящая статья не ставит целью охарактеризовать жизненный путь Владимира Ароновича — некролог опубликован в другом месте, в ней сделана попытка понять и объяснить методы, которые В.А. Лившиц применял в дешифровке иранских письменностей доисламского времени. Притом что парфянский, согдийский, хорезмийский языки (основной объект нашего исследования), очевидно, родственны, и письменности на этих языках восходят к одному источнику, в работе с каждым из этих языков Лившиц применял различные подходы к тексту. Это разнообразие методов, вкупе с личным талантом и вдохновением Владимира Ароновича, радикально изменили наше понимание языков и письменных традиций, культуры и истории доисламского Ирана и Средней Азии. В написании статьи автор пользовался опубликованными работами В.А. Лившица и некоторых его коллег, материалами его научной библиотеки и архива, а особенно — двадцатью годами общения и ученичества у общепризнанного корифея среднеиранской эпиграфики.

Ключевые слова: В.А. Лившиц, среднеиранские письменности, парфянский язык, согдийский язык, хорезмийский язык, дешифровка, методология.

Статья поступила в редакцию 01.12.2017.

Лурье Павел Борисович, канд. филологических наук, зав. сектором Средней Азии, Кавказа и Крыма Отдела Востока Государственного Эрмитажа, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 34 (pavlvslvria@gmail.com).

© Лурье П.Б., 2018

Владимир Аронович Лившиц (06.10.1923–10.06.2017) — крупнейший мировой авторитет в изучении надписей на различных среднеиранских языках: парфянском, согдийском, хорезмийском. Объем, широта, фундированность его работ являются эталонными. Особенно же поражает разница между тем, в каком зачаточном состоянии находилось исследование эпиграфики на среднеиранских языках до работ Лившица, и тем уровнем понимания, на котором он эту область науки после себя оставил. Дешифровка древних письменностей — результат нетривиальной работы ума ученого, достойный специальных исследований[1], и работы В.А. Лившица по древним иранским

[1] История открытий Шампольона, Гротефенда, Роулинсона, Грозного, Вентриса, Кнорозова хорошо изучена и доступна не только научному сообществу, но и широкой публике. К способу дешифровки бак-

письменностям являются именно дешифровкой (хотя сам он этим термином, как правило, не пользовался).

В настоящей заметке мы не ставим себе цели описать жизненный путь и впечатляющий список достижений Владимира Ароновича[2], но попытаемся объяснить то, как он достиг своих чтений парфянских, согдийских и хорезмийских надписей. Для решения этой задачи автор пользуется опубликованными работами В.А. Лившица, своим двадцатилетним опытом общения с ним, а также материалами научной библиотеки и архива Владимира Ароновича, которые разбирал в последние месяцы[3]. К статье прилагаются дополнения к списку печатных работ В.А. Лившица. Разумеется, ответственность за все выводы настоящей статьи лежит исключительно на авторе[4]. Многое из того, о чем будет говориться, являлось общей чертой исследователей почти ушедшей уже эпохи[5], много позаимствовал Владимир Аронович у своих учителей (особенно у Игоря Михайловича Дьяконова, 1915–1999), но основная часть — его личный, индивидуальный стиль работы.

Тексты, в чтение которых В.А. Лившиц внес особенно большой вклад, чрезвычайно далеки от того, как обыватель воспринимает древние восточные писания, с их якобы потаенной мудростью, тайными знаками или религиозными откровениями. Делались они по вполне житейским поводам, в них все приземленно, нет никакой философской глубины. Но вместе с тем чтение этих документов дает очень много информации о жизни людей в соответствующую эпоху, об устройстве их хозяйства, о политических и военных событиях. Изучая их, ученый видит реальных людей, с их устремлениями, интересами и возможностями, иногда в них заметен индивидуальный стиль, видны характер, особенный юмор или какие-то религиозные воззрения, которые читаются как бы между строк. Кроме того, эти тексты являются первостепенным лингвистическим источником. Показать важность и очарование этих «простых» текстов — одна из целей настоящей заметки.

Вначале нам предстоит представить себе, на каком уровне находилось изучение иранских языков в послевоенное время, на которое пришлись первые самостоятельные работы Лившица. Сделать это несложно, имея в руках выпуск «Iranistik. Linguistik» из

трийского курсива, описанному непосредственно его автором, Н. Симс-Уильямсом, мы еще вернемся. Мне не встречалось ясных описаний метода, приведшего В. Томсена к прочтению древнетюркской руники, хотя задача перед ним стояла особенно сложная: отсутствие билингв, необычная и самостоятельная система письма, ограниченный корпус, разнонаправленные возможности исторической привязки.

[2] См. некрологи, опубликованные в «Вестнике древней истории» по-русски и в журнале «Scrinium» по-английски, в онлайн-версии «Miras-e Maktoob» по-персидски (http://www.mirasmaktoob.ir/fa/news/6964 автор Ehsān Shavārebi).

Основные хронологические вехи жизни В.А. Лившица таковы: родился в Ленинграде 6 октября 1923 г., в 1940 г. поступил на иранское отделение Восточного факультета ЛГУ, до 1945 г. на фронте, в 1948 г. окончил университет, в 1952 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме «Местоимения в афганском языке (пашто)», с 1952 по 1958 г. работал в Сталинабаде (Душанбе), затем вплоть до последних лет — в ЛО ИВАН (ИВР РАН), в 1965 г. защитил докторскую диссертацию по изданию юридических документов и писем с горы Муг.

[3] Наследники В.А. Лившица передали его библиотеку в Институт восточных рукописей РАН, где для нее предусмотрено отдельное помещение. Архив в настоящее время находится в Государственном Эрмитаже, предстоит его систематизация и передача на хранение.

[4] Дóлжно отметить, что в своей работе В.А. Лившиц никогда не отступал от конкретного материала и с недоверием относился к всякого рода теоретизированию, особенно назидательного свойства. В его шутливой классификации научных работ настоящая статья относилась бы к категории «взгляд и нечто».

[5] Это и картотеки в деревянных ящиках, и рукописные черновики, и пространная научная переписка (деловые e-mail, как правило, много короче бумажных писем).

В.А. Лившиц дома. 2002 г. Фотография предоставлена Н.Г. Птициной

серии «Handbuch der Orientalistik», вышедший в 1958 г. Раздел о древнеиранских языках, авестийском (в котором уже последовательно разделены язык гат и младоавестийский) и древнеперсидском писал Карл Хоффман. Ровно половину книги занимает раздел о языках среднеиранских, Mitteliranisch, Вальтера Бруно Хеннинга, имя которого будем часто упоминать. О хотанском и тумшукском сакском, далеко отстоявших по ряду признаков от прочих среднеиранских, говорится в очерке Харольда Бэйли. Раздел о новоперсидском писал Вольфганг Ленц, о прочих новоиранских языках — Георг Моргенстьерне. Для иранской филологии того времени было характерно внимание к описанию корпуса и историческому развитию языка, к его реконструкции, в меньшей степени — к синхронной грамматике. В книге почти нет таблиц, бегло описываются фонетика и морфология, едва упоминается синтаксис (отметим, что в последнем по времени своде иранских языков, «The Iranian Languages», вышедшем под редакцией Гернота Виндфура в 2009 г., напротив, история языков почти не рассматривается, главное внимание уделено синтаксису).

Тогдашний интерес к истории языков вылился в последовавший объем исследований, в первую очередь этимологических словарей. К 1950-м годам в распоряжении исследователей имелись «Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen» Алоиса Вальде и Юлиуса Покорного (1927–1932), уже сильно устаревший «Grundriss der Neupersischen Etymologie» Пауля Хорна (1893) с многочисленными исправлениями Хайнриха Хюбшманна (1895), «Altiranisches Wörterbuch» Христиана Бартоломе (1904), глоссарий к «Hilfsbuch des Pehlevi» Самуэля Нюберга (1931) да небольшой «An Etymological Vocabulary of Pashto» Георга Моргенстьерне (1927). Изданный ротапринтом и содержавший массу иранских лексем «Армянский корневой словарь» Рачии Ачаряна (1925–1935) оставался доступен очень немногим. Даже притом что многие издания текстов снабжались глоссариями, часто с этимологическими помета-

ми, и имелись специальные статьи по этимологии (например, в «Grundriss der iranischen Philologie»), изучение истории иранских языков в то время было сопряжено с множеством трудностей.

Лишь в 1950-е годы увидели свет первые тома больших этимологических словарей иранских языков — «Историко-этимологического словаря осетинского языка В.И. Абаева (с 1958 г.) и «Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen» Манфреда Майрхофера (с 1953 г.), а также снабженное этимологическими пометами Мохаммада Муина издание классического персидского словаря «Burhān-i Qāṭi‘» (с 1956 г.).

В русле тех же работ было первое монографическое исследование В.А. Лившица, опубликованное, впрочем, с размытым указанием авторства. Это была монография «Ягнобские тексты с приложением ягнобско-русского словаря», вышедшая в 1957 г. за авторством М.С. Андреева и Е.М. Пещеревой, но под редакцией В.А. Лившица и А.К. Писарчик. Редакторы собрали в архивах умершего в 1948 г. М.С. Андреева и Е.М. Пещеревой записи текстов из экспедиций 1920-х годов в Ягноб, перевели их в единообразную систему латинской транскрипции и расположили согласно диалектному делению, выверили многие записи (В.А. Лившиц, в частности, консультировался у ягнобца — дворника в Сталинабаде). Словарь с полной росписью текстов занимает половину книги. Все грамматические и этимологические пометы в словаре составлял В.А. Лившиц. Ягнобский язык, на котором говорят несколько тысяч жителей горной долины Ягноба в Центральном Таджикистане и который иногда не вполне точно именуют «новосогдийским», действительно, демонстрирует очень большую близость среднеиранскому согдийскому языку, однако не может считаться потомком литературного согдийского. В словаре даются многочисленные сопоставления с согдийским, прочими среднеиранскими, памирскими языками, таджикским, тюркскими, и др. Он является исчерпывающим этимологическим словарем этого малого восточноиранского языка, за 60 лет не потерявшим своей значимости[6] и ставшим огромным подспорьем как для дальнейших исследований ягнобского, так и для работ по этимологии других иранских языков.

После защиты диссертации на тему «Местоимения в афганском языке (пашто)»[7] под руководством Александра Арнольдовича Фреймана основным проектом В.А. Лившица стало совместное с М.М. и И.М. Дьяконовыми изучение остраков (текстов на керамических черепках) из раскопок городища Старая Ниса. Старая Ниса — северовосточная столица Парфянской империи (III в. до н.э. — III в. н.э.), расположенная недалеко от Ашхабада, была открыта археологом А.А. Марущенко еще в 1930-е годы, и тогда же там были найдены несколько остраков. Сразу после войны на Нису пришел основной отряд Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции под руководством М.Е. Массона, в результате работ которого было обнаружено в общей сложности более 2000 остраков. Историки — иранист и археолог Михаил Михайлович Дьяконов и ассириолог и семитолог Игорь Михайлович Дьяконов, приступив к работе с остраками, увидели, что в бригаду необходимо включить и лин-

[6] Автор заметки составил в 2008 г. список ягнобо-согдийских этимологических параллелей, выявившихся после публикации «Ягнобских текстов», который затем дополнил Ютака Ёсида (неопубликован). Несмотря на огромный объем введенных в научный оборот в последние годы согдийских текстов (и какое-то количество ягнобских), объем нового материала не превышает 70 соответствий.

[7] Изданы лишь автореферат и две статьи. Владимир Аронович рассказывал, как изучал функции направительных местоимений по пуштунскому переводу рассказов Чехова. Рассказы были переведены не с русского оригинала, а с французского перевода. Найдя последний в Библиотеке Академии наук, он сличал с ним текст на пашто.

гвиста-ираниста. Им и стал молодой В.А. Лившиц, на которого И.М. Дьяконов обратил внимание на выпускных экзаменах Восточного факультета ЛГУ. Поначалу исторической интерпретацией занимался М.М. Дьяконов, семитологическими вопросами — И.М., а иранской лингвистикой — В.А. Лившиц; после смерти в 1954 г. Михаила Михайловича его брат взял на себя и исторический комментарий к остракам, однако в дальнейшем, поняв, что значимость нисейских текстов для семитской филологии исчерпана, передал всю работу Лившицу. Был издан ряд статей, небольшая книга с предварительным прочтением значительной части надписей, филологическим и историческим введением, а затем в серии «Corpus Inscriptionum Iranicarum» в шести томах были изданы все тексты в фотографиях, транслитерациях и английском переводе. Ономастический комментарий к нисейским остракам и ряд статей по парфянским надписям — тема последней книги В.А. Лившица. Задача сводного исторического анализа материала из Нисы все еще стоит перед исследователями.

Нисейские остраки, найденные преимущественно в помещении винохранилища, были начертаны тушью алфавитом арамейского происхождения, тексты были достаточно единообразны, письмо ясное[8], очевидно читались многие арамейские слова, иранскими были по преимуществу личные имена, топонимы, календарные термины.

Работа Дьяконовых и Лившица по чтению надписей требовала в первую очередь разложения текстов на составные части. Даже на первый взгляд было понятно, что тексты однообразны и состоят из постоянных (формульных) и переменных единиц, соотносящихся с конкретикой надписи. Впрочем, и эти переменные — годы (по аршакидской эре), объем и тип напитка, названия виноградников, имена виноделов[9] и т.п. — не демонстрировали большого разнообразия.

Повторяющиеся во множестве документов слова анализировались с точки зрения семитской (не только арамейской!)[10] и иранской этимологии, после чего и принималось то или иное чтение, подходившее всем контекстам, и таким образом, как бы из кубиков, выстраивался перевод надписи. Из надписей становилась ясна модель царского хозяйства, способы документации поступлений и даже — через анализ собственных имен — пантеон парфян и хронология Аршакидов.

Пожалуй, самым сложным был вопрос о языке остраков. Арамейское прочтение текстов, где бóльшая часть нарицательных слов объясняется через арамейский, было бы «простым» способом расшифровать остраки, и к нему прибег Исаак Натанович Винников. Дьяконовы и Лившиц сразу же предположили, что имеют дело с иранским, парфянским языком, записанным арамейским письмом с многочисленными гетерограммами. При этом надо заметить, что, хотя язык текстов ученые понимали совершенно по-разному, содержание документов выходило у них вполне сходным.

До конца XIX в. и сами зороастрийские мобеды, и европейские ученые полагали, что пехлеви — среднеперсидский язык — являлся языком мешаным: кроме иранских

[8] «Несмотря на близость к винным складам» — иронически замечали Дьяконов и Лившиц.

[9] Авторы издания предлагают переводить термин *mdwbr* как «приносящий вино, поставщик вина», от *madu-* «вино» и основы *bar-* «нести». Мне представляется, что в древне- и среднеиранских отглагольная основа **bara-* в конце составных слов использовалась для обозначения профессии и означает не «несущий», а «делающий, работающий с, пекущийся о». Так **dipi-bara-* (позднейшее *dabīr*) не «носящий документ», а «делающий документ», «писец», **daina-ā-bara* (позднейший *dīnāwar*) не «несущий веру», а «соблюдающий веру», «праведный», **gazna-bara-* не «несущий казну», а «оберегающий казну», «казначей». Таким образом *mdwbr* должно значить «винодел». Встречающийся в остраках термин *rzkr* значит «виноградарь», букв. «работающий с лозой», а *rzpn*, возможно, «охранник виноградника».

[10] Например, очень частое в документах *ḤWT'* «хум, тарный сосуд» определено И.М. Дьяконовым как заимствование из аккадского в арамейский.

слов в нем было очень большое количество арамейских заимствований. Настораживало, однако, что от этих арамеизмов (в отличие, например, от бессчетных арабизмов в новоперсидском), во множестве встречавшихся и в корневой лексике, и в глаголах, частицах, даже терминах родства, — почти ничего не сохранилось в новоперсидском — наследнике среднеперсидского. Ученые догадывались, что многие арамейские написания в среднеперсидском являются гетерограммами, т.е. словами, которые записывались по-арамейски, но читались по-ирански, как, например, шумерограммы в аккадском или кандзи в японском. Первым последовательно выделил арамеограммы и предложил для них расшифровки Карл Германович Залеман в «Grundriss der iranischen Philologie». Последовавшее вскоре открытие среднеперсидских и парфянских манихейских текстов из Турфана полностью подтвердило гипотезу: в письме манихеев арамейских заимствований совсем немного.

Гетерограммы достались среднеперсидскому от того времени, когда арамейский был языком канцелярии, а писцы были уже иранцами, и, соответственно, в ранних текстах арамеограмм должно было быть как минимум не меньше, а скорее и ощутимо больше, чем в поздних. Большинство пехлевийских текстов относятся к VIII–IX вв., а основные слои Нисы — к I в. до н.э., промежуток между ними исчисляется тысячелетием, так что в остраках можно предположить значительно большее количество арамеограмм. Как полагал Винников и некоторые другие ученые, нисейские документы были составлены до того, как произошел переход на иранское письмо, еще по-арамейски (с иранской ономастикой)[11].

Если среднеперсидский язык был известен исследователям еще с XVIII в., то парфянский к моменту открытия остраков едва вошел в научный оборот. Парфянские тексты манихейским письмом из Турфана были открыты и дешифрованы в самом начале XX в. На четкую разницу между близкородственными манихейским среднеперсидским и манихейским парфянским указал в 1924 г. Пауль Тедеско, грамматику парфянского — опять же по манихейским текстам — опубликовал в 1939 г. А. Гилэн. Что же до парфянских текстов арамейским письмом, то тогда ученые располагали монетными легендами (весьма единообразными) и надписями на печатях, купчей на землю из Авромана[12] и парфянскими версиями трехъязычных надписей первых Сасанидов. К ним нужно добавить многочисленные парфянские заимствования в классическом армянском[13].

На основе нерегулярностей записи арамейских слов, многочисленных ошибок, нарушения семитской морфологии и синтаксиса, чередования арамейской и иранской записи одних и тех же лексем, иранских флективных показателей у имен Дьяконовы и Лившиц определенно показали, что речь идет не о диалектном, «испорченном» арамейском Нисы, а о гетерографии. Подробное объяснение иранского языка надписей стало предметом отдельной статьи И.М. Дьяконова и В.А. Лившица, полной очень

[11] Ср. очень большой объем иранских имен и ряд терминов в имперско-арамейских канцелярских текстах ахеменидского времени и в арамейской версии декрета Ашоки — для последней, впрочем, предполагают уже гетерографическую письменность на основе иранского или индоарийского диалекта.

[12] Русское и существенно пересмотренное английское издание документа из Авромана — одна из последних работ В.А. Лившица.

[13] После открытия нисейских документов корпус парфянского языка увеличился ненамного. Это остраки и пергаменты с других памятников Южной Туркмении (в том числе Старой и Новой Нисы), Сирии и Ирана, надписи на серебряных сосудах и печатях, вероятно, несколько новых монетных типов. Удивительны хулиганские наскальные надписи проводников караванов из Лах-мазара на юге провинции Хорасан, чтение которых опубликовал В.А. Лившиц.

тонких наблюдений, их аргументы всецело поддержал и крупнейший иранист той эпохи Вальтер Бруно Хеннинг.

Исследование нисейских документов было, действительно, совместным, и участие Дьяконовых, особенно Игоря Михайловича, трудно переоценить. Он не только осуществлял семитологическую поддержку чтения, его ясный и логический ум вникал в суть документа, его опыт работы с хозяйственными текстами Междуречья позволял выяснить особенности функционирования царских винохранилищ Нисы — Михрдаткирта, а опыт работы с шумерограммами оказался более чем полезен для решения вопроса о нисейских арамеограммах.

Несмотря на небольшую разницу в возрасте, В.А. Лившиц всегда считал И.М. Дьяконова своим учителем. Он любил повторять, что Дьяконов учил его переписывать научные работы ровно семь раз до того, как сдавать в издательство — только так можно было избавиться от ошибок и шероховатостей. Действительно, в архиве В.А. Лившица сохранились многочисленные черновики будущих книг и статей, различающиеся иногда лишь в самых мизерных деталях. Писал он всегда от руки, ни печатную машинку, ни компьютер не признавал, почерк был не самый красивый и мелкий, но ясный, половина листа всегда отводилась на поля. Библиографию он заносил на каталожные карточки, а в конце работы переписывал в алфавитном порядке на листы бумаги набело. При издании книг и статей всегда долго и принципиально бился за точность диакритических знаков и придавал большое значение акрибии (это слово он непременно объяснял ученикам, и требовал акрибии и от их работ).

В следующей большой работе, которую выполнил В.А. Лившиц, — издание согдийских юридических документов и писем с горы Муг — не было главного подспорья нисейских остраков. Напротив, тексты были написаны очень нечетким почерком и не отличались единообразием.

Корзина с рукописями была обнаружена пастухом в земле на горе Муг в Центральном Таджикистане в 1932 г., за находкой последовали энергичные действия Абдухамида Пулоти — секретаря местного райкома[14], а затем, по определении рукописей как согдийских, — раскопки под руководством И.А. Васильева и А.А. Фреймана, будущего учителя В.А. Лившица. Архив, состоявший из согдийских документов на дереве, коже и бумаге, китайских на бумаге, арабских и тюркских рунических, хранится в Институте восточных рукописей РАН, а материальные находки — в Эрмитаже.

В самом начале исследования В.А. и И.Ю. Крачковские прочитали арабское письмо из архива и определили его отправителя — дехкана Дивасти, упомянутого в связи с мусульманским завоеванием Мавераннахра под 721–722 гг. (в воспоминаниях И.Ю. Крачковского очень ярко передана атмосфера прочтения письма и отождествления персонажей, что заняло несколько часов). Фрейман подготовил каталог архива и в течение трех десятилетий прочитал ряд документов, преимущественно хозяйственного свойства (многие его чтения поправлял Хеннинг). Как рассказывал В.А. Лившиц, Фрейман передал ему ряд фотографий текстов, которые сам разбирать не решался.

Согдийский язык к тому времени был известен в первую очередь по найденным в Турфане и Дуньхуане переводным текстам, относившимся к мировым религиям

[14] Документальные материалы о Пулоти, прожившем долгую и яркую жизнь (см.: Джумаев 2017), хранятся в архиве В.А. Лившица.

того времени: буддизму, манихейству и христианству[15]. Первые были написаны каллиграфическим, четким почерком письма арамейского происхождения, именуемым «письмом сутр», вторые — особым вариантом пальмирского алфавита[16], почти идентичного письму манихейских среднеперсидских и парфянских сочинений, третьи — сирийским письмом. Документы с горы Муг начертаны почерком, близкородственным буддийскому «письму сутр», но куда менее ясным. К тому времени были изданы начертанные похожим почерком надпись из Карабалгасуна, надпись из Ладакха да несколько манихейских текстов, преимущественно списков. Хеннинг, публиковавший последние, называл это письмо «творением Ахримана».

В отличие от текстов из Турфана и Дуньхуана, документы с горы Муг не являются переводными сочинениями. Одна из самых сложных задач при анализе первых — поиск источника согдийского перевода (как правило, фрагментированного) или близкого текста среди буддийских сутр, сирийской Библии, авторов Церкви Востока или многоязычной манихейской литературы. По обнаружении такого источника согдийский текст читается как билингва, неясные места выясняются по оригиналу (тем самым, увы, сильно понижается историческая значимость такого *несамостоятельного* согдийского текста). В случае документов с горы Муг этот метод не работал, тексты были самостоятельны и сравнивать их можно было разве что с данными исторических источников — но это уже самая последняя стадия интерпретации.

Очень многие начертания букв в согдийском курсиве совпадают. Начальные и срединные *z* и *n*, *x* и *γ* сливаются уже в «письме сутр» и в более раннем почерке «Старых писем» (до 312 г.), в курсиве же мугских текстов часто совпадают *ʾ*, *y*, *r*, *n*, *z*, а также *š*, *s*, *x* и *γ*; более того, последние можно часто спутать с комбинациями типа *zz* и т.д. В то же время тексты Турфана и Дуньхуана дают исследователям богатый и поддержанный билингвами согдийский словник.

Из этого следовал принцип, который В.А. Лившиц, кажется, никогда не излагал в печатном виде, но часто говорил нам на занятиях: тексты с горы Муг бесполезно читать, разбирая по буквам. Нужно увидеть и понять *целое* слово, как своего рода иероглиф. Зная множество слов по другим согдийским текстам, сообразуясь с особенностями орфографии, синтаксисом, наконец, содержанием документа, можно подобрать такое слово, которое подходило бы и по написанию, и по содержанию.

Попробую проиллюстрировать это на простом примере. Представим, что вы стоите на остановке и ждете троллейбуса. Троллейбус остановился на светофоре в паре сотен метров, и вы пытаетесь разглядеть, какой у него номер, но как ни щуритесь, четко увидеть цифры не можете. На остановке останавливаются пять различных троллейбусных маршрутов. Видно, что на приближающемся троллейбусе номер двузначный, и это значит, что два троллейбуса с однозначными номерами отпадают. Вы пытаетесь сопоставить те две цифры, которые написаны на троллейбусе, с тремя оставшимися возможными вариантами, и оказывается, что один из номеров никак не вписывается в размытые силуэты (например, первая цифра номера маршрута имеет узкий низ, это 1, 4 или 7, а у первой цифры нашего троллейбуса видна нижняя горизонтальная палочка), а другие два подходят. Предположим, что вы часто садитесь на

[15] Пионером исследования согдийских текстов был Ф.В.К. Мюллер. Над ними в первые десятилетия XX в. работали также П. Готьё, Э. Вальдшмидт, В. Ленц, Х. Райхельт, Ф. Андреас, В.Б. Хеннинг, Э. Бенвенист, О. Хансен, в России — Ф. Розенберг. В 1954 г. вышла грамматика манихейского согдийского И. Гершевича.

[16] Публикации крупных манихейских текстов, написанных «национальным» письмом, начались с 1970-х годов.

этой остановке и знаете, к каким паркам приписаны троллейбусы каких маршрутов, а два оставшихся маршрута приписаны к разным паркам. У этих парков немного отличаются модели троллейбусов, их дизайн, покраска, расположение рекламы, и эти детали вы вполне можете увидеть на расстоянии. Таким образом, используя ограниченный набор инвариантов, подстановкой по различным параметрам, анализом как текста, так и контекста можно определить, что это за троллейбус и нужно ли его штурмовать.

Будучи уже в Душанбе, в свободное время Владимир Аронович работал с мугским архивом. Он рассказывал, как буквально подпрыгнул, сидя ночью на коммунальной кухне с фотографией документа, когда прочитал там *'stwršnyk n'β* «народ Уструшаны[17]», известной из исторических источников области к северо-востоку от Согда. Чтение других текстов архива было также полно эвристических открытий. В результате Лившицу удалось враз, вдруг понять самые сложные тексты, так сказать «оседлать Пегаса», и основной корпус был прочтен в течение нескольких месяцев.

Владимир Аронович рассказывал, как он долго искал — и, наконец, нашел — фотографию самого первого из найденных на горе Муг, ныне потерянного документа I.1., который прочитал и включил в издание, и как Иосиф Абгарович Орбели (1887–1961), тогда директор Ленинградского отделения Института востоковедения, устраивал закрытые диспуты между Лившицем, с одной стороны, и Михаилом Николаевичем Боголюбовым (1918–2010) и Ольгой Ивановной Смирновой (1910–1982), также работавшими над мугскими документами, — с другой, в результате которых Лившиц получил разрешение на публикацию значительной части архива[18].

Документы с горы Муг, в том числе и особенно те, что были опубликованы Лившицем, имеют огромное историческое значение. Перед нами — широкий срез жизни Средней Азии в процессе мусульманского завоевания, который охватывает самые разные сферы — от ежедневного довольствия служилого люда или особенностей мельничного хозяйства до описаний политической и военной ситуации в разных регионах. Среди документов имеются и учетные записи, и брачный контракт (из него следует, что знатная согдиянка имела очень широкие права), и дипломатическая переписка, и даже шпионские донесения. Многое в этих документах пересекается с китайскими и арабскими историческими текстами, и исторический комментарий, пожалуй, наиболее яркая часть работы В.А. Лившица над документами с горы Муг[19]. Эти исторические сопоставления основываются на правильном прочтении текстов (написанных, как мы помним, весьма нечеткими буквами), так что небольшое изменение

[17] Между прочим, это чтение не только установило правильное название области, которую разные средневековые авторы записывали по-разному, но и оставило след в нынешней топонимии: город Уратюбе в Таджикистане, находящийся на территории этой исторической области, носит теперь название Истравшан.

[18] Едва ли возможно было работать над одной из частей единого архива (юридические документы и письма у В.А. Лившица, хозяйственные документы — у М.Н. Боголюбова и О.И. Смирновой), не сравнивая ее с другими. Именно поэтому в комментариях к выпуску Лившица приведено много обширных цитат из документов, изданных Боголюбовым и Смирновой, при этом чтения нередко существенно отличались. К сожалению, ни в первом издании книги, ни в ее переиздании 2008 г., ни в английской версии последнего (2015) нет указателя тех документов, которые цитировались в примечаниях.

[19] Владимир Аронович в разговорах всегда признавал, что историческая значимость чтений — не только документов с горы Муг, но и вообще среднеиранской эпиграфики — перевешивала для него значимость филологическую. Вместе с тем при разборе его библиотеки я обнаружил едва ли не исчерпывающий набор советских трудов по лингвистике самых разных языков и направлений, изданных в 1940–1990-е годы. Ср. также выше на с. 109 про ягнобский словарь.

чтения может радикально изменить смысл документа. Характерный пример — упомянутый документ I.1., где в зависимости от чтения *xmyr* (*mnt*) *xws'nty'kh* «неудовольствие эмира» или *xmyr* (●) *xws'nty'kh* «удовольствие эмира» радикально меняется содержание письма.

Неудивительно поэтому, что, хотя публикация Лившица была в целом восхищенно принята научным сообществом, многие специалисты — в их числе М.Н. Боголюбов, О.И. Смирнова, И.А. Гершевич, В. Вэбер, Ф. Гренэ, Н. Симс-Уильямс, Э. де ла Вэсьер, Ю. Ёсида, И.С. Якубович, автор настоящего сообщения да и сам В.А. Лившиц — предлагали разные уточнения чтений. Владимир Аронович к ним относился всегда с интересом и многое принимал, что можно видеть по переизданию документов с горы Муг в книге «Согдийская эпиграфика Средней Азии и Семиречья», вышедшей из-под его пера в 2008 г. Эта книга получила премию имени С.Ф. Ольденбурга в России, премию Эхсана Яршатера в США, а в 2015 г. вышел ее английский перевод под редакцией Н. Симс-Уильямса в серии «Corpus Inscriptionum Iranicarum».

В дальнейшем, работая уже с «малой» эпиграфикой Согда, Лившиц нередко встречался с текстами первостепенной исторической важности, и опять же никто иной не смог бы их разобрать. Илья Гершевич признавал, что только глаз Владимира Ароновича мог разглядеть самые сложные и размытые тексты. Надо в первую очередь сказать о надписях на росписях «Зала послов» в Афрасиабе. Лившиц инспектировал их лично, рассказывал позднее забавные истории о том, как его воспринимали в чайханах старожилы Самарканда[20], читал надпись в раскопе, на месте, непосредственно с оригинала[21]. Полное чтение надписей было опубликовано через 30 с лишним лет после открытия, однако основное ее содержание было объявлено сразу же: царь Вархуман принимает послов из Чача и Чаганияна, последний заявляет, что знает письмо и богов Согда. По имеющимся сейчас фотографиям и прорисовкам очень сложно увидеть то, что прочитал Лившиц, но он, повторим, работал в поле, в его архиве имеются прорисовки надписей на кальке. Идеограммы, как это часто бывает в среднеиранской филологии, не мешают, а помогают прочтению документа. Обнаружение идеограммы *MLK'*, в частности, позволило предположить, что перед ним — собственное имя царя Самарканда, на что указывал контекст находки. Цари VII–VIII вв. были известны по китайским и арабским источникам и по монетным легендам (см. в первую очередь работы О.И. Смирновой). Подошло имя царя *Авархуман* (*Вархуман* на монетах, *Фохумэнь* в китайской транскрипции) из рода(?) *Унашу* (*Унаш* на монетах, *Вэнь(наша)* в китайской записи). Надпись позволила четко датировать «Зал послов» временем Вархумана (третья четверть VII в.), определить элементы дипломатического протокола Средней Азии предарабского времени, понять содержание, по крайней мере, одной части росписей (отсюда, кстати, пошло название памятника как «Зала послов»).

Неменьшую значимость имела и фрагментированная Бугутская стела в Монголии, найденная Сергеем Григорьевичем Кляшторным (1928–2014) и изданная двумя учеными совместно. Текст, очень плохо сохранившийся, был частью билингвы с надпи-

[20] «Приехал один еврей, он древние письмена знает. Его отец учил, говорил: „Пока букву древнюю не выучишь — булочку не дам“. А ему булочек хотелось, вот он все и выучил. А потом отец послал его в Хотан, и там он тоже древние письмена учил».

[21] Гитти Азарпай в последнем фестшрифте Лившица опубликовала его цветную фотографию за работой в «Зале послов». Смотрит портретируемый, впрочем, не на надпись непосредственно перед ним, а на иноземную красавицу — фотографировавшую его Азарпай (Azarpay 2013: 309).

сью брахми (сохранившееся еще хуже). Как показала работа ученых, эта стела была воздвигнута в конце VI в., содержала имена первых каганов — Мукана, Таспара, Бумына(?), и является единственным документом, доставшимся нам от Первого тюркского каганата.

Исследование эпиграфики, которую регулярно открывали на раскопках в Средней Азии, Закавказье, на юге европейской России и в Сибири, требовала работы в команде, постоянного учета археологического контекста находок. В.А. Лившиц, кажется, только в 1990-е годы побывал на Нисе и лишь один раз поднимался на гору Муг, но часто приезжал в различные экспедиции — на раскопки Пенджикента (где работал с 1947 г.), в Афрасиаб, на хорезмские памятники, в Кара-тепе в Термезе и др.

Многие работы выходили в соавторстве с археологами. Таковы, например, почти все статьи по бактрийским надписям. В связи с открытием в 1990-е годы в Афганистане корпуса бактрийских текстов, на несколько порядков превосходящего известный до того скромный объем, все чтения бактрийских текстов, опубликованные ранее, требуют сплошной ревизии. Но ранние чтения в любом случае остаются предметом исследования по истории науки. Бактрийский, в отличие от большинства других среднеиранских языков, записывался письмом, позаимствованным у греков. Процесс его развития, однако, сходен с соседними арамейскими письменностями: от лапидарного, почти квадратного письма к курсиву. В последнем особую роль играет соединение букв, однако слова, в отличие от самых первых текстов, написанных без пробелов, отделяются одно от другого. К изучению первой крупной надписи, найденной французскими археологами в кушанском династическом святилище в Сурх-Котале, приступил французский филолог Андре Марик, и вскоре ясное чтение первой ее половины было осуществлено В.Б. Хеннингом. В.А. Лившиц позднее публиковал бактрийские надписи из Дильберджина, Кара-тепе, Айртама, последнюю — в соавторстве с Эдвардом Васильевичем Ртveладзе, который является, пожалуй, самым благодарным получателем больших писем Лившица и собирается опубликовать эту переписку [Ртveладзе 2013: 254].

В.А. Лившицу обычно посылали фотографии и прорисовки самых разных надписей из восточной части СССР, а нередко и из Ирана, Афганистана, Монголии. Часть из них, действительно, была надписями (они, как правило, изданы)[22], иногда это была просто пара букв, а зачастую — просто почеркушки, письменным памятником не являвшиеся. Огромный объем этих фотографий, негативов и прорисовок сохранился в архиве Владимира Ароновича, который всегда относился к таким письмам очень серьезно и писал долгие, обстоятельные ответы с непременными ссылками на литературу и историю вопроса, а порой с неожиданными шутками и просьбами передать привет самым разным коллегам. Даже на устные научные вопросы от петербургских коллег он часто отвечал в письменном виде. Столь же ответственно относился В.А. Лившиц и к редактированию. Отданная ему рукопись через какое-то время возвращалась автору, испещренная множеством помет. Что-то было непременно перечеркнуто, где-то стояли восклицательные знаки, у каких-то абзацев помечено «бред!», на полях оставалось очень мало свободного места, и на многих листах кружком было обведено слово *verte* «переверни» — дополнения и соображения Владимира Ароновича занимали и обратную сторону листа. Любопытно, что за свою долгую научную

[22] Неизданной, насколько я могу судить после поверхностного разбора архива, остается наскальная согдийская надпись, происходящая, кажется, из Южной Киргизии и начинающаяся словами *pr βγy n'm* «во имя бога».

жизнь В.А. Лившиц лишь дважды публиковал рецензии (одну — совместно с В.М. Массоном на «Историю Мидии» Играра Алиева, другую — на книгу Бэйли, при этом вторую в свою библиографию он не включал), хотя многие книги в библиотеке также исчирканы массой поправок.

Восточноиранский язык древнего Хорезма известен на порядок хуже согдийского или парфянского. В 1930-е годы, почти одновременно в Турции и СССР были обнаружены рукописи арабских юридических сочинений и словаря «Мукаддимат ал-Адаб» с хорезмскими глоссами. Первое сообщение о них сделали Заки Валиди Тоган (открывший рукопись) и В.Б. Хеннинг, который сразу показал ряд характерных особенностей этого нетривиального языка. В Советском Союзе хорезмийским занимались арабист-рукописник С.Л. Волин (арест не позволил ему завершить работу) и А.А. Фрейман, выпустивший небольшую книгу. Хеннинг на время отошел от хорезмийского[23], но в 1950-е годы вернулся с серией очень важных статей по грамматике языка.

С 1937 г. начала работать Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция. Уже в первый год ее работы на этой территории было собрано большое число доисламских монет. В статье, изданной в следующем году, начальник экспедиции Сергей Павлович Толстов (1907–1976), показал, что почерком, аналогичным легендам на хорезмских монетах, выполнены надписи на группе единообразных серебряных сосудов, найденных преимущественно в Прикамье. Он прочитал идеограммы на монетах и предложил близкие к истине чтения имен царей, сравнив их со списком царей Хорезма, составленным Бируни. С этого момента можно говорить об открытии раннего хорезмийского языка, записанного местным вариантом арамейского письма.

В дальнейшем работы Хорезмской экспедиции, в какое-то время крупнейшей в СССР, принесли наряду с огромным объемом вещественного материала несколько групп надписей, нанесенных преимущественно на твердую основу (органика редко сохраняется в Хорезме). Крупнейшими находками был архив документов на коже и дереве из Верхнего дворца Топрак-калы (1940-е годы), эпиграфика на оссуариях из Ток-калы (1960-е годы), остраки из Калалы-гыр-2 (1980-е годы), надписи на росписях Казакли-Яткена (2000-е годы).

С.П. Толстов был ученым с удивительной интуицией. Не имея, казалось бы, никаких указаний на значимость тех или иных памятников, он понимал, какой из них надо копать в первую очередь, на основании минимальных данных удивительно точно и верно датировал их, выстроил хронологическую шкалу, понимал предназначение сооружений, находил верный способ раскопок нетривиальных памятников (например, остатков неолитического жилья типа сложносоставного шалаша на Джанбас-кале). Не имея специального иранистического лингвистического образования, он правильно прочел многие монеты и краткие надписи, дал первое чтение ряда документов из Топрак-калы и верно определил их как списки городского населения, включающие и домашних рабов[24].

Корпус раннехорезмийских надписей очень невелик и при этом весьма сильно разнесен по времени — с III–II вв. до н.э. по VIII в. н.э. В истории языка, как и в ис-

[23] Поскольку, как он выражался, «поле слишком большое, чтобы двоим заниматься одной и той же проблемой».

[24] Эти документы подтверждали выдвинутый С.П. Толстовым, казалось бы, в угоду господствовавшей идеологии тезис, что до определенного периода в Хорезме было распространено рабовладение. Опять интуиция исследователя?

тории письма, за это тысячелетие произошли серьезнейшие сдвиги; сильно изменился почерк (от лапидарного к курсивному), исчезли многие идеограммы, тексты в виде списков сменились более распространенными; в то же время многое оставалось и неизменным, например, хорезмская эра, существовавшая на протяжении семи с лишним столетий.

Первая работа В.А. Лившица по хорезмийскому языку была посвящена надписям на оссуариях Ток-калы, относящимся к поздней (VII–VIII вв.) эпиграфике Хорезма. В 1962 и 1964 гг. была найдена почти сотня гипсовых оссуариев (костехранилищ) и их фрагментов с надписями тушью, часто фрагментированными или смытыми. Как и в Согде, с течением времени написания многих букв в Хорезме совпадали, и отличить *y*, *w*, *r*, *d*, *n* или *p*, *b*, *z* невозможно, очень важны правила слитного и раздельного написания букв. Статья вышла под двумя фамилиями, С.П. Толстова и В.А. Лившица, однако участие первого ограничилось чтением дат и гипотезой о происхождении эры Хорезма[25]. Владимир Аронович вспоминал, как ему организовали встречу с всемогущим Толстовым — членом-корреспондентом АН СССР, директором Института этнографии — на подмосковной даче последнего. Лившиц показывал Толстову свои чтения надписей, тот, не выпуская изо рта папиросу, молча слушал, ходил кругами, и часто выходил на кухню, где как будто в одиночестве опрокидывал рюмку коньяка. В результате и вышла совместная статья.

В статье было дано чтение лишь девяти надписей из почти 100, и в дальнейшем было опубликовано еще только пять, при этом достаточно кратких. Остается непонятным, каким образом удалось дойти до вполне четкого понимания этих совершенно особенных текстов. За исключением найденной в 2003 г. надписи в погребении жившего в Китае согдийца Виркака (VI в.), среднеиранская эпиграфика не знает иных заупокойных текстов. Никаких аналогов содержанию надписей не было.

Помогло в первую очередь то обстоятельство, что надписи были датированы. Начинались они со знакомой по парфянским остракам арамеограммы *BŠNT* «год», далее следовало ясное цифровое обозначение, затем названия месяца и дня, снабженные идеограммами *YRH'* и *BYWM* соответственно, что тоже имело парфянское соответствие. Абу ар-Рейхан ал-Бируни в своих «Памятниках минувших поколений» привел названия месяцев и дней, употреблявшиеся в Хорезме, и сопоставление этих названий с текстами оссуариев позволило, с одной стороны, выяснить точную дату, а с другой — уточнить написание букв малоизвестного письма[26]. После формулы датировки на оссуариях следовали два слова, одно из которых читалось как арамеограмма *ZNH* «этот», а второе должно было как будто обозначать тип предмета — оссуарий. Лившиц первоначально читал его как *tnbryk* (букв. «содержащий тело»), однако затем согласился с Хеннингом, видевшим тут *tpnkwk* — «ящичек». Что же касается прочтения Владимиром Ароновичем оставшейся части оссуарной надписи: имени и отчества покойного, благопожелания «пусть его душа останется в вечном раю», то я могу лишь процитировать слова Хеннинга, обычно отличавшегося язвительными отзывами на труды коллег: «Эта надпись (чтение которой было предложено в статье Хеннинга. — *П.Л.*), вероятно самая интересная из опубликованных, также может пока-

[25] Не забудем, впрочем, что С.П. Толстов верно определил ряд слов на оссуариях в популярной статье, изданной в нукусской газете по свежим следам открытия.

[26] Таким же образом Николас Симс-Уильямс смог определить чтение букв неизвестного до того извода курсивного греческого письма бактрийских документов через сравнение зачинов бактрийских писем с формулой адресования в родственном согдийском языке.

зать то, что различные варианты, предложенные в этой статье, едва ли влияют на суть дешифровки Лившица. По моему мнению, его работа не просто компетентна, но даже вдохновенна; чем внимательнее я изучал ее, тем больше чувствовал, что она достойна восхищения»[27].

В последние годы В.А. работал над монографией по хорезмийским именам, а также переизданием прочитанных им надписей. Последние годы Владимир Аронович часто говорил, что он собирается издать Chorasmica и тем завершить публикацию своих исследований. Кажется, материалы, которые лежали у него на рабочем столе, и те, которые были на перепечатке в издательстве, можно собрать воедино и издать как последнюю книгу выдающегося ученого.

Дополнения к библиографии[28]

А. В печати

В.А. Лившиц. Происхождение этнонима таджик // Этногенез таджикского народа. Душанбе.

В.А. Лившиц. Согдийская надпись из Афрасиаба // Луконинские чтения. 2013–2017. СПб., 2018.

В.А. Лившиц. Хорезмийская ономастика. Под ред. П.Б. Лурье. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского лингвистического общества.

Б. Новые публикации

V.A. Livshits. *Sogdian Epigraphy of Central Asia and Semirech'e*. Translated by Tom Stableford, edited by Nicholas Sims-Williams (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Pt. II. Vol. III). London, 2015.

В.А. Лившиц. Старейшая согдийская надпись из Куль-тобе // Вестник древней истории, 292/1 (2015). С. 59–66.

В.А. Лившиц. В.Ф. Минорский о поэме Гургāнӣ «Вӣс-у Рāмӣн» // Подарок ученым и утешение просвещенным. Сборник статей, посвященных 90-летию профессора Анны Аркадьевны Долининой. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2016. С. 72–76.

В.А. Лившиц. *[1]*Nar*- 'мужчина, герой, самец' и *[2]*nar*- 'быть умным, способным, добродетельным' в истории иранских языков // Вестник древней истории, 77/4 (2017). С. 1075–1078.

В.А. Лившиц, В.И. Распопова. Согдийская эпиграфика Пенджикента // Записки восточного отделения российского археологического общества. Новая серия, том III. 2015 [2017]. СПб.: Лингвистическое общество. С. 327–343.

Владимир А. Лившиц. Источники хорезмийской письменности // Zur lichten Heimat. Studien zu Manichäismus, Iranistik und Zentralasienkunde im Gedenken an Werner Sundermann. Wiesbaden: Harrassowitz, 2017. С. 305–318.

В. Рецензии последних лет на монографии В.А. Лившица

М.И. Воробьева-Десятовская. Рец. на: *В.А. Лившиц.* Парфянская ономастика // Письменные памятники Востока, № 1(16), 2012. С. 286–289.

А.А. Амбарцумян. Важнейшие труды по среднеиранским языкам // Записки восточного отделения российского археологического общества. Новая серия, том III. 2015 [2017]. СПб.: Лингвистическое общество. С. 1066–1071.

[27] "This inscription, which is probably the most interesting of those published, may also serve to show that the various alterations proposed in this article hardly affect the essentials of Livshitz' decipherment. In my opinion, his work is not merely competent, but even inspired; the more closely I have studied it, the more have I come to feel that it deserves admiration" (Henning 1965: 179).

[28] Основная библиография на сайте Института восточных рукописей РАН (http://www.orientalstudies.ru/rus/images/personalia/pdf/livshits.v.pdf), добавления до 2013 г. опубликованы в: *Commentationes Iranicae.* Сборник статей к 90-летию В.А. Лившица. СПб., 2013. С. 12–14.

Ilya Yakubovich. Rev. *Vladimir A. Livshits*. Sogdian Epigraphy of Central Asia and Semirech'e // Indo-Iranian Journal 60 (2017). P. 413–426.

Adam Benkato. Rev. *Vladimir A. Livshits*. Sogdian Epigraphy of Central Asia and Semirech'e // Journal of the American Oriental Society. Vol. 137 (2017). P. 638–640.

Г. Дополнения к библиографии прошлых лет

В.С. Соколова, *Р.Л. Неменова*, *Ю.И. Богорад*, *В.А. Лившиц*, *А.И. Фархадян*. Новые сведения по фонетике иранских языков // Труды Института языкознания АН СССР, том I, 1952. С. 154–192.

V. Livshitz. Rev. H.W. Bailey Khotanese Texts, vol. III. Cambridge, 1956 // Bibliotheca Orientalis XVI. No. 1/2, Januari Maart 1959. C. 58.

С.Г. Кляшторный, В.А. Лившиц. Согдийцы в Центральной Азии // Формирование и развитие трасс Великого шелкового пути в Центральной Азии. Ташкент: Фан, 1990. С. 8–13.

V.A. Līvšīts "Āfarīda-i Āδur va Pandār-i nēk" dar katība-yi suγdī az Panǰkant // Номаи Пажӯҳишгоҳ, 3, 2003. С. 71–78.

В.А. Лившиц. Иранские письменности арамейского происхождения: время сложения // Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций на Востоке. III Всесоюзная конференция востоковедов. Тезисы докладов и сообщений (Душанбе, 16–18 мая 1988). М.: Наука, 1988. Т. I. С. 29–31[29].

А.Л. Грюнберг, В.А. Лившиц, И.М. Стеблин-Каменский. О генетических связях мунджанского языка // Актуальные вопросы исследования иранских языков и диалектов. Тезисы докладов. М., 1974 (размноженная машинопись). С. 2–5.

Литература

Джумаев 2017 — *Джумаев А.Б.* Абдулхамид Пулоди – краевед, собиратель рукописей и работник культуры // Записки Восточного отделения Российского археологического общества. Новая серия, том. III. СПб.: Лингвистическое общество. С. 691–727.

Ртвеладзе 2013 — *Ртвеладзе Э.В.* Рāхāвард В.А. Лившицу. Неизвестные и малоизвестные бактрийские надписи из Северной Бактрии // Commentationes Iranicae. Сборник статей к 90-летию В.А Лившица. СПб.: Нестор-История, 2013. С. 253–267.

Azarpay 2013 — *Azarpay G*. The Afrasiab Murals. A Reassessment // Commentationes Iranicae. Сборник статей к 90-летию В.А Лившица. СПб.: Нестор-История, 2013. С. 308–317.

Henning 1965 — *Henning W.B.* The Choresmian Documents // Asia Major. 1965. P. 166–179 = *Henning W.B.* Selected Papers. Vol. II. Leiden; Tèhèran; Liege: Brill, Bibliothèque Pahlavi, 1977. С. 645–658.

References

Azarpay, Guitty. "The Afrasiab Murals. A Reassessment". *Commentationes Iranicae.* Vladimiro f. Aaron Livschits nonagenario donum natalicum. Petropoli: in aedibus Nestor-Historia, MMXIII, pp. 308–317.

Dzhumaev A.B. Abdulhamid Pulodi — a local historian, collector of manuscripts and cultural worker // Memoirs of the Oriental Department of the Russian Archaeological Society, New Series, Vol. III. St. Petersburg: Linguistic Society, 2017, pp. 691–727.

Henning Walter Bruno. "The Choresmian Documents". *Asia Major*, 1965, pp. 166–179 = Henning W.B. *Selected Papers.* Vol. II. Leiden–Tèhèran–Liege: Brill, Bibliothèque Pahlavi, 1977, pp. 645–658.

[29] Искренне благодарю И.С. Якубовича, А.Ю. Милитарева и А.И. Иванчика за помощь в находке полной ссылки на эту работу.

Rtveladze E.V. “Rāhāvard to V.A. Livshits. Unknown and Little Known Bactrian Inscriptions from Northern Bactria”. *Commentationes Iranicae.* Vladimiro f. Aaron Livschits nonagenario donum natalicum. Petropoli: in aedibus Nestor-Historia, MMXIII, pp. 253–267.

Vladimir A. Livshits and His Method.
In Place of an Obituary

(Pis’mennye pamiatniki Vostoka, 2018, volume 15, no. 1 (issue 32), pp. 106–121)
Received 01.12.2017.

Pavel B. Lurje
State Hermitage Museum; Dvortsovaia naberezhnaia 34, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

Vladimir Aronovich Livshits, the outstanding Iranologist, the patriarch of study of Middle Iranian written records, passed away on June 10th, 2017, on his 94th year. The present paper does not focus on the life and achievements of Vladimir Aronovich — an obituary has been published elsewhere, it is attempting to understand and explain the methods which Livshits used in deciphering Iranian writing systems of pre-Islamic period. Although Parthian, Sogdian and Chorasmian languages (the main object of this paper) are evidently related, and the scripts used for writing them are derived from a single source, working with each one required different approaches to texts. This variability of methods, together with personal talents and inspiration of Livshits, did radically change our understanding of the languages, written traditions as, well as history and culture of pre-Islamic Iran and Middle Asia. When writing this paper its author used the published works of Livshits and some of his colleagues, the materials of his scholarly library and archive, and especially the twenty years of communication with the renowned champion of Middle Iranian epigraphy, while being his disciple.

Key words: V.A. Livhsits, Middle Iranian writing, Parthian language, Sogdian language, Chorasmian language, decipherment, methodology.

About the author:
Pavel B. Lurje, Cand. Sci. (Philology), Head of the Section of Middle Asia, Caucasus and Crimea, Oriental Department, State Hermitage Museum (Pavlvslvria@gmail.com).

Письменные памятники Востока, 2018, том 15, № 1 (вып. 32), с. 122–126

Шестые петербургские тибетологические чтения

(Санкт-Петербург, 19 сентября 2017 г.)

А.В. Зорин
Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806218010090

Ключевые слова: тибетология, история востоковедения, политические репрессии, дацан Гунзэчойнэй, буддизм в России, Далай-лама, тибетские рукописи и ксилографы, реставрация.

Статья поступила в редакцию 11.12.2017.

Зорин Александр Валерьевич, канд. филологических наук, старший научный сотрудник Отдела рукописей и документов ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (kawi@yandex.ru).

© Зорин А.В., 2018

19 сентября 2017 г. в ИВР РАН состоялись Шестые петербургские тибетологические чтения, организованные при участии Санкт-Петербургского дацана Гунзэчойнэй. В этом году Чтения были посвящены памяти тибетологов и буддийских священников — жертв политического террора 1937 г.

Открыл Чтения председатель первого заседания к.ф.н. А.В. Зорин. Он перечислил имена выдающихся ученых, погибших в тот страшный год: Базара Барадиевича Барадийна (род. в 1878 г.; арестован 20 февраля 1937 г., расстрелян 24 августа того же года), Андрея Ивановича Вострикова (родился в 1902 г., арестован 8 или 9 апреля 1937 г., расстрелян в Москве 26 сентября того же года), Михаила Израилевича Тубянского (родился в 1893 г., арестован 15 августа 1937 г., расстрелян 24 ноября того же года). Также в 1937 г. был арестован и прошел через лагеря ученик А.Н. Вострикова — Бидия Дандарович Дандарон (1914–1974); осенью того же года из ИВ АН СССР уволили супругу Вострикова Нину Павловну Ярославцеву-Вострикову (1902–1988), которая была арестована годом позже и также прошла лагеря и ссылку. А.В. Зорин передал приветствие участникам Чтений от внучки Востриковых Ольги Никитовны Востриковой, проживающей в Кингисеппе Ленинградской области.

Затем слово было предоставлено настоятелю Санкт-Петербургского дацана Гунзэчойнэй Б.Б. Бадмаеву (Ширетээ Ламе Джампа Доньеду), который подчеркнул важность сохранения памяти о выдающихся буддийских ламах, создававших буддийский храм в Санкт-Петербурге и поддерживавших в нем жизнь вплоть до 1937 г. Теме

увековечения их памяти, а также памяти востоковедов, тесно связанных с дацаном, был посвящен и совместный доклад «Мемориал памяти лам и востоковедов в Санкт-Петербургском дацане» Б.Б. Бадмаева и И.В. Васильевой, исполнительного директора Фонда развития буддийской культуры. Собравшимся были продемонстрированы фотографии скульптур и мемориальных досок, установленных в память о Цанид-Хамбо-ламе Агване Доржиеве, Пандидо-Хамбо-ламе Даши Доржи Итигэлове, всех настоятелях храма, всех репрессированных ламах и востоковедах-буддологах. Многие ламы дацана были арестованы и отправлены в лагеря еще в 1935 г. В 1937 г. процесс уничтожения центра буддийской культуры в Ленинграде был завершен. В том году были арестованы и казнены лама-художник Осор Будаевич Будаев (1887–1937), управделами дацана Доржи-Жалсан Жамсаранович Жамсарано (1900–1937), лама Намжил Цыбенович Цыбенов (1896–1937), лама Жан Цыбикович Цыбиков (1892–1937), лама Дамбин Цыденович Цыденов (1904–1937). Сам основатель храма Агван Доржиев был арестован в ноябре в Бурятии и скончался в 1938 г. в тюремной больнице Улан-Удэ.

В докладе к.ф.н. Т.В. Ермаковой (ИВР РАН) «Последний рубеж: дискуссия о судьбах буддологии в конце 1930-х годов в документах Архива востоковедов ИВР РАН» была освещена последняя попытка акад. Ф.И. Щербатского спасти петербургскую/ленинградскую буддологическую школу от полного разгрома. В основу доклада лег анализ некоторых архивных документов, отражающих концептуальную борьбу, которую пытался вести Ф.И. Щербатской со своими оппонентами в условиях, когда не только классические индология и тибетология подвергались идеологической атаке как вредные и ненужные советскому обществу направления исследований (в противоположность прежде всего новоиндийским штудиям), но и некоторые из его учеников (Барадийн и Востриков) были уже арестованы и находились в заключении.

К счастью, гонения на буддизм в нашей стране сменились постепенным, а в последние годы стремительным его возрождением. Одна из страниц в этой новейшей истории получила отражение в докладе независимого исследователя к.и.н. Е.Ю. Харьковой «Освящение Шигемуниин сумэ и статуи Майтреи в Агинском дацане 11 августа 2017 г. (по личным впечатлениям)». Речь шла о восстановлении сгоревшего в 2014 г. главного храма в комплексе знаменитого Агинского дацана (Забайкальский край) и о помещении в нем прославленной статуи Майтреи, многие годы находившейся в запасниках Музея религии и атеизма в Ленинграде. Презентация сопровождалась большим количеством фотоматериалов.

Второе заседание, под председательством Б.Б. Бадмаева, началось докладом проф., д.и.н. В.Л. Успенского (СПбГУ) «Неотправленное письмо советских буддистов тринадцатому Далай-ламе». Речь шла о напечатанном в Ленинграде в середине 1920-х годов письме в адрес Далай-ламы XIII от лидеров буддийского обновленческого движения в СССР. Искусно изготовленное в виде брошюры на тибетском и монгольском языках, это письмо содержало несколько приукрашенное описание положения буддизма в стране Советов и было, по всей вероятности, связано с первоначальным интересом советских властей к установлению контактов с тибетским правительством. Но вследствие смены курса в отношении Тибета оно, скорее всего, так и не было отправлено. Один его экземпляр был выявлен В.Л. Успенским во время работы в Тибетском фонде СПбФ ИВ РАН (ныне ИВР РАН), и еще один — недавно в ОЛСАА РНБ.

Следующий доклад, сделанный к.и.н. А.А. Терентьевым (главный редактор журнала «Буддизм в России» и издательства «Нартанг»), был назван «„Природа сознания“ — первая встреча российских и тибетских ученых (август 2017)». В нем докладчик подробно рассказал о недавней встрече группы московских и петербургских ученых (философов, лингвистов, нейрофизиологов) с Далай-ламой XIV и некоторыми другими ведущими деятелями современного тибетского буддизма в Индии. Как следовало из доклада, обильно снабженного фотоматериалами, обе стороны нашли эту встречу (первую в истории) полезной и перспективной.

Доклад к.и.н. Р.Н. Крапивиной (ИВР РАН) «О понятии „путь“ в буддизме Махаяны» был основан на ее многолетних исследованиях философской литературы тибетского буддизма, прежде всего сочинения «Абхисамаяланкара», в парадигме которого и была представлена концепция пути, заявленная в названии доклада.

Завершила заседание к.ф.н. С.С. Сабрукова (ИВР РАН) сообщением «К вопросу об официальном признании буддизма в России (по материалам АВ ИВР РАН)». В нем она остановилась на тексте некоторых архивных документов периода Первой русской революции, в которых отразился сдвиг в отношении официальных властей империи к буддизму. В частности, в этих документах фиксировался отказ от использования некоторых уничижительных характеристик в адрес буддизма как религии.

Третье заседание, которое провел к.и.н. А.А. Терентьев, началось с заявленного изначально как стендовый доклада А.А. Владимирцевой (к.культурологии, ИВР РАН) «О некоторых произведениях Аку Шераба Гьяцо из собрания ИВР РАН». В нем были освещены детали биографии известного восточнотибетского буддийского наставника XIX в. (монгола по происхождению) и коротко охарактеризован весьма широкий состав его сочинений в Тибетском фонде ИВР РАН.

Доклад А.А. Сизовой (ИВР РАН) «Ранняя иконография божества Раху (Рахулы) на материале тибетской танки из коллекции ИВР РАН» был посвящен старинной буддийской иконе, долгое время находившейся на реставрации и наконец ставшей доступной для исследователей. На танке представлен неизвестный иконографический образ одного из довольно популярных божеств индо-тибетского буддийского пантеона — Раху, или Рахулы. Автором был дан подробный анализ выявленного артефакта, снабженный необходимыми фотоиллюстрациями.

Ведущий художник-реставратор ИВР РАН Л.И. Крякина в презентации, озаглавленной «Консервация калмыцких рукописей из коллекции ИВР РАН», подвела основные итоги двухлетней работы по проекту, поддержанному грантом РФФИ (№ 16-06-00382, «Опыт комплексного изучения фрагментов тибетских буддийских текстов на русской бумаге XVIII в. в собрании ИВР РАН»; совместно с А.В. Зориным). Объектом работы является связка тибетских листов XVIII в., в основном происходящих из Калмыкии. Была представлена общая характеристика исходного состояния листов, техник, примененных для их консервации, на отдельных образцах продемонстрированы ее результаты.

К.ф.н. А.А. Туранская (ИВР РАН) в докладе «Тибето-уйгурские литературные связи», носившем предварительный характер, очертила основной круг выявленных источников по изучению заявленной темы — они преимущественно связаны с передачей канонических буддийских текстов, переведенных с санскрита, в тибетской и древнеуйгурской литературных традициях. В отношении этой темы по-прежнему

имеется много неясностей и «белых пятен». Продолжающееся изучение материалов Сериндийского фонда ИВР РАН, возможно, позволит выявить некоторые новые сведения.

Последнее заседание Чтений, прошедшее под председательством В.Л. Успенского, началось с сообщения к.ф.н. Б.М. Нармаева (СПбГУ) «О тибетских рукописях „Гесара“ в ИВР РАН», в котором докладчик кратко охарактеризовал две рукописи с отдельными главами тибетского героического эпоса из Тибетского фонда ИВР РАН, а также список фрагмента эпоса, хранящийся в Улан-Баторе (по микрофильму, имеющемуся в библиотеке ИВР РАН).

К.ф.н. Н.С. Яхонтова (ИВР РАН) выступила с докладом «Тибетская рукописная азбука в стихах из фонда ИВР РАН», посвященным выявленной в ходе инвентаризации разрозненных материалов Тибетского фонда ИВР РАН небольшой (на двух листах малого формата) рукописной азбуке, в которой буквы тибетского алфавита представлены в традиционной разбивке на группы из четырех графем. Однако каждая четвертая графема представлена как составная часть того или иного двухсложного слова (как правило, популярного буддийского термина). Таким образом, текст являет собой стихи, написанные пятисложным размером.

Закрыл это заседание и Чтения в целом к.ф.н. А.В. Зорин (ИВР РАН) докладом «Неизвестные издания тибетского „Сунгдуя“ в коллекции Монгольской национальной библиотеки». Во время командировки в Улан-Батор в июне 2017 г. (в рамках проекта, поддержанного грантом РГНФ/РФФИ, № 15-34-01217, «Сборники коротких канонических, апокрифических и постканонических текстов в истории тибетской буддийской литературы») автору доклада удалось выяснить точный состав собрания тибетских изданий «Сунгдуя» в коллекции МНБ и выявить среди них те, которые ранее не были введены в научный оборот. В частности, был определен вариант монастыря Ташилхунпо, основанный на изданиях монастыря Тактэн (собственно, исходном издании данного памятника) и тибетского монастыря Норбу Чойкор. Не исключено, что последний вариант был также выявлен среди ксилографов МНБ — он весьма похож на вариант монастыря Тактэн, но имеет некоторые признаки, не позволяющие его с ним идентифицировать.

Шестые петербургские тибетологические чтения прошли в дружеской атмосфере на хорошем научном уровне. В них приняли участие представители ИВР РАН, дацана Гунзэчойнэй, СПбГУ, независимые исследователи. Особенно отрадно было видеть на заседаниях группу студентов кафедры монголоведения и тибетологии Восточного факультета СПбГУ.

The Sixth St. Petersburg Tibetological Seminar

(St. Petersburg, September 19, 2017)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2018, volume 15, no. 1 (issue 32), pp. 122–126)
Received 11.12.2017.

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

Key words: Tibetology, history of Oriental Studies, political oppression, Datsan Gunzechoinei, Buddhism in Russia, the Dalai Lama, Tibetan manuscripts and block prints, conservation.

About the author:
Alexander V. Zorin, Cand. Sci. (Philology), Senior Researcher of the Department of Manuscripts and Documents, IOM RAS (kawi@yandex.ru).

Письменные памятники Востока, 2018, том 15, № 1 (вып. 32), с. 127–129

Научная конференция «Санкт-Петербургские монголоведные чтения»

(Санкт-Петербург, 27 сентября 2017 г.)

Д.А. Носов
Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806218010107

Ключевые слова: Монголия, буддийская культура, история науки, история международных отношений, российские монголоведы.

Статья поступила в редакцию 12.12.2017.

Носов Дмитрий Алексеевич, канд. филологических наук, младший научный сотрудник Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (dnosov@mail.ru).

© Носов Д.А., 2018

27 сентября 2017 г. в Институте восточных рукописей РАН (ИВР РАН) прошла научная конференция «Санкт-Петербургские монголоведные чтения», посвященная ведущим российским монголоведам, юбилярам 2017 г.: М.И. Гольману (90 лет), К.Н. Яцковской (90 лет), В.В. Грайворонскому (80 лет), Л.Г. Скородумовой (70 лет). Чтения проводились в четвертый раз, их организаторами традиционно выступили ИВР РАН и Институт языка и литературы АН Монголии (г. Улан-Батор). Участники из Санкт-Петербурга, Москвы, Элисты и Улан-Батора представили 22 доклада, которые были разделены на четыре заседания.

Первое заседание, которым руководила в.н.с. сектора истории Академии наук и научных учреждений Санкт-Петербургского филиала Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова, д.и.н. Т.И. Юсупова, состояло из докладов на историческую тематику. Наиболее раннего периода коснулась магистрант Восточного факультета Санкт-Петербургского университета Д.Д. Селюнина, осветившая особенности воздействия буддийской идеологии на традиционный монгольский политический термин *küčün* в исторических сочинениях XVII в. На трансформации другого традиционного монгольского политического концепта — *törö* в летописи «Эрдэнийн эрихэ», написанной в середине XIX в., остановилась заведующая Отделом Центральной и Южной Азии ИВР РАН д.и.н., проф. Т.Д. Скрынникова. Этот же период затронул профессор кафедры теории и истории права и государства Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (г. Санкт-Петербург), к.ю.н. Р.Ю. Почекаев. Он рассказал о том, как записи русских путешественников

первой половины XIX в. отражают особенности развития монгольского права, заострив внимание прежде всего на различиях в писаном законодательстве и реальных правоотношениях. Доцент Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, к.и.н. Р.Т. Сабиров осветил малоизвестный в отечественной науке источник по истории Монголии 1920-х годов — путевые заметки китайского политического агента Ма Хотяня, в котором представлена позиция автора, отличная от европейского взгляда на повседневную жизнь Монголии 1926–1927 гг. Завершила заседание руководитель секции — Т.И. Юсупова, рассказавшая о нормативно-правовых основаниях работы советских ученых в Монголии в 20–60-х годах XX в.

Наибольшим по количеству докладов стало второе заседание под руководством к.ф.н., м.н.с. сектора Центральной и Южной Азии ИВР РАН Д.А. Носова. Оно было посвящено исследованиям по монгольской филологии, фольклору и искусствоведению. Открыл его доклад директора Института языка и литературы АН Монголии, к.ф.н., проф. Г. Бильгүүдэя об авантекстовых явлениях в «Сокровенном сказании монголов». Еще одна гостья из Монголии — н.с. сектора фольклористики того же института, к.ф.н. Б. Дайриймаа раскрыла особенности отражения концепта «мудрость» в монгольских народных сказках. Несказочной прозе калмыков, а именно эсхатологическим мифам, был посвящен доклад в.н.с. Отдела монгольской филологии Калмыцкого научного центра РАН, д.ф.н. Т.Г. Басанговой. В нем была рассмотрена традиция устного бытования рассказов о конце света из народной книги предсказаний в современной Калмыкии. Результаты сравнительного анализа поэтики монгольской и калмыцкой авторской прозы 20–30-х годов XX в. представила к.ф.н., доцент С.Н. Цеденова, завкафедрой калмыцкой литературы и журналистики Калмыцкого государственного университета им. Б.Б. Городовикова. В.н.с. Отдела Востока Государственного Эрмитажа, к.и.н. Ю.И. Елихина сообщила об уникальной находке — двух крупных буддийских скульптурах, изготовленных в монастыре Шара-сумэ в Долонноре. Обе скульптуры до конца XX в. находились в Иволгинском дацане в Бурятии, откуда пропали при невыясненных обстоятельствах и были вновь обнаружены в 2012 г. Другой уникальной находке — документу из Архива востоковедов ИВР РАН был посвящен совместный доклад специалиста по связям с общественностью Отдела по связям с общественностью СПбГАСУ, к.и.н., доцента В.Ю. Жукова и завсектором Центральной и Южной Азии ИВР РАН, д.ф.н. И.В. Кульганек. Они рассказали об отзыве на научно-исследовательскую деятельность известного востоковеда Василия Павловича Васильева (1818–1900), составленном выдающимся отечественным монголоведом Осипом Михайловичем Ковалевским (1801–1878).

На третьем заседании, проходившем под руководством с.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, к.ф.н., доцента Н.С. Яхонтовой, были представлены результаты историко-лингвистических и историко-текстологических исследований. Гостья из Монголии, с.н.с. сектора лингвистики Института языка и литературы АН Монголии, к.ф.н., доцент С. Мөнхсайхан представила результаты лингвистического анализа словарей современного монгольского языка. Заведующая Отделом Дальнего Востока ИВР РАН, к.и.н. Т.А. Пан осветила историю создания и особенности первого маньчжурско-русского словаря, изданного В.П. Васильевым в 1866 г. литографическим способом. Ведущая заседания — Н.С. Яхонтова рассказала об особенностях ассоциативных названий чисел в двух тибето-монгольских словарях XVIII в. Результаты работы по идентификации филиграней на тибетоязычных калмыцких рукописях

XVIII — начала XIX в. представил с.н.с. ИВР РАН, к.ф.н. А.В. Зорин. Доклад м.н.с. Отдела рукописей и документов ИВР РАН А.А. Сизовой был посвящен материалам по калмыцкому языку XVIII в., автор которых был ранее неизвестен. Исследователь убедительно доказала, что эти рукописи составлены работавшим в России немецким ученым Иоганном Иеригом (1747–1795).

Завершающее, четвертое заседание, руководителем которого выступала н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, Ph.D. Н.В. Ямпольская, главным образом затрагивало вопросы текстологии буддийской литературы на монгольском и тибетском языках. Открыло его выступление старшего преподавателя кафедры монголоведения и тибетологии Восточного факультета СПбГУ К.В. Алексеева. Он отметил наличие особой версии тома *nga* в разделе *Dandira* монгольского Ганьчжура редакции Лигден-хана Чахарского 1628–1629 гг., что подрывает представление об однородности данной редакции. Результаты текстологического анализа колофонов, составленных известным монгольским переводчиком второй пол. XVI — начала XVII в. Ширегету Гуши Цорджи (*Širegetü güši čorǰi*), представила м.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, к.ф.н. А.А. Туранская. Ведущая заседания — Н.В. Ямпольская также обратилась к колофонам буддийских канонических сочинений на монгольском языке. Она рассказала о возможных интерпретациях тибетского выражения *gtan la phab* монгольскими переводчиками. Сравнительному анализу письменных и ранних фиксаций устных версий ойратской «Истории об Унекер Торликту-хане» был посвящен доклад вед.н.с. Калмыцкого научного центра РАН, д.ф.н. Б.А. Бичеева, а выступление сотрудника Института научной информации по общественным наукам РАН, к.и.н. Д.Д. Трегубовой — старописьменному монгольскому языку как символу единства бурят России, Монголии и Китая.

По результатам конференции была принята резолюция, а также издан сборник тезисов, отражающих основные положения прозвучавших докладов.

Research Conference “St. Petersburg Seminar on Mongolian Studies”

(St. Petersburg, September 27, 2017)

(Pis’mennye pamiatniki Vostoka, 2018, volume 15, no. 1 (issue 32), pp. 127–129)
Received 12.12.2017.

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

Key words: Mongolia, Buddhist culture, history of research activities, history of international relationships, Russian mongolists.

About the author:
Dmitry A. Nosov, Cand. Sci. (Philology), Junior Researcher of the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (dnosov@mail.ru).

Письменные памятники Востока, 2018, том 15, № 1 (вып. 32), с. 130–132

X юбилейная международная научно-практическая конференция «Россия–Китай: история и культура»

(Казань, 5–7 октября 2017 г.)

А.А. Туранская
Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806218010119

Ключевые слова: китаеведение, научно-практическая конференция, КФУ, Институт Конфуция.

Статья поступила в редакцию 12.12.2017.

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).

© Туранская А.А., 2018

В Институте международных отношений, истории и востоковедения (ИМОИиВ) Казанского (Приволжского) федерального университета (КФУ) 5–7 октября 2017 г. состоялась X юбилейная международная научно-практическая конференция «Россия–Китай: история и культура», приуроченная к нескольким памятным датам: 210-летию казанского академического востоковедения, 180-летию образования в Императорском Казанском университете кафедры китайской словесности, 60-летию основания Общества российско-китайской дружбы и десятилетию Института Конфуция КФУ. Организаторами выступил Институт Конфуция, кафедра алтаистики и китаеведения и научно-образовательный центр «Синология» ИМОИиВ КФУ.

Данное мероприятие, в силу обширной географии его участников и разносторонней тематики их докладов, позволяет судить об актуальных и имеющих первостепенное значение вопросах двусторонних российско-китайских отношений. Конференция «Россия–Китай: история и культура» является уникальной — китаеведческих форумов такого уровня, где бы обсуждался весь спектр проблем этой области знания, на регулярной основе сегодня не проводится больше нигде не только в России, но и в Европе, за время своего существования она заслужила признание международной научной общественности. В 2017 г. участие в форуме приняли более 200 специалистов из России, Китая, Азербайджана, Армении, Казахстана, Киргизии, Белоруссии, Туркменистана, Южной Кореи и Болгарии.

Программа конференции включила семь направлений: «Актуальные вопросы китайского языка и литературы», «Методика преподавания китайского языка», «Внеш-

няя политика КНР и российско-китайские отношения», «Экономика КНР и российско-китайские отношения в области экономики», «История Китая», «Философия и культура Китая», а также «Секция молодого китаиста». Помимо традиционных секций были организованы «круглые столы», посвященные взаимодействию России, Китая и Монголии и Новому шелковому пути.

Конференция начала свою работу с торжественных приветствий д.ф.н., профессора, директора ИК КФУ Дж.Г. Зайнуллина, ректора КФУ И.Р. Гафурова и генерального консула КНР в Казани У Инцзиня. На открытии также было подписано соглашение о научном сотрудничестве между КФУ и Институтом восточных рукописей РАН.

Пленарное заседание открылось приветствием директора ИМОИиВ КФУ, профессора Р.Р. Хайрутдинова. Были представлены доклады директора центра «Комплексного китаеведения и региональных проектов» МГИМО МИД России А.Д. Воскресенского, профессора кафедры восточных языков Дипломатической академии МИД РФ А.В. Семенова, руководителя Отдела Китая Института востоковедения РАН А.И. Кобзева и профессора кафедры американских исследований факультета международных отношений СПбГУ Я.В. Лексютиной, посвященные перспективам российского востоковедения в целом и китаеведения в частности, а также актуальным вопросам российско-китайских отношений в сферах политики и экономики.

Работа секции «Актуальные вопросы китайского языка и литературы» проходила под руководством доцента кафедры алтаистики и китаеведения КФУ С.Ю. Глушковой. Представленные на двух заседаниях 13 докладов затрагивали разные области филологии и лингвистики.

Активное обсуждение различных аспектов методики преподавания китайского языка развернулось на секции «Методика преподавания китайского языка» под руководством заведующего кафедрой алтаистики и китаеведения А.Р. Аликберова. Наиболее актуальными оказались темы, связанные с новыми учебными пособиями для студентов российских вузов по китайскому языку. Особое внимание привлек доклад ст. преподавателя кафедры языкознания и страноведения Белорусского государственного университета А.С. Чекулаевой «Роль семантических микрополей в методике преподавания иероглифики китайского языка», наглядно отражающий современные тенденции в преподавании китайской иероглифики.

Впервые открытая за десять лет проведения конференции новая секция «Экономика КНР и российско-китайские отношения в области экономики» была посвящена обсуждению перспектив развития экономических и торговых отношений между Россией и Китаем.

Самой многочисленной стала секция «История Китая» под руководством д.и.н., профессора Санкт-Петербургского университета В.Л. Успенского. Доклады, сделанные в рамках данной секции, затрагивали разные временные периоды, регионы и формы взаимодействия: китайско-тибетские отношения XIII — начала XX в., послевоенный кризис в отношениях между Китаем и Японией; деятельность Российской духовной миссии в Пекине; историю академического китаеведения в Санкт-Петербурге и др.

Второй день конференции начался с открытых лекций ведущих китайских специалистов. Первым выступил профессор Хунаньского педагогического университета Ван Баоши с лекцией на тему «Двустороннее российско-китайское правовое сотрудничество в контексте концепции „Один пояс — один путь“: современное состояние, проблемы и перспективы». Вторую лекцию «Мужские и женские образы в системе

китайской мифологии», затрагивающую культурные, религиозные особенности древнего Китая, читал профессор Гуйлиньского аэрокосмического университета Е Гуйчэнь.

В рамках конференции также состоялась презентация двух монографий, подготовленных к печати российскими специалистами: «Путешествие по Сибири, Дзунгарии и Восточному Туркестану» (Казань, 2017) и «Письма Мирзы А.К. Казем-Бека академику Х.Д. Френу» (Казань, 2017).

Торжественное закрытие X юбилейной международной научно-практической конференции «Россия–Китай: история и культура» состоялось под председательством проректора по международной деятельности Казанского (Приволжского) Федерального Университета Л.Н. Латыпова. Заключительное слово произнес директор Института международных отношений, истории и востоковедения Р.Р. Хайрутдинов, который выразил благодарность за помощь в проведения конференции Институту Конфуция и пожелал ему дальнейшей плодотворной работы в России. Признательность организаторам конференции выразила директор ИВР РАН И.Ф. Попова, отметив не только удачный формат мероприятия и актуальность поднятых вопросов, но также гостеприимство принимающей стороны.

The 10th Anniversary Scholarly and Practical Conference "Russia–China: History and Culture"

(Kazan, October 5–7, 2017)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2018, volume 15, no. 1 (issue 32), pp. 130–132)
Received 12.12.2017.

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

Key words: Sinology, academic conference, Kazan Federal University, Confucius Institute.

About the author:
Anna A. Turanskaia, Cand. Sci. (Philology), Junior Researcher of the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (turanskaya@mail.ru).

Письменные памятники Востока, 2018, том 15, № 1 (вып. 32), с. 133–138

Одиннадцатые Всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга

(Санкт-Петербург, 13–14 ноября 2017 г.)

Т.В. Ермакова
Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806218010120

Ключевые слова: О.О. Розенберг, письменные памятники Востока, история востоковедения.

Статья поступила в редакцию 30.11.2017.

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., 2018

Очередные — одиннадцатые — Всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга, учрежденные Институтом восточных рукописей РАН (ИВР РАН), проходили 13–14 ноября 2017 г. В четырех заседаниях было заслушано и обсуждено 29 докладов и сообщений, представленных востоковедами из Санкт-Петербурга, Москвы, Екатеринбурга. По традиции в чтениях участвовали аспиранты ИВР РАН для апробации промежуточных результатов работы над диссертациями. На чтения были приглашены студенты Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Е.П. Островская (д.филос.н., гл.н.с., профессор, зав. сектором Южной Азии ИВР РАН) посвятила свой доклад «Буддийский диспут о счастье в „Энциклопедии Абхидхармы“ Васубандху» рассмотрению фундаментальных категорий буддийской религиозно-философской мысли. На материале шестого раздела («Путь Благородной личности») «Энциклопедии Абхидхармы» были интерпретированы аргументы диспутантов и установлена точка зрения Васубандху: адепт, вставший на Путь постижения Учения Будды, испытывает реальные переживания из регистра счастья, при этом способность различающего постижения усматривает обыденное счастье как не вечное. Е.П. Островская подчеркнула, что понятие счастья было отрефлексировано во всех буддийских школах и направлениях. Так, в тантризме теоретическое обоснование счастья тесно связано с идеологемой «счастье–блаженство».

Я.В. Васильков (д.ф.н., гл.н.с. Отдела этнографии Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН) представил доклад «Творец контактных форм: Герасим Лебедев как посредник между культурами». Были рас-

смотрены факты биографии и аспекты творчества первого российского индолога, подтверждающие его вклад в установление российско-индийских контактов, формирование культурных взаимовлияний. Во время службы в МИДе Г. Лебедев поддержал инициативу торговли Российской империи с Кашмиром, положил основу индийской коллекции Азиатского музея. Докладчик подчеркнул, что деятельность Г. Лебедева в Индии в области театра и музыки повлияла на становление индийского театрального искусства. В докладе Я.В. Василькова впервые был затронут вопрос о связи подхода Г. Лебедева к индийской культуре с духом эпохи Просвещения.

М.Ф. Альбедиль (д.и.н., в.н.с. Отдела этнографии Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН) выступила с докладом «Сакрализация верховной власти в Непале: синтез индуизма с буддизмом». Докладчица проанализировала символику государственного флага и герба Непала, выявила региональные особенности практик буддизма и индуизма в Непале. На материале личных экспедиционных наблюдений М.Ф. Альбедиль раскрыла семантику ритуальных практик, направленных на укрепление верховной власти. Была сформулирована гипотеза о связи этих практик с архаичными культурами, в рамках которых женское начало связано с верховной властью и женщина может «наделять» властью.

А.В. Зорин (к.ф.н., с.н.с. Отдела рукописей и документов ИВР РАН) в докладе «Некоторые итоги изучения пяти тибетских книг из Дуньхуана в коллекции ИВР РАН» представил историю обнаружения и палеографическое описание пяти рукописей. Он подчеркнул, что в коллекции ИВР РАН имеются рукописи формы «гармоника», более редкой для дуньхуанских артефактов, основная форма которых — свиток. Анализ содержания рукописей показал, что это два текста из круга Праджняпарамиты, сутра Махабалы и дхарани из сутры Махабалы. А.В. Зорин также провел анализ шрифтов, которыми написаны рукописи, и установил особенности раннетибетской орфографии.

М.Ю. Ульянов (к.и.н., доцент, зав. кафедрой китайской филологии Института стран Азии и Африки МГУ, Москва) выступил с докладом «О роли жречества в формировании „философских школ“ в конце периода Чуньцю (771–453 гг. до н.э.)». В докладе было показано, что доступные письменные источники сохранили описания религиозных церемоний, но собственно жречество в них не охарактеризовано. М.Ю. Ульянов подчеркнул, что такое исследование требует расширения источниковой базы, и наметил пути ее формирования. Цель подобного исследования — реконструировать связи жречества с образованием, а философских школ — с храмовой средой.

Д.А. Худяков (к.ф.н., доцент Научно-исследовательского университета Высшая школа экономики, Москва) выступил с докладом «Приемы и формы буддийской апологетики в Китае в сравнительной перспективе». На основе сопоставления авторитетных апологетических источников, принадлежащих к разным религиозным системам, — «Первой апологии» Юстина Мученика и «Суждений, рассеивающих сомнения» (Ли хо лунь) Моу-цзы — докладчиком были обоснованы кросскультурные признаки апологетического текста, выявлены особенности апологетического диспута.

В докладе Ю.В. Болтач (к.и.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН) «Аскетизм и отшельничество в раннем корейском буддизме (на материале „Самгук юса“,

XIII в.)» были представлены типичные для Кореи VII–X вв. отшельнические аскетические практики, описанные в повествованиях о буддийских наставниках и подвижниках. Ю.В. Болтач установила связь этих практик с классической буддийской доктриной и высказала гипотезу о возможном отражении в них корейских локальных культов.

Д.В. Возчиков (к.и.н., ассистент кафедры востоковедения Института социальных и политических наук УрФУ, Екатеринбург) выступил с докладом «Елизаветинец Ральф Фитч и его венецианские современники о правителях Индии и Юго-Восточной Азии». Было проанализировано маршрутное описание путешествия английского купца Фитча (ок. 1550 — 1611) в государства Юго-Восточной Азии и выявлены его стилистические особенности. Так, правящие государи наделялись в тексте отчета воображаемой титулатурой наряду с реальными названиями статусов. Д.В. Возчиков сравнил подход Фитча и его старшего современника Чезаре Федеричи и установил, что исторические сведения в тексте Фитча незначительны и частично заимствованы из сочинений Федеричи.

М.С. Целуйко (преподаватель Научно-исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва) посвятил свой доклад «Эпиграфическая хроника господина Си из Шуйхуди, „Основные записи о деяниях дома Цинь“ и „Бяо“ Сыма Цяня: формальное и структурное сравнение» важной источниковедческой проблеме. Указанные памятники были сопоставлены по критерию гомогенности/гетерогенности, полноте событийной канвы, наличию в тексте субъективных оценок. Таким образом, была установлена степень надежности этих исторических источников.

Т.А. Пан (к.и.н., зав. Отделом Дальнего Востока ИВР РАН) выступила с докладом «Ритуальные предметы шаманских церемоний при маньчжурском дворе», в котором на основе Устава шаманской службы рассмотрела все аспекты важнейшей официальной ритуальной практики в Китае периода маньчжурского господства. Ввиду значимости текста «Устава», подчеркнула Т.А. Пан, памятник переводился на французский и (частично) на русский язык.

Доклад В.П. Зайцева (н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН) «Санскритские мантры на раннеманьчжурских шлемах (конец XVI — начало XVII в.)» был посвящен прочтению и интерпретации санскритских мантр на раннеманьчжурских (позднечжурчжэньских) шлемах, один из которых хранится в Оружейной палате Московского Кремля. На материале выявленных В.П. Зайцевым архивных и опубликованных документов была показана малоизвестная специалистам роль А.Н. Оленина в изучении мантр этого шлема, а также впервые представлена их полная дешифровка. Были сделаны выводы о типологической взаимосвязи мантр на раннеманьчжурских шлемах и шлемах эпохи Цин, позволяющей в том числе проследить эволюцию декорирования маньчжурских боевых и парадных наголовий на всем протяжении истории их развития и производства.

А.А. Туранская (к.ф.н., м.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН) представила доклад «Колофон уйгурской версии „Аватамсака-сутры“ из собрания ИВР РАН как источник по истории буддизма в Центральной Азии». Были освещены вопросы истории переводов памятника, его функционирование в культуре Центральной Азии и Дальнего Востока, представлены результаты палеографического и источниковедческого анализа рукописных фрагментов, хранящихся в ИВР РАН.

С.Х. Шомахмадов (к.и.н., с.н.с. сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН) в докладе «Особенности палеографии непальских рукописей из

коллекции И.П. Минаева в Российской национальной библиотеке» охарактеризовал буддийскую часть коллекции И.П. Минаева и выявил в ней рукописи, содержащие дхарани. С.Х. Шомахмадов провел комплексное описание этих рукописей в аспекте иллюминирования и материала для письма.

А.Я. Таран (аспирантка ИВР РАН) в докладе «Принципы прочтения поэзии скрытого смысла (дхвани) на примерах из антологии Видьяхары „Субхашитаратнакоша“» представила промежуточные результаты работы над диссертационным исследованием. На репрезентативной подборке примеров было продемонстрировано функционирование поэтического высказывания.

Е.Ю. Харькова (к.и.н., независимый исследователь) выступила с докладом «Буддийский ритуал освящения на примере освящения статуи Майтреи и Большого соборного храма в Агинском дацане 11 августа 2017 г.». На основе личного наблюдения и фотографий, сделанных по ходу ритуала, Е.Ю. Харькова реконструировала предметный, акциональный и вербальный аспекты ритуала, установила смысловую связь рецитируемых текстов с его целью.

Р.Н. Крапивина (к.и.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН) выступила с докладом «О понятии „путь“ в буддизме махаяны: тантрийский путь и его этапы». Был дан обзор сочинения видного представителя школы гелуг в Монголии Нгавана Рэлдэн-Чойчжэ (XIX в.) «Прояснение текстов Тантры: устройство путей и этапов четырех классов тайного учения Тантры». Р.Н. Крапивина отметила, что данный источник — не руководство по практике тантры, но обзор тантры как пути духовного совершенствования, содержащий базовую терминологию. Некоторые сочинения этого автора, написанные на тибетском языке, содержатся в тибетской коллекции ИВР РАН, что придало теме доклада особую актуальность.

Д.В. Цветков (аспирант ИВР РАН) в докладе «Первый труд по истории Китая на русском языке» осветил работу И.К. Рассохина над переводом и комментированием китайских исторических сочинений. Д.В. Цветков подчеркнул, что рукописный перевод И.К. Рассохина, хранящийся в Архиве РАН, имеет особую историческую и историко-научную ценность, поскольку содержит авторские приложения.

А.Э. Терехов (к.и.н., м.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН) в докладе «Легендарная история Китая в апокрифе „Мин ли сюй“» охарактеризовал жанр апокрифа применительно к китайской исторической литературе, установил ассоциированные с «Мин ли сюй» исторические хроники. Он показал, исходя из содержания апокрифа, что в полном объеме на его основе реконструировать историю Китая невозможно: разные периоды освещены с различной степенью подробности.

Е.С. Бушуев (аспирант ИВР РАН) в докладе «Индийский тантрический буддизм: история религии сквозь призму санскритских письменных источников VII–XI вв.» изложил примененный им в диссертационном исследовании подход к периодизации индийского буддийского тантризма как явления религиозной культуры. На основе представительных источников были выявлены отличительные признаки каждого периода.

Ю.И. Елихина (к.и.н., с.н.с. Отдела Востока Государственного Эрмитажа) представила доклад «Иконография Ямантаки в искусстве буддизма». На материале коллекций Государственного Эрмитажа, Российского этнографического музея, Национального музея республики Тыва было продемонстрировано многообразие иконографических форм популярного божества буддийского пантеона, разнообразие материалов и художественных техник его изображения. Ю.И. Елихина отметила также региональные особенности изображений и скульптуры Ямантаки.

В.П. Иванов (к.ф.н., с.н.с. сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН) посвятил свой доклад «Понятие *бхавана* в трактате Камалашилы „Бхаванакрама“» интерпретации семантики важнейшего термина, описывающего процесс изменения состояния сознания адепта буддийской йоги.

С.Л. Бурмистров (д.филос.н., в.н.с. сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН) выступил с докладом «Понятие сознания-сокровищницы в контексте концепций причинности в индийской философии». В докладе был предпринят обширный экскурс в историю индийской философии и раскрыты различия в содержании понятия «причинность» в основных системах индийской философии. С.Л. Бурмистров пояснил, что сознание-сокровищница в философии йогачары не является причиной сансары, но выступает условием, благодаря которому и сансара, и нирвана становятся возможными. Причинно-следственными связями скован сансарический мир. Истинная же реальность — сознание-сокровищница — свободна от какой бы то ни было детерминации, и освобождение из сети причинно-следственных связей понимается в йогачаре как сущность просветления.

П.Д. Ленков (к.и.н., доцент кафедры социологии и религиоведения Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена) в докладе «Три этапа Благородного восьмеричного пути согласно учению школы Цюаньчжэнь (по материалам трактата „Лун мэнь синь фа“» развил тему буддо-даосского взаимодействия в китайской религиозной культуре. Было проанализировано содержание главы «Сохранение постоянной практики сосредоточения и мудрости» и установлены заимствования буддийской терминологии. П.Д. Ленков подчеркнул, что такие идеологемы, как карма, были полностью интегрированы в даосский контекст. Китайская культурная традиция проявилась в трактовке кармических следствий с позиций моральных ценностей.

Е.А. Кий (к.филос.н., с.н.с. Отдела Востока Государственного Эрмитажа) в докладе «Материалы из архива С.М. Дудина в Отделе Востока Государственного Эрмитажа, связанные с Первой и Второй Русскими Туркестанскими экспедициями» изложил результаты первичной систематизации материалов (письма С.М. Дудина из экспедиций, его конспекты лекций С.Ф. Ольденбурга об искусстве, экспедиционные документы и дневники) и обрисовал их историко-научную ценность.

В.Ю. Климов (к.и.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН) выступил с докладом «Детские годы Рэннё (1415–1499)». На основе представительных источников были суммированы биографические подробности ранних лет жизни видного деятеля буддизма в Японии и их агиографические параллели.

И.Ю. Котин (д.и.н., с.н.с. Отдела этнографии Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН) представил доклад «Из истории польской индологии и буддологии первой половины XX в.», в котором осветил польско-российские научные связи в востоковедении, научно-организационную деятельность и личные научные вклады Анджея Гавроньского (1885–1927) и других видных востоковедов.

Т.В. Ермакова (к.филос.н., с.н.с. сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН) в докладе «Документы о поездке на Цейлон из личного фонда И.П. Минаева в АВ ИВР РАН» представила промежуточные результаты работы с личным фондом основателя санкт-петербургской школы в буддологии. Были охарактеризованы три вида материалов, связанных с поездкой ученого на Цейлон: записные книжки, письма к И.П. Минаеву, вторичный источник (материалы А.П. Шней-

дер). Т.В. Ермакова подчеркнула информативность первых двух для реконструкции собирательской деятельности И.П. Минаева на Цейлоне.

Д.А. Носов (к.ф.н., м.н.с. сектора Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН) выступил с докладом «Поездка студента ЛИЖВЯ Ц.-Д. Номинханова (1898–1967) к дербетам Западной Монголии зимой 1924/1925 гг.». На основе комплекса документов, отложившихся в Центральном государственном архиве Санкт-Петербурга, Д.А. Носов восстановил обстоятельства работы в Монголии сначала студента, а потом выпускника ЛИЖВЯ калмыка Церен-Дорджи Номинханова. Были охарактеризованы собранные им рукописные и фольклорные материалы, ныне хранящиеся в Монголии.

В завершение Чтений были подведены итоги. Отмечались разнообразие тематик заслушанных докладов, атмосфера свободной дискуссии, активность аспирантов ИВР РАН.

The 11th All-Russian Oriental Conference in Memory of O.O. Rozenberg

(St. Petersburg, November 13–14, 2017)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2018, volume 15, no. 1 (issue 32), pp. 133–138)
Received 30.11.2017.

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

Key words: O.O. Rozenberg, written records of the East, history of Oriental Studies.

About the author:
Tatiana V. Ermakova, Cand. Sci. (Philosophy), Senior Researcher of the Department of the Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (taersu@yandex.ru).

Письменные памятники Востока, 2018, том 15, № 1 (вып. 32), с. 139–142

Рецензия на книгу:

Indische Handschriften. Teil 19. Die Śāradā-Handschriften der Sammlung Janert der Staatsbibliothek — Preußischer Kulturbesitz.

Beschrieben von Gerhard Ehlers. — Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2016. — 145 p. — ISBN: 978-5-85803-492-6

С.Х. Шомахмадов
Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806218010132

Ключевые слова: индийские рукописи, К.-Л. Янерт, Государственная библиотека Берлина, кашмирский шиваизм, тантра.

Рецензия поступила в редакцию 18.10.2017.

Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич, канд. исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (safaralihshom@mail.ru).

© Шомахмадов С.Х., 2018

Рецензируемое издание «Индийские рукописи письмом шарада в коллекции Янерта из Государственной библиотеки — Прусское культурное наследие. Том 19» (далее — «Индийские рукописи»), являясь частью грандиозного проекта «Каталог восточных рукописей Германии» (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland), продолжает начатую в томах 13–17 серию публикаций кашмирских рукописей из коллекции Клауса Людвига Янерта, хранящихся в Государственной библиотеке Берлина, и представляет собой аннотированный каталог шиваитских рукописей, зафиксированных письменами шарада и деванагари. В кратком Введении, предваряющем публикацию, составитель каталога Г. Элерс описывает принципы создания каталога, а также дает разъяснения, по каким причинам ряд рукописей на хинди, бенгальском, фрагменты на бересте из собрания К. Янерта не вошли в рецензируемое издание.

В каталоге представлены данные почти четырех сотен единиц хранения, каждая из которых в каталоге имеет свой номер от 6900 до 7293. Также указан шифр каждой рукописи согласно системе каталогизации Берлинской государственной библиотеки, что весьма полезно при подготовке к непосредственной работе с рукописями в фондах немецкого древлехранилища. Так, любая рукопись имеет шифр Hs or <порядковый номер> SBB-PK, где **Hs** — *Handschriften*, а **SBB-PK**, — соответственно, *Staatsbibliothek zu Berlin — Preußischer Kulturbesitz*. Каждая из единиц хранения, представленная в каталоге, снабжена необходимой и подробной информацией палеографического и археографического характера. В аннотации даны сведения об особенностях оформления рукописи: вид материала манускрипта (пальмовый лист, бумага), датировка (в тех случаях, когда это можно установить), способ брошюровки, размеры листа, количество строк на странице, вид письма, цвет используемых чернил. Также в аннотации приведены колофоны каждого из текстов.

Рецензируемый каталог охватывает большой объем религиозной литературы Кашмира. Помимо ведийских самхит в собрание вошли пураническая литература, эпос, произведения по тантре, сборники стотр, мантр, наставления по ритуалу, философские трактаты ортодоксальных даршан, произведения по грамматике, метрике, астрономии и астрологии, фрагмент трактата по медицине. Отметим репрезентативную коллекцию ведийских текстов, сочинений по тантре, сборников стотр и мантр, а также наставлений по ритуалу.

В рецензируемом каталоге обращает на себя внимание богатое собрание рукописей, относящихся к традиции кашмирского монистического шиваизма. Трудно переоценить то влияние, которое оказало данное направление религиозно-философской мысли, в частности его письменное наследие, на культуру Индии. Влияние кашмирского шиваизма ощущается и в сфере индийской лингво-философской традиции, и в религиозно-культовой практике, и в формировании эстетических традиций.

Среди сочинений, авторство которых приписывается самому Шиве, в каталоге «Индийских рукописей» содержатся 25 различных произведений, относящихся к «Рудраямала-тантре» (*Rudrayāmala*), среди них — «Виджнянабхайрава» (*Vijñānabhairava*, № 7109, с. 64), один из базовых текстов кашмирского шиваизма. В рукописи также содержится «Виджнянабхайраводдьота» (*Vijñānabhairavoddyota*) — комментарий Шивасвамина (вероятно, так назван Шивопадхьяя) на «Виджнянабхайраву».

В каталоге есть указания на три списка так называемой «Спанда-сутры» (*Spandasūtra*, № 6975, с. 31; № 7158, с. 76; № 7287, с. 107), авторство которой приписывается кашмирскому философу и аскету Васугупте, почитающемуся как основатель кашмирского шиваизма. Все три текста сопровождаются комментарием «Шивасутра-вимаршини» (*Śivasūtravimarśinī*) Кшемараджи — известного ученика Абхинавагупты. Вероятно, данное название текста — «Спанда-сутра» — выступает синонимом «Шива-сутр» Васугупты — основополагающего текста кашмирского шиваизма.

В рецензируемом каталоге «Индийских рукописей» представительно выглядит собрание текстов, известных как «Пратьябхиджня-шастры» (*Pratyabhijñāśāstrāni*), в которых выражена философия кашмирского шиваизма. Так, одна рукопись содержит текст «Шивадришти» (*Śivadṛṣṭi*, № 6926.2, с. 18) — сочинение ученика Васугупты Сомананды (в каталоге упоминается как Сомананданатха, *Somānandanātha*), рассматриваемый традицией как основоположник философского направления в кашмирском шиваизме. В своем комментарии «Шивадришти» Сомананда, опровергая возражения

оппонентов, подвел серьезную философскую базу под воззрения, выраженные в «Шива-сутрах» Васугупты.

Еще один авторитетный представитель кашмирского шиваизма, чьи произведения содержатся в «Индийских рукописях», — выдающийся философ и мистик Абхинавагупта. В рецензируемом каталоге содержатся данные о его трех основополагающих трудах. Прежде всего необходимо указать на «Тантралоку» (*Tantrāloka*, № 7040, с. 47) — произведение, обобщающее ритуальные и философские аспекты воззрений школ кашмирского шиваизма, ввиду чего «Тантралока» является энциклопедией шиваитской традиции. Сочинение «Парамартхасара» (*Paramārthasāra*, № 7011, с. 40), также принадлежащее Абхинавагупте, представляет собой краткое изложение «Тантралоки». В 105 строфах «Парамартхасары» изложены стадии духовной практики шиваизма. Следующее значимое произведение Абхинавагупты, содержащееся в каталоге «Индийские рукописи» — «Паратримшика-вивarана» (*Parātriṁśikāvivaraṇa*, № 6925, с. 18). Ценность данного текста заключается в изложенной в нем теории мантр, где Абхинавагупта детально описывает сакральное значение каждой акшары санскритской фонетической системы.

В каталоге представлена еще одна работа уже упоминавшегося Шивопадхьяи — «Кашмириварнана» (*Kaśmīravarṇana*). Шивопадхьяя (XVIII в.) — автор комментария на «Виджнянабхайрава-тантру» — считается последним в линии преемственности авторов философских трактатов кашмирского шиваизма, которая начинается с Сомананды (IX–X вв.).

Помимо значительного списка ключевых источников кашмирской религиозной традиции, данные о которых есть в каталоге «Индийские рукописи», рецензируемое издание обладает рядом существенных достоинств. В конце даны три указателя. Указатель названий письменных памятников содержит подробную классификацию представленных в каталоге единиц хранения по различным жанрам индийской религиозной литературы (веды, эпос, тантры, наставления по ритуалу и пр.). В следующем индексе все встречающиеся в каталоге названия произведений составлены в алфавитном порядке с указанием их порядкового номера по каталогу Г. Элерса. Именной указатель представляет собой список авторов, чьи произведения даны в рецензируемом издании. Эти указатели существенно облегчают работу исследователя и делают данный каталог весьма полезным при работе с кашмирским рукописным собранием Берлинской государственной библиотеки.

Review of the book:
Indische Handschriften. Teil 19. Die Śāradā-Handschriften der Sammlung Janert der Staatsbibliothek — Preußischer Kulturbesitz.
Beschrieben von Gerhard Ehlers. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2016. 145 p.
ISBN: 978-5-85803-492-6 (in German)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2018, volume 15, no. 1 (issue 32), pp. 139–142)
Received 18.10.2017.

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

Key words: Indian manuscripts, Klaus-Ludwig Janert, State Library of Berlin, Kashmiri Shivaism, Tantra.

About the author:
Safarali H. Shomakhmadov, Cand. Sci. (History), Senior Researcher of the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (safaralihshom@mail.ru).

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:
С.М. Аникеева, Т.А. Аникеева, Я.Б. Гейшерик, А.А. Ковалев, О.В. Мажидова, О.В. Волкова, И.И. Чернышева, А.Е. Танчарова, М.П. Горшенкова

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

---

А д р е с р е д а к ц и и: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18 — www.orientalstudies.ru
А д р е с и з д а т е л я: 119049, Москва, Мароновский пер., 26 — www.vostlit.ru
Подписано к печати 25.12.2017. Формат $70\times100^{1}/_{16}$. Печать офсетная. Усл. п. л. 11,6
Усл. кр.-отт. 13,2. Уч.-изд. л. 11,0. Тираж 500 экз. Изд. № 8671. Зак. №
Отпечатано в ППП "Типография "Наука". 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6