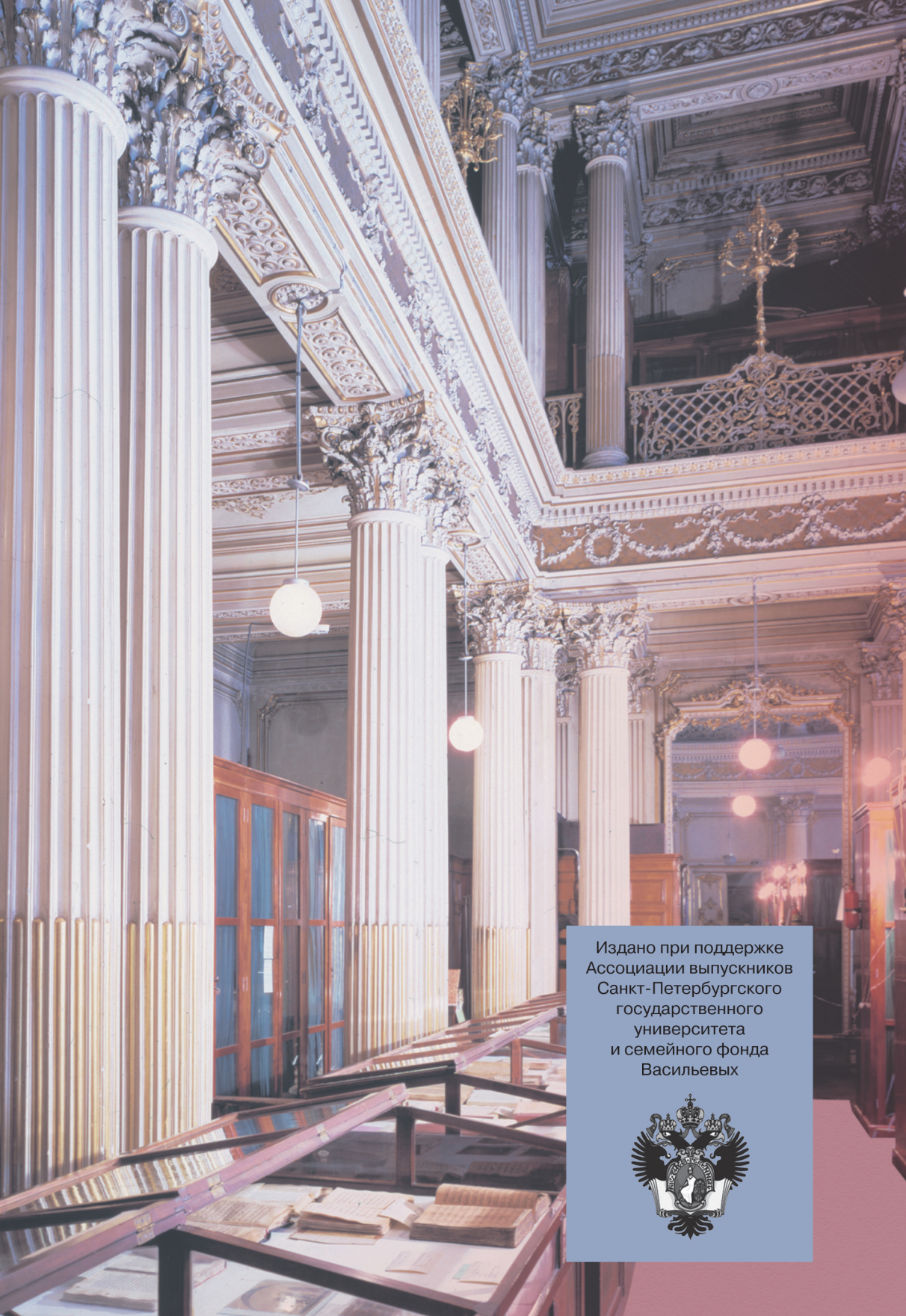
ISSN 1811-8062

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Том 21 № 3
2024

ПУБЛИКАЦИИ
■
ИССЛЕДОВАНИЯ
■
ИСТОРИОГРАФИЯ
И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ
■
КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ
■
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
■
РЕЦЕНЗИИ





Издано при поддержке
Ассоциации выпускников
Санкт-Петербургского
государственного
университета
и семейного фонда
Васильевых

300 лет Российская Академия Наук

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)

Журнал основан в 2004 году

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Том 21, № 3
осень
2024

Выпуск 58

Учредитель:
ФГБУН «Институт восточных рукописей РАН»

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций

Свидетельство ПИ
№ ФС77-78987 от 14 августа 2020 г.

Подписной индекс
АО «Почта России» ПП090

Периодичность издания
4 раза в год

ISSN 1811-8062

Языки издания:
русский, английский

12+

Редакционная коллегия

Главный редактор чл.-корр. РАН **И.Ф. Попова** (ИВР РАН)
Заместитель главного редактора к.и.н. **Т.А. Пан** (ИВР РАН)
Секретарь к.ф.н. **Е.В. Танонова** (ИВР РАН)

д.и.н. **А.К. Аликберов** (ИВ РАН)
акад. РАН **В.М. Алпатов** (ИЯ РАН)
к.ф.н. **С.М. Аникеева** (Изд-во «Наука»)
акад. РАН **Б.В. Базаров** (ИМБТ СО РАН)
д.филос.н. **С.Л. Бурмистров** (ИВР РАН)
д.и.н. **Р.М. Валеев** (КФУ)
проф. **Х. Валравенс** (Германия, Берлинская гос. библиотека)
О.В. Васильева (Российская нац. библиотека)
акад. РАН **А.П. Деревянко** (ИАЭТ СО РАН)
к.ф.н. **Ю.А. Иоаннесян** (ИВР РАН)
д.и.н. **А.И. Колесников** (ИВР РАН)
акад. РАН **Н.Н. Крадин** (ИИАЭ ДВО РАН)
акад. РАН **А.Б. Куделин** (ИМЛИ РАН)
д.ф.н. **И.В. Кульганек** (ИВР РАН)
д.и.н. **А.Н. Мещеряков** (ИВ РАН)
акад. РАН **В.С. Мясников** (ИКСА РАН; ИВР РАН)
проф. **Не Хунъинь** (КНР, Пекин, Пед. ун-т; Сычуаньский пед. ун-т)
д.филос.н. **Е.П. Островская** (ИВР РАН)
к.и.н. **С.М. Прозоров** (ИВР РАН)
проф. **Н. Симс-Вильямс** (Великобритания, Лондонский ун-т)
акад. РАН **А.В. Смирнов** (ИФ РАН)
проф. **Таката Токио** (Япония, Ун-т Киото; Китай, Фуданьский ун-т)
член-корр. РАН **И.В. Тункина** (СПбФ АРАН)
д.и.н. **С.А. Французов** (ИВР РАН)
член-корр. РАН **Д.В. Фролов** (МГУ им. М.В. Ломоносова)
к.ф.н. **Н.С. Яхонтова** (ИВР РАН)

Санкт-Петербург
ИВР РАН
2024

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ
ИСТОРИЯ, ФИЛОСОФИЯ, ФИЛОЛОГИЯ

К.М. БОГДАНОВ. Тангутская рукопись с описанием практик «Шести учений». *Перевод, предисловие и примечания* **5**

А.В. МЕШЕЗНИКОВ. Фрагменты санскритской «Панчавимшатисахасрика Праджняпарамита-сутры» (SI 3492, SI 3650) из Сериндийского фонда ИВР РАН **13**

В.Ю. КЛИМОВ. Стихотворные славословия Синрана, посвященные Тань-луаню. *Перевод, предисловие и примечания* **28**

ИССЛЕДОВАНИЯ
ИСТОРИЯ, ФИЛОСОФИЯ, ФИЛОЛОГИЯ

А.Л. ХОСРОЕВ. «Докетическая» христология в раннем христианстве. Часть 4.1 **47**

С.Л. БУРМИСТРОВ. Интерпретация понятия причинности у Буддхапалиты и Чандракирти **66**

А.И. КОЛЕСНИКОВ. Глагол *Raqa'* в мусульманских и библейско-арамейских текстах **81**

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ
ТЕКСТОЛОГИЯ, КОДИКОЛОГИЯ, ПАЛЕОГРАФИЯ, АРХЕОГРАФИЯ

А.М. СМИРНОВА. Обзор трудов по истории Кашмира: от традиционных санскритских до новых английских источников **94**

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

В.В. ЕМЕЛЬЯНОВ. К истории петербургской ассириологической школы: Ростислав Антонович Грибов **101**

Е.М. БЕЛКИНА. «Книжные» письма Самуила Винера барону Д.Г. Гинцбургу **111**

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

О.М. ЧУНАКОВА. Фрейманские чтения–2024 (Санкт-Петербург, 27 мая 2024 г.) **136**

РЕЦЕНЗИИ

УСПЕНСКИЙ М.В. Куниёси и его время / науч. ред. каталога А.В. Савельева. — СПб.: Арка, 2024. — 472 с., цв. ил. (*В.В. ЩЕПКИН*) **140**

На четвертой стороне обложки:
К статье К.М. Богданова. Ил. 1. ИВР РАН. Тангутский фонд. Шифр Танг 1872

© Институт восточных рукописей РАН (Азиатский Музей), 2024

RUSSIAN ACADEMY
OF SCIENCES

The Institute of Oriental
Manuscripts
(Asiatic Museum)

PIS'MENNYE PAMIATNIKI VOSTOKA

Founded in 2004
Issued quarterly

Volume 21, No. 3
autumn
2024
Issue 58

Editorial Board

Editor-in-Chief **Irina F. Popova**, Corresponding Member of RAS (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS
Deputy Editor-in-Chief **Tatiana A. Pang**, Ph.D. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS
Secretary **Elena V. Tanonova**, Ph.D. Sci. (Phil.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS

Alikber K. Alikberov, Dr. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow
Vladimir M. Alpatov, Member of RAS (Phil.), Institute of Linguistics, RAS, Moscow
Svetlana M. Anikeeva, Ph.D. Sci. (Phil.), Nauka Publishers, Moscow
Boris V. Bazarov, Member of RAS (Hist.), Institute of Mongolian Studies, Buddhology and Tibetology, SB RAS, Ulan-Ude
Sergey L. Burmistrov, Dr. Sci. (Philosophy), Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg
Anatoly P. Derevyanko, Member of RAS (Hist.), Institute of Archaeology and Ethnography, SB RAS, Novosibirsk
Serge A. Frantsouzoff, Dr. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg
Dmitrii V. Frolov, Corresponding Member of RAS, Moscow State University
Youli A. Ioannesyan, Ph.D. Sci. (Phil.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg
Aliy I. Kolesnikov, Dr. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg
Nikolay N. Kradin, Member of RAS (Hist.), Institute of History, Archaeology and Ethnology, FEB RAS, Vladivostok
Alexander B. Kudelin, Member of RAS, Institute of World Literature, RAS, Moscow
Alexander N. Meshcheryakov, Dr. Sci. (Hist.), Higher School of Economics, Moscow
Vladimir S. Myasnikov, Member of RAS (Hist.), Institute of Far East, RAS, Moscow
Nie Hongyin, Prof., Beijing Normal University, Sichuan Normal University, China
Stanislav M. Prozorov, Ph.D. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg
Nicholas Sims-Williams, Dr. Sci. (Phil.), University of London
Andrey V. Smirnov, Member of RAS (Philosophy), Institute of Philosophy, RAS, Moscow
Takata Tokio, Dr. Sci. (Phil.), Kyoto University, Japan, Fudan University, China
Irina V. Tunkina, Corresponding Member of RAS, St. Petersburg Branch of the Archive of the RAS
Ramil M. Valeev, Dr. Sci. (Hist.), Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan
Olga V. Vasilyeva, National Library of Russia, St. Petersburg
Hartmut Walravens, Prof., Berlin State Library, Germany
Nataliya S. Yakhontova, Ph.D. Sci. (Phil.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg

IN THIS ISSUE:

PUBLICATIONS

HISTORY, PHILOSOPHY, PHILOLOGY

Kirill M. BOGDANOV. A Tangut Manuscript Fragment with a Description of the "Six Yogas" Tantric Practice. Preface, translation from the Tangut language and commentary **5**

Artiom V. MESHEZNIKOV. Fragments of the Sanskrit *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* (SI 3492, SI 3650) in the Serindia Collection (IOM, RAS) **13**

Vadim Yu. KLIMOV. Sinran's Hymns Dedicated to T'an-luan. Translation, foreword and notes **28**

RESEARCH WORKS

HISTORY, PHILOSOPHY, PHILOLOGY

Alexandr L. KHOSROYEV. On Docetic Christology in Early Christianity. Pt. 4.1 **47**

Sergey L. BURMISTROV. Buddhapālita's and Candrakīrti's Interpretation of the Concept of Causality **66**

Aliy I. KOLESNIKOV. The Verbal Root *Raqa'* in Moslem and Biblical-Aramaic Texts **81**

HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

TEXTOLOGY, CODICOLOGY, PALEOGRAPHY, ARCHEOGRAPHY

Anastasia M. SMIRNOVA. An Overview of Works on the History of Kashmir: From Traditional Sanskrit to New English Sources **94**

COLLECTIONS AND ARCHIVES

Vladivir V. EMELIANOV. On the History of the St. Petersburg Assyriological School: Rostislav Antonovich Gribov **101**

Ekaterina M. BELKINA. Samuel Wiener's "Book" Letters to Baron D.G. Günzburg **111**

ACADEMIC LIFE

Olga M. CHUNAKOVA. Seminar in Memory of A.A. Freiman–2024 (St. Petersburg, May 27, 2024) **136**

REVIEWS

Michail V. USPENSKII. Kuniyoshi and His Time. St. Petersburg: Arca, 2024. 472 pp., il. (*Vasilii V. SHCHEPKIN*) **140**

Back cover:
Figure illustrating *Kirill M.* Bogdanov's article Pl. 1. IOM, RAS. Tangut fund. Fund Tang 1872

Письменные памятники Востока. 2024. Том 21. № 3 (вып. 58). С. 5–12

Тангутская рукопись с описанием практик «Шести учений»

Перевод, предисловие и примечания

К.М. БОГДАНОВ
Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO634894

Статья поступила в редакцию 12.03.2024.

Аннотация: В статье представлены перевод и краткое исследование части рукописи Танг 1872 (X–XIII вв.), в которой описаны буддийские практики «Шести учений (йог)», возможно, имеющие отношение к медитационным техникам знаменитого тантрического мастера Наропы. Рукопись написана трудным для понимания курсивным почерком, поэтому в статье публикуется тот фрагмент, который является структурно и семантически законченным и представляется доступным для перевода. Учитывая тот факт, что исследования, направленные на выявление особенностей тангутского буддизма, которые отличают его от соседних буддийских традиций, оказавших влияние на его формирование, являются наиболее актуальными в данной области тангутоведения, публикация перевода этого первоисточника может иметь определенную значимость в данном контексте.

Ключевые слова: Тангутский фонд ИВР РАН, тангутский буддизм, тантра, шесть йогических практик.

Для цитирования: *Богданов К.М.* Тангутская рукопись с описанием практик «Шести учений». Перевод, предисловие и примечания // Письменные памятники Востока. 2024. Т. 21. № 3 (вып. 58). С. 5–12. DOI: 10.55512/WMO634894.

Об авторе: БОГДАНОВ Кирилл Михайлович, научный сотрудник Лаборатории Серіндика ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия) (khmae@list.ru). ORCID: 0000-0001-9769-5918.

© Богданов К.М., 2024

Рукопись Танг 1872 (Тангутский фонд ИВР РАН) содержит текст, относящийся к традиции буддийского тантризма, и, несмотря на отсутствие названия и каких-либо упоминаний автора или составителя, возможно, он имеет отношение к сочинению «Шесть йог», или «Шесть учений», создание которого традиционно ассоциируется с именем знаменитого буддийского мастера, теоретика и практика тантры Наропы

(санскр. Nāropāda)[1]. Рукопись, видимо, была обнаружена в том же знаменитом субургане Хара-Хото, следовательно, время ее создания, как и всей этой коллекции, XI — нач. XIII в. Следует отметить, что в Тангутском фонде есть сочинения Наропы, комментарии к ним, а также множество текстов, в которых упоминаются и описываются аналогичные йогические техники[2]. Чаще всего эти тексты фрагментарны, написаны курсивом или скорописью, что делает понимание и перевод крайне сложным. Напротив, данная рукопись, несмотря на достаточно трудный для прочтения курсивный почерк, сразу привлекла к себе внимание четкой структурой текста и последовательным изложением. Сам язык памятника в целом также понятен с точки зрения как грамматики, так и лексики. Текст редактировался, исправления и комментарии помещены справа от строки, по большей части они написаны крайне неразборчивым почерком, поэтому из-за сложности перевода я не стал пытаться переводить их для данной публикации. Можно предположить, что перед нами оригинальный тангутский текст, записанный со слов, возможно, созданный на основе собственного опыта, полученного при использовании данных практик и соотнесенного затем с «шестью учениями» Наропы. Редакторская правка может быть также указанием на то, что он был переписан с другого источника. Сохранилось начало сочинения, которое содержит упоминание или описание трех практик/йог из шести: практика «переноса сознания» (тиб. ‘pho-ba), «обретения Ясного света» (тиб. 'od-gsal) и йога сновидения (тиб. rmi lam). Отсутствуют конец и часть с описанием еще трех видов практик. Таким образом, можно предположить, что часть текста утрачена. Рукопись изначально представляла собой свиток. В настоящий момент она состоит из двух фрагментов. Первый (23×58,5 см), с началом текста, содержит 22 строки. Именно этот первый фрагмент (Ил. 1), законченный в смысловом отношении, позволил выполнить его предварительный перевод и краткое текстологическое исследование. Второй фрагмент (23×58 см) является продолжением текста, но не связан напрямую с первым[3]. В нем, видимо, описывается конкретная садхана йоги сновидения, но это описание основано по большей части на перечислении примет и знамений, существовавших в народных верованиях, правильное их толкование представляется затруднительным, поэтому публикация данной части представляется мне преждевременной. Более того, несмотря на смысловую и грамматическую сочетаемость конца 22-й строки первого фрагмента и начала 1-й строки второго фрагмента, часть текста, соединяющая содержание этих двух фрагментов, все-таки утрачена, так как во втором фрагменте описание состояний, испытываемых во время практики, начинается

[1] Родился в Индии, время жизни (точные даты разнятся) — кон. X — нач. XI в. Упоминая учение «шесть йог», отметим, что существовали практики с этим названием, создание которых приписывалось другим тантрическим наставникам, или альтернативные, схожие по технике и цели. Наропой были созданы десять йогических практик, которые позднее были преобразованы в шесть (Андросов 2011: 296, 388). В «Хрестоматии по Шести йогам Наропы» Гленн Муллин приводит эти десять йог, а также «Шесть йог», переданные в устном наставлении учителя Наропы – Тилопы (Муллин 2009: 23–31). Тем самым указывается на более раннее существование учения о шести йогах. Следует также заметить, что в фундаментальном исследовании Герберта Гюнтера, посвященном жизни и деятельности Наропы, эта практика под названием «шесть йог» не упоминается, как и шесть видов этой практики не приводятся. Она трактуется как «Walking the path of freedom by suffering the torments of the acts of self-denial» и состоит из 12 частей (Guenther 1986: 41–81).

[2] Н.А. Невский первым выделил и описал эти тексты, упомянув их в статье «Тангутская письменность и ее фонды» (Невский 1960: 82).

[3] Отмечу, что бумага обоих фрагментов по текстуре одинакова, но различается по цвету.

с четвертого сновидения, т.е. по логике повествования должны быть описаны первые три[4].

Не являясь специалистом в области буддизма и тем более тантрического, я все же осмелюсь предположить некоторое несовпадение аспектов, приведенных в данном тексте практик с описаниями, которые содержатся в ряде канонических текстов, посвященных «шести йогам», а также различие в трактовке скрытого, «тайного» содержания[5] этих техник. Достаточно еще раз подчеркнуть, что в данном фрагменте кратко описаны только три йогические техники из шести, причем в последовательности, отличающейся от установленной традицией (Андросов 2011: 387–388). Имея самые общие представления о предмете исследования, я даже не буду пытаться анализировать эти отличия — впрочем, как и само содержание в контексте данной тантрической школы, оставляя эту работу специалистам, если текст действительно покажется им интересным. Тем не менее убежден, что его несомненная ценность заключается в том, что он передан непосредственно самим практикующим данную йогу в период, очень близкий по времени к письменному фиксированию учения «шести йог», т.е. к «XI–XII вв., когда происходило формирование основных направлений тибетского буддизма. Среди тибетских авторов сочинений, переведенных с тибетского языка на тангутский, мы находим имена тибетских учителей той эпохи: Наропа, Палцега, Марпа» (Кычанов 1999: 31). И потому в указанном религиозном и историческом контексте данный источник является дополнительным достоверным свидетельством.

Поскольку ряд знаков мне прочитать или понять не удалось, а некоторые, возможно, были поняты неправильно, перевод носит предварительный характер. Он предназначен в первую очередь для специалистов-буддологов, поэтому базовые буддийские термины или понятия, упомянутые в тексте, не комментируются. Строки в переводе пронумерованы для удобства соотнесения с оригиналом памятника, эти номера поставлены в квадратных скобках над строкой перевода.

Перевод
Первый фрагмент

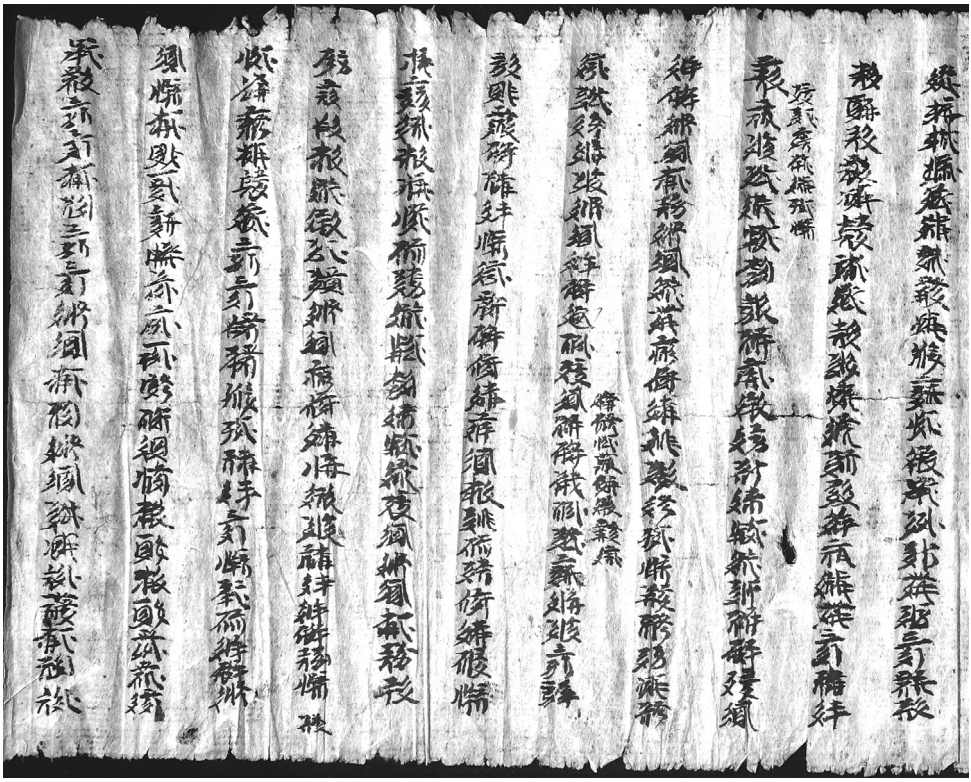
[1]
Всем высшим Учителям кланяемся!

[2]
Есть три вида переноса сознания[6]:

[4] Вероятность того, что они были просто пропущены, крайне мала.

[5] См. уже упомянутые работы по данной теме: (Андросов 2011; Муллин 2009; Guenther 1986).

[6] Это словосочетание из двух знаков (досл. «знание-переносить»), возможно, обозначающее буддийский термин, переведенное мной как «перенос сознания», отсутствует в словарях Е.И. Кычанова и Н.А. Невского. По отдельности эти слова присутствуют в обоих словарях. В словаре Кычанова – это знаки № 5549 и № 2488 (Кычанов 2006: 371, 755). Несмотря на крайне неразборчивое написание этих двух иероглифов, я взял на себя смелость толковать их именно в таком значении, исходя из общего смысла описанных в тексте практик. Следует также отметить, что среди десяти йог Наропы существуют две различные практики: «перенос сознания» (тиб. *'pho-ba*) и «переселение сознания» (тиб. *grong 'jug*) в другое тело (Андросов 2011: 387, 388). В этом тангутском тексте в качестве обозначения практик используется только одно словосочетание.



первый — перенос в соответствии с мудростью,
второй — перенос в момент насильственной смерти или несчастья,
третий — перенос в соответствии с полученным знанием [об этом].
Первый [вид] — перенос [сознания] —

[3]

[может быть достигнут] в результате особого наставления [к данной садхане].

Второй [вид] — насильственный перенос — это когда Будда дает освобождение [от мира], раскрывает мудру[7]; в этот момент

[4]

на чистом санскритском семействе[8] [следует] сосредоточиться, [и] в страну радости, что на вершине [горы] Сумеру, обратив взгляд, следует [туда] перенести.

[5]

Третий вид переноса — в соответствии с полученным знанием — состоит из трех [типов]:

[7] В тексте досл. «рука-печать». Следует отметить, что у Кычанова этот бином переводится также как «отпечаток пальца, подпись» (Кычанов 2006: 464).

[8] Если я прочитал правильно, здесь, возможно, имеются в виду санскритские слоги, образующие мантру, или же текст из семейства тантр, связанных с определенным божеством.



Текст «Шести учений». Тангутский фонд ИВР РАН.
Шифр Танг 1872

первый, наивысший — перенос в Ясный свет,
второй, промежуточный — перенос в другое тело[9],

[6]

третий, последний — перенос в соответствии с увеличением [заслуг].

[Первый], высший тип — перенос в Ясный свет[10], когда изначально [обретению Ясного] света обучался и затем, [при исполнении практики, Ясный свет] возникает.

[7]

[Исполнение] данной практики[11] [указывает на то, что] прошлого рождения не было.

Если истину — пустоту Ясного света — созерцая [в состоянии сосредоточения], перенесешь сознание, то самый центр [пустоты] видишь и не видишь [одновременно],

[9] В данном случае речь идет о практике «переселения сознания», по сути отличной от практики «переноса сознания». Однако, как уже говорилось выше, поскольку в тангутском тексте эти садханы обозначены одним термином, в русском переводе это различие также не будет отражено. Это пример возможного своеобразия этого текста, которое заключается в том, что практикующий не следует в точности фиксированным теоретическим формулировкам, а следует собственному пониманию и опыту. Нельзя также исключать в этих несовпадениях и отсутствия правильного понимания практики.

[10] Или «обретение Ясного света».

[11] В тексте досл. «ритуал», «правило».

[8]

[и тогда] тело Закона обретешь.

Обретший твердость в учении, оказывающий [надлежащие] почести закон этого переноса должен постичь.

Второй, промежуточный тип —

[9]

перенос сознания при перерождении в новом теле[12]. Тогда, прямо в этот момент, представляй: на вершине горы Сумеру —

[10]

Шри-Ваджраван, держащий ваджру; обойди [его] вокруг в состоянии сосредоточения. Когда прямо перед его лицом окажешься, [твое] собственное тело радужным станет, подобно телу Будды,

[11]

представляй это! Как требует правило, во время сна произносится обет; если в середине сновидения сможешь эту садхану

[12]

выполнить, то в момент смерти — благодаря обучению, [полученному] в прошлой [жизни], — перенос [сознания] произойдет, и затем в будущей жизни новое тело обретешь.

[13]

Третий, последний — перенос [сознания] в соответствии с увеличением [заслуг], — когда благодаря почитанию Трех Драгоценностей возникает бодхичитта. В предыдущей жизни основа тела Будды —

[14]

камень возникает[13]. Когда выдержишь вход нисходящего вихря в центр живота[14] и когда вихрь восходящий догонит вихрь нисходящий, в центр живота слог *Ах*[15],

[15]

а в центр сердца[16] слог *Хум* войдут. [Когда] слог *Хум* в высшие миры поднимется и чистое санскритское семейство запечатает[17], спокойно сосредоточься, с радостью выполняй это.

[16]

В то время, когда ткань последовательности прервана, слог *Хум* в центре сердца находится, слог *Ах* — в центре живота. Когда последовательность переноса [восстановится],

[17]

перед самим собой центр пустоты — основу Будды следует представлять. В состоянии сосредоточения на последовательности [слогов] в санскритском семействе

[12] См. примеч. 9.

[13] С осторожностью предположу, что это может быть чинтамани, драгоценный камень, исполняющий желания, один из символов практики «Шесть йог» (Guenther 1986: 131).

[14] Здесь находится пупочная чакра.

[15] Рядом с этой строкой комментарий переписчика/редактора: «Красный слог *Ах* тайный [в] … углу [треугольника] прежде всего следует созерцать в состоянии сосредоточения». Возможно, это указание на сегмент мандалы.

[16] Сердечная чакра.

[17] В тексте букв. «закроет» — видимо, дополнит мантру до ее завершения.

центр макушки слогом *Кхи* [из] санскритского семейства следует запечатать [и таким образом] уничтожить. [И если окажешься] в аду, на санскритском семействе [также] сосредоточься.

[18]

Два локтя, голову, два ребра [следует] выбрать. Вихрь, [который идет] сверху, вихрь [который идет] снизу, остановит, слог *Ах* в слог *Хум* войдет[18]. «*А Хи Ка*»[19] —

[19]

[когда] произнесешь [эти слоги], полученные из высших миров, и слог *Хум* чистое санскритское семейство покинет[20], тогда следует в сосредоточении созерцать, как [этот слог] в основу Будды — центр сердца входит.

Конец раздела.

[20]

И после в соответствии с истиной перенос [произойдет], и тело будет подобно радуге. Основу тела Будды следует созерцать в сосредоточении [в этот момент]. В центре сердца слог *Хум*

[21]

следует сосредоточенно представлять. [В] сосуд освобождающего света [перенос] сознания [произойдет]. Во всех мирах прекрасные белые дворцы, [где обитают] дакини, возникнут.

[22]

Их все в собственном теле собери. В свое тело слог *Хум* помести. Ты потому…[21]

Литература

Андросов 2011 — *Андросов В.П.* Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. М.: Ориенталия, 2011.

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

Кычанов 2006 — *Кычанов Е.И.* Словарь тангутского (Си Ся) языка. Тангутско-русско-англо-китайский словарь. Киото: Университет Киото, Филологические науки, 2006.

Муллин 2009 — *Муллин Г.* Хрестоматия по Шести йогам Наропы / Пер., сост. и введ. Г. Муллина; пер. с англ. В.Д. Ковалева. М.: Открытый мир, 2009.

Невский 1960 — *Невский Н.А.* Тангутская филология. Исследование и словарь. В 2 кн. Кн. 1. М.: Изд-во вост. лит., 1960.

Guenther 1986 — *Guenther V. Herbert*. The Life and Teaching of Nāropa. Boston; London: Shambala, 1986.

[18] Возможно, имеется в виду «соединится, объединится».

[19] Ср. подробное описание данной техники в кн. (Guenther 1986: 132–133).

[20] Видимо, чтобы образовать соответствующую мантру.

[21] Здесь текст первого фрагмента обрывается. Предварительный перевод первой строки второго фрагмента выглядит так: «…следовательно, либо [в тело] женщины, либо [в тело] собаки переместишься, постигнешь это в середине сновидения». В следующем далее описании практики, ритуальное значение которой интерпретировать пока представляется затруднительным, «женщины» и «собаки», видимо, как объекты практики, упомянуты еще дважды, причем их значение или роль в ней тождественны.

References

Androsov, Valerii P. *Indo-tibetskii buddizm. Entsiklopedicheskii slovar'* [Indo-Tibetan Buddhism. Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Orientaliia, 2011 (in Russian).

Guenther, Herbert V. *The Life and Teaching of Nāropa*. Boston–London: Shambala, 1986 (in English).

Kychanov, Evgenii I. *Katalog tangutskikh buddiiskikh pamiatnikov Instituta vostokovedeniia Rossiiskoi akademii nauk* [A Catalogue of Tangut Buddhist Books of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences]. Kyoto: Kyoto University, 1999 (in Russian).

Kychanov, Evgenii I. *Slovar' tangutskogo (Si Sia) iazyka* [Tangut-Russian-English-Chinese Dictionary]. Kyoto: Faculty of Letters, Kyoto University, 2006 (in Russian).

Mullin, Glenn H. *Khrestomatiia po Shesti iogam Naropy* [Readings on The Six Yogas of Naropa]. Trans. by V.D. Kovaliov. Moscow: Otkrytyi mir, 2009 (in Russian).

Nevsky, Nikolai A. *Tangutskaia Filologiia* [Tangut Philology]. In 2 vols. Vol. 1. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoi literatury, 1960 (in Russian).

A Tangut Manuscript Fragment with a Description of the "Six Yogas" Tantric Practice
Preface, translation from the Tangut language and commentary

Kirill M. BOGDANOV
Institute of Oriental Manuscripts, RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 12.03.2024.

Abstract: This article presents a Russian translation, commentary and brief textual research of the Tangut manuscript (10th–13th centuries) describing a tantric practice possibly related to the doctrine of "Six Yogas" of the famous Indian tantric master Naropa. Since the handwriting of this manuscript is nearly illegible, I have published here only part of this text which is more or less comprehensible due to its general meaning and structural completeness. Considering the fact that research aimed at the identification of the original specific traits of Tangut Buddhism which make it distinct from the neighboring Buddhist traditions that had, in their time, a strong impact on its formation is a most important trend in this field, the publishing of this textual source could be helpful in this context.

Key words: Tangut Fund of IOM, RAS, Tangut Buddhism, Tantra, the "Six Yogas".

For citation: Bogdanov, Kirill M. "A Tangut Manuscript Fragment with a Description of the «Six Yogas» Tantric Practice. Preface, translation from the Tangut language and commentary". *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2024, vol. 21, no. 3 (iss. 58), pp. 5–12 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO634894.

About the author: Kirill M. BOGDANOV, Researcher, Serindia Laboratory, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (khmae@list.ru). ORCID: 0000-0001-9769-5918.

Письменные памятники Востока. 2024. Том 21. № 3 (вып. 58). С. 13–27

Фрагменты санскритской «Панчавимшатисахасрика Праджняпарамита-сутры» (SI 3492, SI 3650) из Сериндийского фонда ИВР РАН

А.В. МЕШЕЗНИКОВ
Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO634871

Статья поступила в редакцию 30.05.2024.

Аннотация: В санскритской части Сериндийского фонда ИВР РАН, по последним данным, насчитывается 667 единиц хранения, представляющих собой рукописи текстов буддийского содержания. Из них около 100 наиболее крупных и хорошо сохранившихся рукописей были изучены и введены в научное обращение российскими и зарубежными исследователями. При этом в фонде остается большое количество неопубликованных письменных памятников в виде разрозненных рукописных фрагментов. Среди еще не исследованных буддийских рукописей на санскрите в Сериндийском фонде важное место занимают фрагменты основополагающих сочинений махаяны — сутр Праджняпарамиты (санскр. *prajñāpāramitā* — «Сутры Совершенной мудрости»). Как удалось установить, в Сериндийском собрании, в коллекции Н.Ф. Петровского под шифрами SI 3492 и SI 3650 хранятся три санскритских фрагмента, содержащие отрывки из «Панчавимшатисахасрика Праджняпарамита-сутры» («Сутра Совершенной мудрости в 25 000 строф»). Содержание и внешние характеристики показали, что все три фрагмента — это распавшиеся на части обрывки одной рукописи, которые не только относятся к одному и тому же листу потхи, но и непосредственно соединяются друг с другом. Настоящая статья содержит описание фрагментов, транслитерацию и сопоставление рукописи с критическим изданием санскритского текста сутры, перевод и факсимиле фрагментов до и после соединения.

Ключевые слова: Праджняпарамита, санскрит, Сериндийский фонд ИВР РАН, Хотан.

Для цитирования: *Мешезников А.В.* Фрагменты санскритской «Панчавимшатисахасрика Праджняпарамита-сутры» (SI 3492, SI 3650) из Сериндийского фонда ИВР РАН // Письменные памятники Востока. 2024. Т. 21. № 3 (вып. 58). С. 13–27. DOI: 10.55512/WMO634871.

Сведения об авторе: МЕШЕЗНИКОВ Артем Владимирович, младший научный сотрудник Лаборатории Сериндика ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия) (mesheznikoff@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-8883-1284.

© Мешезников А.В., 2024

Статья посвящена трем прежде не исследованным рукописным фрагментам на санскрите, которые удалось атрибутировать по содержанию с буддийским махаянским сочинением, относящимся к циклу сутр Праджняпарамиты. Фрагменты хранятся в рукописном отделе ИВР РАН, в составе санскритской части Сериндийского фонда, в коллекции Н.Ф. Петровского под шифрами SI 3492 и SI 3650.

Серендийский фонд ИВР РАН содержит 6787 единиц хранения, включающих материалы на 13 различных языках, в том числе на санскрите. При этом по своей структуре Серендийский фонд в целом и санскритский сегмент в частности организованы таким образом, что состоят из ряда коллекций, различающихся по объему и составу. Коллекции названы именами фондообразователей — путешественников, исследователей и дипломатов, внесших вклад в формирование Серендийского собрания Азиатского Музея — ИВР РАН.

Название Серендийского фонда соотносится с местом обнаружения рукописных раритетов в обширном субрегионе восточной части Центральной Азии, в так называемой Серендии, которая охватывала ареал оазисных городов-государств Таримского бассейна, расположенных на маршрутах Великого шелкового пути (Хотан, Турфан, Куча и т.д. — ныне территория Синьцзяна). В I тысячелетии н.э. города-оазисы Серендии стали центрами продвижения буддийской ветви индийской культуры в Центральной Азии, что нашло отражение в переписывании и распространении письменных памятников буддизма на санскрите и других языках.

Санскритская часть Серендийского фонда насчитывает 667 единиц хранения, из которых более половины относится к коллекции Н.Ф. Петровского, российского генерального консула в Кашгаре, сыгравшего ведущую роль в деле пополнения санскритского рукописного собрания из Серендии. Его коллекция формировалась в основном за счет приобретений рукописей, обнаруженных на юге Серендии, поэтому в качестве ареала циркулирования манускриптов, присланных в Азиатский Музей Н.Ф. Петровским, принято считать южное ответвление Шелкового пути, главным образом южный оазисный центр Хотан. С точки зрения количественного и качественного состава наиболее богатую и представительную часть санскритских материалов Серендийского фонда составляют рукописи из Хотана, к которым относятся и исследуемые фрагменты SI 3492 и SI 3650.

Рукописи на санскрите — это сложнейшая по сохранности и наиболее древняя часть Серендийского фонда. Значительное число единиц хранения состоит из мельчайших рукописных фрагментов, в связи с чем общее количество рукописей на санскрите в настоящее время не подлежит точному подсчету. Специфика Серендийского фонда такова, что по объему и составу единицы хранения крайне неоднородны: серендийские рукописи дошли до нас по большей части в довольно фрагментированном и разрозненном виде. Говорить о целых рукописях большого объема практически не приходится, как правило, под отдельными шифрами в фонде хранятся различные части листов, небольшие фрагменты, в том числе пальмовая, берестяная и бумажная крошка, образующие многочисленные россыпи мельчайших полуистлевших фрагментов, зачастую не содержащих почти никакого текста.

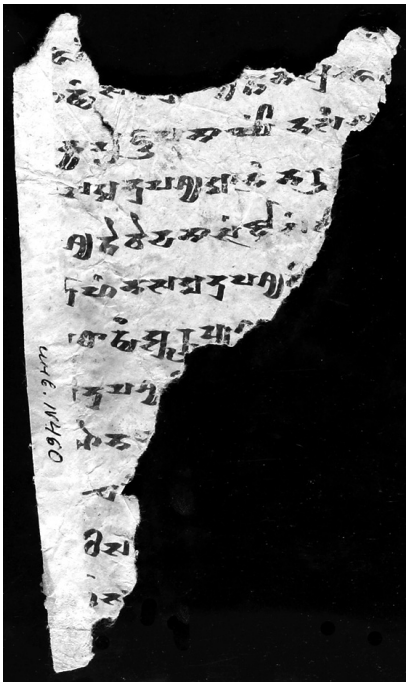
Среди еще не исследованных санскритских рукописей Серендийского фонда, несомненно, важное место (и по количеству, и по объему) занимают фрагменты основополагающих сочинений буддизма махаяны — «Сутры Совершенной мудрости» («Праджняпарамита-сутры»). Анализ репертуара санскритских рукописей из Хотана указывает на то, что начиная с середины I тысячелетия н.э. ведущим направлением на юге Серендии становится махаяна, в хотанских монастырях активно переписывают махаянские канонические тексты, а местные буддисты в качестве своей базовой философской посылки принимают махаянское учение о пустоте, получившее детальнейшую разработку в сутрах Праджняпарамиты.

Праджняпарамита — это целый класс сутр, в который входят тексты разного объема, раскрывающие учение о «совершенной мудрости» (санскр. *prajñāpāramitā*), од-

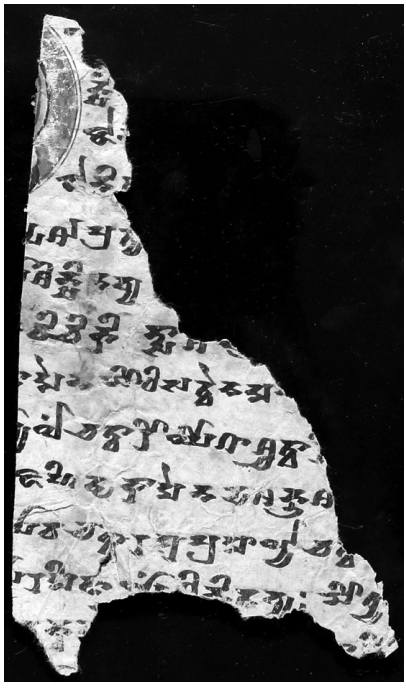
ной из важнейших концепций махаяны, тесно связанной с пониманием пустоты (санскр. *śūnyatā*) как истинной природы вещей. В санскритской части Сериндийского фонда тексты Праджняпарамиты представлены большим количеством отдельных листов и фрагментов. Среди них преобладают рукописи «Панчавимшатисахасрика Праджняпарамита-сутры» («Сутры Совершенной мудрости в 25 000 строф»), к которой относятся и публикуемые фрагменты. Упоминание числа строф в названиях текстов праджняпарамитской серии, написанных прозой, можно считать условностью, которая указывает на объем сутр (Мялль 1984: 10). Вместе с тем данные тексты во многом повторяют друг друга и содержат одни и те же формулировки о пустоте всех дхарм. Сказанное относится прежде всего к 18-, 25- и 100-тысячной «Праджняпарамита-сутрам», которые считаются вариантами одного текста — «Махапраджняпарамиты» («Большой Праджняпарамиты», санскр. *Mahāprajñāpāramitā*) (Conze 1978: 10). Праджняпарамитская литература представлена в санскритской коллекции Сериндийского фонда 62 единицами описания, что указывает на несомненную популярность текстов этого цикла в Сериндии. Часть санскритских фрагментов определена только в первом приближении как тексты праджняпарамитского содержания, так как сутры часто дословно повторяют друг друга, а по небольшим отрывкам не удается четко соотнести рукописи с конкретной «Праджняпарамитой». Тем не менее исследуемые фрагменты, несмотря на малый размер, удалось определить довольно точно, причем отождествить их с «25-тысячной Праджняпарамитой» помог анализ внешних характеристик рукописей.

Описание фрагментов

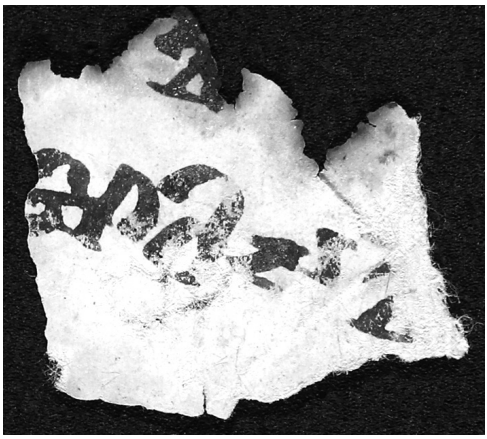
SI 3492 — фрагмент центральной части листа потхи (Ил. 1а–б). Размер — 18×10,4 см. Сохранилась часть цветной миниатюры, вписанной в декоративный круг



Ил. 1а. SI 3492, Сериндийский фонд ИВР РАН, *recto*



Ил. 1б. SI 3492, Сериндийский фонд ИВР РАН, *verso*



Ил. 2а. SI 3650, фрагмент 1, Сериндийский фонд ИВР РАН, *recto*



Ил. 2б. SI 3650, фрагмент 1, Сериндийский фонд ИВР РАН, *verso*

(сторона *verso*). На стороне *recto* присутствует полоса для склеивания. Текст записан черной тушью на светло-коричневой вержированной бумаге (6 линий верже в 1 см). На каждой стороне по 13 строк с межстрочным интервалом в 1,4 см. Письмо — раннетуркестанское брахми (тип 2), условная датировка — V–VI вв.

SI 3650 — фрагмент 1 (Ил. 2а–б) и фрагмент 2 (Ил. 3а–б) выполнены на светло-коричневой вержированной бумаге.



Фрагмент 1 (2,8×3,5 см) на лицевой стороне содержит две строки текста (межстрочный интервал — 1,4 см), на оборотной стороне — часть цветной миниатюры (голова Будды).

Фрагмент 2 (14,9×2,9 см) на лицевой стороне содержит 11 строк (интервал — 1,4 см). На оборотной стороне фрагмента 2 сохранились часть цветной миниатюры, полоса для склеивания и следы акшар (4 строки, интервал — 1,4 см).

Текст обоих фрагментов исполнен раннетуркестанским брахми (тип 2).

Необходимо отметить, что фрагменты SI 3492 и SI 3650 записаны на раннетуркестанском брахми (тип 2) — сериндийской графической вариации индийского письма брахми, использовавшейся в V–VI вв. в Хотане для письменной фиксации на бумаге текстов на санскрите и местном хотаносакском языке. Формирование раннетуркестанского брахми совпало по времени с началом активного использования в Серин-

Ил. 3а. SI 3650, фрагмент 2, Сериндийский фонд ИВР РАН, *recto*

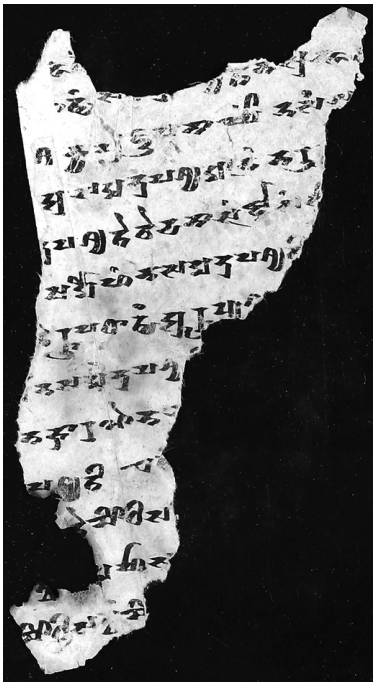


Ил. 3б. SI 3650, фрагмент 2, Сериндийский фонд ИВР РАН, *verso*

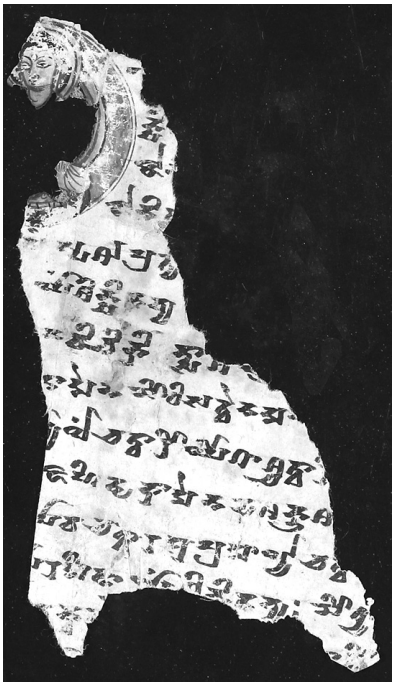
дии бумаги в качестве писчего материала. Введение в употребление бумаги нивелировало необходимость импортирования из Индии в Хотан как материалов для письма (бересты и пальмовых листьев), так и рукописей в целом. Производство собственного писчего материала способствовало активизации переписывания рукописей на территории Хотана, стимулировало развитие рукописного дела и привело к формированию сериндийских разновидностей брахми, из которых на юге Сериндии наиболее ранней вариацией стало раннетуркестанское брахми. Таким образом, фрагменты SI 3492 и SI 3650 можно отнести к наиболее древним образцам письменно зафиксированных санскритских текстов непосредственно в Хотане и, следовательно, к старейшим рукописям Праджняпарамиты, исполненным письмом брахми на бумаге.

Собираемый «пазл» SI 3492+SI 3650 (Ил. 4а–б)

С 2018 г. в ИВР РАН функционирует Лаборатория Сериндика, целью которой является комплексное исследование Сериндийского фонда. Следует особо подчеркнуть, что с учетом специфики сохранности материалов фонда в настоящее время важным направлением работы Лаборатории помимо установления текстового репертуара и всестороннего описания рукописей также стало выявление соединяющихся рукописных фрагментов. Многие единицы хранения Сериндийского фонда представляют собой поврежденные листы, имеющие хрупкую структуру, или распавшиеся разрозненные фрагменты, бывшие когда-то единым целым. В рамках работы Лаборатории в процессе описания рукописей осуществляются поиск и отбор тех фрагментов, которые можно состыковать, выражаясь метафорически, подобно кусочкам пазла. В ходе такой работы на материале санскритских рукописей подобный случай складывающегося «пазла» был выявлен для фрагментов, которым посвящена настоящая статья.



Ил. 4а.
SI 3492+SI 3650, Сериндийский фонд ИВР РАН, *recto*



Ил. 4б.
SI 3492+SI 3650, Сериндийский фонд ИВР РАН, *verso*

Общие внешние характеристики показали, что все три фрагмента — это распавшиеся на части обрывки одной рукописи, которые не только относятся к одному и тому же листу потхи, но и непосредственно соединяются друг с другом. Большим подспорьем в деле собирания «пазлов» служат кодикология и палеография, поскольку по схожим компонентам набора кодикологических и палеографических характеристик можно производить отбор рукописных фрагментов, которые потенциально могли бы относиться к одной и той же рукописи, но хранятся под совершенно разными шифрами.

Соединение фрагментов SI 3492 и SI 3650 можно считать большой удачей. Фрагменты под разными шифрами находились на значительном удалении друг от друга, хранились на разных полках, в разных конвертах и коробках. У них был выявлен ряд сходств по внешним характеристикам (особенности бумаги, почерк, наличие элементов цветной миниатюры). Стоит отметить, что в ходе работы Лаборатории Сериндика собраны основные кодикологические и палеографические данные для большинства единиц санскритской части фонда, что существенно упрощает поиск рукописных списков и соединений. В частности, при описании санскритских рукописей были зафиксированы все случаи, когда рукописные фрагменты содержали элементы цветных изображений[1]. Именно наличие миниатюры помогло выявить соединение исследуемых фрагментов.

Другой важной кодикологической деталью, по которой осуществлялся отбор фрагментов для соединения, стала полоса склейки. Примечательно то, что исследуемые фрагменты соединяются внахлест. По-видимому, изначально рукопись была довольно крупного формата, и для изготовления листов большого размера их склеивали из нескольких частей, на что указывает полоса на месте склеивания. Сперва подготовили лист необходимого размера, затем записали текст, однако позже клей рассохся, и части листа распались, отошли друг от друга.

В соединенном виде исследуемые фрагменты представляют собой центральную часть листа формата потхи, размер — 18,9×14,1 см. Текст записан с одинаковым межстрочным интервалом, как указано выше (1,4 см); количество строк — 13+; диаметр окружности, в которую вписана миниатюра, составляет ≈6 см.

Таким образом, анализ внешних особенностей рукописей позволяет соединять раздробленные части письменных памятников еще до их прочтения. Вместе с тем важно отметить, что в случае с исследуемыми фрагментами их соединение способствовало текстовой идентификации. Фрагменты сохранили довольно небольшой сегмент текста, и, прежде чем удалось связать их воедино, отождествление по отдельности не представлялось возможным. Только в результате соединения было установлено, что рукопись содержит отрывок из «25-тысячной Праджняпарамиты». После реставрации и текстовой идентификации рукописи был присвоен шифр SI 3650 (шифр SI 3492 упразднен).

Содержание рукописи

Текст SI 3650 был отождествлен с «Панчавимшатисахасрика Праджняпарамита-сутрой» с помощью двух санскритских текстов, представляющих разные редакции

[1] В санскритской коллекции Сериндийского фонда только семь единиц хранения сохранили цветные миниатюры или какие-то их части: SI 1933, SI 1937, SI 1939, SI 1940, SI 2019, SI 3492, SI 3650. При этом значительное количество рукописных листов и фрагментов содержат большие пустые декоративные круги, по-видимому, предназначенные для помещения в них изображений.

этого сочинения. Известные версии «Махапраджняпарамиты», которые условно можно обозначить как отредактированная и неотредактированная, являются репрезентацией разных стадий развития текста. В «25-тысячной Праджняпарамите», зафиксированной в более поздних санскритских рукописях XVIII–XIX вв. из Непала, положенных в основу издания Т. Кимуры[2], запечатлен более новый, отредактированный, оптимизированный вариант сутры. Текст в нем организован в соответствии с «Абхисамая-аламкарой»[3]. Данная редакция сутры делится на восемь обширных глав, и наш рукописный отрывок приходится на первую главу (санскр. *Sarvākārajñatā* — «Знание всех аспектов всего существующего»), включающую десять разделов[4]. Внутри первой главы текст рукописи SI 3650 соответствует тексту из конца второго раздела (санскр. *Avavāda* — «Наставления»)[5].

Однако и по датировке, и, предположительно, по организации текста рукопись SI 3650 стоит ближе к другой санскритской редакции. Более старая версия «25-тысячной Праджняпарамиты» сохранилась в рукописях из Гильгита (VII в.) (см.: Karashima 2016). В гильгитских рукописях текст делится несколько иначе, включая свыше 80 глав. Исследуемая рукопись из Хотана совпадает с отрывком из конца второй главы версии из Гильгита. В гильгитском тексте в конце главы есть фраза, отсутствующая в издании Т. Кимуры: «Так заканчивается 2-я глава сутры»[6]. Мы не знаем, совпадала ли нумерация глав в хотанском и гильгитском вариантах, поскольку этот участок текста в рукописи SI 3650 утрачен. Однако, вероятнее всего, в исследуемой рукописи деление на главы было таким же, как и в гильгитской, о чем косвенно свидетельствует наличие цветной миниатюры — изображения Будды.

Изображения в санскритских рукописях из Центральной Азии — это определенного рода редкость (в санскритской части Сериндийского фонда элементы изображений, как уже отмечалось, зафиксированы лишь в семи единицах). Во всех засвидетельствованных случаях в санскритских рукописях фонда цветные миниатюры (а также пустые декоративные круги, оставленные под миниатюры) целенаправленно размещались на стыке глав и, очевидно, в текстах рукописей из Хотана маркировали конец одной главы и начало следующей. Предположительно, на листе хотанской рукописи,

[2] При отождествлении публикуемого текста использовалось критическое издание Т. Кимуры (Kimura 2007).

[3] «Абхисамая-аламкара» (санскр. *Abhisamayālaṃkāra* — «Украшение из постижений») — трактат-комментарий, излагающий сущность сутр Совершенной мудрости. В отношении порядка изложения тем теснее всего трактат связан с «Махапраджняпарамитой».

[4] Текст «Абхисамая-аламкары» представляет собой перечень из восьми основных предметов, каждому из которых посвящена глава сочинения: три вида всезнания, четыре метода их достижения и Дхармакая («тело Дхармы», высшее тело будды) как конечный результат (плод) процесса постижения пути обретения просветления с точки зрения махаяны. В состав восьми глав входит 70 разделов, соотнесенных с восемью основными предметами.

[5] В первой главе («Знание всех аспектов...») рассматривается первый из восьми главных предметов — особое всеведение, присущее только будде, — который раскрывается в десяти разделах. Во втором разделе, к которому относится текст SI 3650, излагаются «наставления», или «инструкции», предназначенные для порождения сознания, обращенного к обретению состояния будды путем бодхисаттвы ради блага других. В этом же разделе говорится о том, что бодхисаттва пребывает в совершенной мудрости, только имея в своем основании осознание пустоты всех дхарм. Обретаясь в запредельном знании, бодхисаттва не придерживается никакой идеи, в частности, не основывается на концепции пяти групп элементов, описывающих человеческую личность или индивида как такового: телесности, чувствительности, понятиях-представлениях, формирующих факторах и сознании во всех его модальностях.

[6] Folio 50 (*verso*), 7-я строка — *prajñāpāramitāyāṃ dvitīyaḥ parivartaḥ* (Karashima 2016: 50).

к которому относился фрагмент SI 3650, как и в гильгитском варианте, присутствовала фраза, указывающая на номер и конец главы. В пользу этого говорит текст другого фрагмента «Панчавимшатисахасрика Праджняпарамиты», хранящегося в Сериндийском фонде под шифром SI 2019[7], внешне схожий с рукописью SI 3650 и, вполне вероятно, представляющий тот же рукописный список сутры. Фрагмент SI 2019 также содержит элементы цветной миниатюры, и в его тексте на второй строке присутствуют слова, знаменующие конец главы (санскр. *trīśatima samāpta 30* — «конец 30-й [главы]»). Не исключено, что в Хотане существовала своя редакция «25-тысячной Праджняпарамиты», которая в аспекте деления на главы была близка к гильгитской версии и отличалась от версии, представленной в непальских рукописях, в которых на том же отрезке текста указание на конец и номер главы отсутствовало.

Заключение

Без учета материала санскритских рукописей из Сериндии невозможно ни одно серьезное исследование, касающееся функционирования оригинальных буддийских текстов и истории буддизма в периоды древности и раннего средневековья. Исследование фрагментов санскритских рукописей из Сериндийского фонда ИВР РАН исключительно важно, так как может открыть дополнительные факты, продвигающие изучение буддийских текстов, идеологических процессов и событий истории буддизма в Центральной Азии, ход которых освещен в науке еще недостаточно ясно. В этом отношении введение в научное обращение соединенных рукописных фрагментов SI 3492 и SI 3650 является важной вехой, поскольку добавляет новые штрихи к нашим представлениям об истории бытования различных редакций текстов «Панчавимшатисахасрика Праджняпарамиты». Публикуемая рукопись представляет собой ценный материал для решения проблем источниковедения Центральной Азии не только в аспекте реконструкции хотанских версий махаянских сочинений, но и под углом зрения изучения особенностей местной рукописной традиции. Исследуемые фрагменты содержат ряд внешних характеристик, особо интересных с кодикологической стороны, позволивших собрать в единое целое разнесенные по фонду разрозненные части рукописного листа. Пример рукописи SI 3650 показывает, как на основе анализа рукописных фрагментов через призму кодикологии можно восстанавливать письменные памятники для последующей текстологической работы.

Транслитерация, перевод и сопоставление с изданием Т. Кимуры

Условные обозначения

() — восстановленная акшара
[ ] — поврежденная акшара
+ — утраченная акшара
.. — акшара, которую не удается прочесть
. — нечитаемая часть акшары, которую не удается реконструировать
/// — обрыв рукописи
• — обозначение пунктуации в рукописи
◎ — обозначение декоративного круга с цветной миниатюрой

[7] Описание, текстологическое исследование и факсимильное воспроизведение фрагмента SI 2019 см. (Bongard-Levin, Hori 1996).

SI 3650
Recto

a /// (bh)ū[t](e) ///
b /// (dh)[ā]tuṃ [s](a)(ma)(n)[u](pa)(ś)[y](a)ta na subhū[t](e) ///
c /// śakya prajñapatāyāṃ na saṃ[s] + ///
d /// asamanupaśyamānaṃ na u ///
e /// [n]upaśyate vedanā saṃjñā saṃ[s](k)[ā] ///
f /// ṣa mohaṃ na samanupaśya .. ///
g /// [te] rūpadhātuṃ ar[ū]p[y]a[dh] ///
h /// .. na samanupaśya + ///
i /// na kāraṇena [bh] ///
j /// paśyati e(va)[ṃ] ///
k /// [t]e bodhisa ///
l /// + [t]v. + [m]ahāsa ///
m /// bodhisatvaṃ b[o] ///

Kimura 2007, pp. 145(*29*)*–147*(*23*):[8]

na manodhātur dharmadhātuṃ samanupaśyati, nāpi dharmadhātur mano**dhātuṃ samanupaśyati**.

iti marge ‘nvayajñānakṣāntiḥ

na subhūte saṃskṛtadhātur asaṃskṛtadhātuṃ samanupaśyati, nāpy asaṃskṛtadhātuḥ saṃskṛtadhātuṃ samanupaśyati.

iti mārge ‘nvayajñānam

iti darśanamārgāvavādaḥ

na ca subhūte saṃskṛtavyatirekeṇāsaṃskṛtaṃ **śakyaṃ prajñapayituṃ**, **nā**py asaṃskṛtavyatirekeṇa **saṃs**kṛtaṃ śakyaṃ prajñapayitum.

evaṃ hi subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ caran na kañcid dharmaṃ samanupaśyati, **asamanupaśyan no**ttrasyati na saṃtrasyati na saṃtrāsam āpadyate, na cāsya kvacid dharmacittam avalīyate, na vipratisārī bhavati mānasam. tat kasya hetoḥ? tathā hi subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ caran rūpaṃ na **samanupaśyati**, **vedanāṃ** na samanupaśyati, **saṃjñāṃ** na samanupaśyati, **saṃskārān** na samanupaśyati, vijñānaṃ na samanupaśyati.

cakṣur na samanupaśyati, śrotraṃ na samanupaśyati, ghrāṇaṃ na samanupaśyati, jihvāṃ na samanupaśyati, kāyaṃ na samanupaśyati, mano na samanupaśyati.

rūpāṇi na samanupaśyati, śabdān na samanupaśyati, gandhān na samanupaśyati, rasān na samanupaśyati, spraṣṭavyān na samanupaśyati, dharmān na samanupaśyati.

pṛthivīdhātum abdhātuṃ tejodhātuṃ vāyudhātum ākāśadhātuṃ vijñānadhātuṃ na samanupaśyati.

avidyāṃ na samanupaśyati, saṃskāra-vijñāna-nāmarūpa-ṣaḍāyatana-sparśa-vedanā-tṛṣṇopādāna-bhava-jāti-jarāmaraṇa-śoka-parideva-duḥkha-daurmanasyopāyāsān na samanupaśyati.

rāgaṃ na samanupaśyati, **dveṣaṃ** na samanupaśyati, **mohaṃ na samanupaśyati**.

ātmānaṃ na samanupaśyati, sattva-jīva-poṣa-puruṣa-pudgala-manuja-mānava-kāraka-vedaka-jānaka-paśyakān na samanupaśyati.

[8] Здесь и далее жирным шрифтом отмечены места примерного совпадения фрагментов текста SI 3650 с санскритским изданием Т. Кимуры.

kāmadhātuṃ na samanupaśya**ti**, **rūpadhātuṃ** na samanupaśyati, **ārūpyadhātuṃ** na samanupaśyati, ākāśadhātuṃ na samanupaśyati. śrāvakaṃ na samanupaśyati, pratyekabuddhaṃ na samanupaśyati, bodhisattvaṃ na samanupaśyati, śrāvakadharmān na samanupaśyati, pratyekabuddhadharmān na samanupaśyati, bodhisattvadharmān na samanupaśyati, buddhaṃ na samanupaśyati, buddhadharmān na samanupaśyati, bodhiṃ na samanupaśyati, yāvat sarvadharmān na samanupaśyati, sarvadharmān asamanupaśyan, nottrasyati na saṃtrasyati na saṃtrāsam āpadyate.

subhūtir āha: ke**na kāraṇena bh**agavan bodhisattvasya mahāsattvasya cittaṃ nāvalīyate na saṃlīyate?

bhagavān āha: tathā hi subhūte bodhisattvo mahāsattvaś cittacaitasikān dharmān nopalabhate na **samanupaśyati. evaṃ** hi subhūte bodhisattvasya mahāsattvasya cittaṃ nāvalīyate na saṃlīyate.

subhūtir āha: kathaṃ bhagavan bodhisattvasya mahāsattvasya nottrasyati mānasam?

bhagavān āha: tathā hi subhū**te bodhisattvo** mahāsattvo manaś ca manodhātuṃ ca nopalabhate na samanupasyati, evaṃ hi subhūte bodhisattvasya mahāsattvasya nottrasyati mānasam. evaṃ hi subhūte **bodhisattvena mahāsattvena** sarvadharmān upalabdhya prajñāpāramitāyāṃ caritavyam.

sacet subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ caraṃs tāṃ prajñāpāramitāṃ nopalabhate na samanupaśyati, tañ ca **bodhisattvaṃ**, tac ca **bo**dhisattvanāma, tac ca bodhicittaṃ nopalabhate na samanupaśyati, eṣa eva bodhisattvasya mahāsattvasyāvavādaḥ prajñāpāramitāyām eṣaivānuśāsaṃ.

Перевод

[Бхагаван: «…Элементы групп телесной формы, чувствительности, понятий-представлений, формирующих факторов, а также группы сознания — пяти органов чувств и] ментального органа — как отдельные элементы не являются истинной реальностью, подлинной природой Дхармы, равно как и истинная реальность **не различает** по отдельности дхармы-элементы [телесности, чувствительности и т.д.]. Так происходит принятие последующего знания о пути.

О Субхути, в сфере обусловленного не наблюдаются необусловленные элементы, равно как и в сфере необусловленных элементов не различаются обусловленные[9]. Так происходит последующее познание пути. Таково наставление в отношении пути ви́дения.

О Субхути, необусловленное **невозможно постичь** посредством отделения от обусловленного, а **обусловленное** — отдельно от необусловленного.

О Субхути, таким образом, бодхисаттва-махасаттва, следующий совершенной мудрости, не различает никакие дхармы. **Не различающий** дхарм, он не дрожит, не ощущает трепет, не приходит в ужас, его ум не скован какой-либо дхармой и не испытывает сожаления. Почему так? Ибо, о Субхути, бодхисаттва, следующий совершенной мудрости, **не различает** дхармы телесности, **чувствительности**, **понятий-представлений**, **формирующих факторов** и группы сознания, органов зрения, слуха,

[9] Необусловленные (абсолютные) дхармы относятся к истинной реальности, не входят в феноменальный мир и не зависят от других причин и условий, в отличие от обусловленных дхарм, которые не обладают реальной самодостаточностью и характеризуются пустотой — отсутствием подлинной субстанциальности, внутренней природы, замкнутой на самое себя и не нуждающейся в своем бытии более ни в чем.

обоняния, вкуса, осязания, разума, форм, звуков, запахов, вкусовых ощущений, тактильных контактов, ментальных объектов. Не различает элементы земли, воды, огня, ветра, пространства или сознания. Не различает невежества, ментальных склонностей, сознания, идеального и материального, шести органов восприятия, телесного, чувственного реагирования, жажды, привязанности, существования, рождения, старости, смерти, печали, горя, страдания, отчаяния, беспокойства. Не различает жадность, **ненависть, заблуждение**. Не различает собственное *Я*, живых существ, индивидуальную душу, необходимые для жизни вещи, дух, личность, индивида, человека, действующего, переживающего, творящего, наблюдающего.

Не различает чувственный мир, **миры форм и отсутствия форм**, пустое пространство. Не различает шраваков, пратьекабудд, бодхисаттв и их дхармы, не различает будду и его дхармы, не различает просветление. Не различающий никакие дхармы, он не дрожит, не ощущает трепет, не приходит в ужас».

Субхути спросил: «**О Бхагаван, почему** ум бодхисаттвы-махасаттвы не скован и не подавлен?»

Бхагаван ответил: «Потому что, о Субхути, он не воспринимает и **не наблюдает** дхармы, составляющие ум и его аспекты. **Таким образом**, о Субхути, ум бодхисаттвы-махасаттвы не скован и не подавлен».

Субхути: «О Бхагаван, почему его разум не охвачен страхом?»

Бхагаван: «Потому что, **о Субхути**, **бодхисаттва**-махасаттва не воспринимает и не наблюдает разум и его элементы. Поэтому его разум не охвачен страхом. Таким образом, о Субхути, путем неразличения всех дхарм **бодхисаттва-махасаттва** должен следовать совершенной мудрости.

О Субхути, если бодхисаттва-махасаттва, следующий совершенной мудрости, не воспринимает и не различает совершенную мудрость, или **бодхисаттву**, или слово „бодхисаттва“, или просветленный ум, тогда это и есть его наставление и путь к совершенной мудрости…»

SI 3650
Verso

a /// ◎ [•]///
b /// ◎ kṣ[i] ///
c /// ◎ jā .. ///
d /// ◎ [la] ni .. ///
e /// [saṃ]sparśapraty + ///
f /// yāṃ śikṣitavya ///
g /// na vicikitsā [ś]+.. ///
h /// (k)āmena bodhisatvena ma.. ///
i /// .y. laṃ catvāro yogāś catvā[r]. ///
j /// jahitukāmena daśakuśa ///
k /// [y]āva catvāra apramāṇyā ca[t]v+ ///
l /// [pā]ramitā[y]āṃ [ś]i[k](ṣ)itavyaḥ bodhy ///
m /// .. ka .. +++++ .. .o ///

Kimura 2007, pp. 148(*28*)*–149*(*20*):

cakṣuḥsaṃsparśaṃ cakṣuḥsaṃsparśajāṃ vedanāṃ parijñātukāmena bhagavan bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ śikṣitavyaṃ, śrotrasaṃsparśaṃ śrotrasaṃsparśajāṃ

vedanāṃ, ghrāṇasaṃsparśaṃ ghrāṇasaṃsparśajāṃ vedanāṃ, jihvāsaṃsparśaṃ jihvāsaṃsparśajāṃ vedanāṃ, kāyasaṃsparśaṃ kāyasaṃsparśajāṃ vedanāṃ, manaḥsaṃsparśaṃ manaḥsaṃsparśajāṃ vedanāṃ parijñātukāmena bhagavan bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitā**yāṃ śikṣitavyam**.

rāgadveṣamohān prahātukāmena bhagavan bodhisattvena mahāsattvena prajñāparamitāyāṃ śikṣitavyam, evaṃ satkāyadṛṣṭiṃ śīlavrataparāmarśaṃ **vicikitsāṃ** kāmarāgaṃ vyāpādaṃ rūparāgam ārūpyarāgaṃ saṃyojanānuśayaparyutthānāni prahātu**kāmena** bhagavan **bodhisattvena** mahāsattvena prajñāparamitāyāṃ śikṣitavyam.

punar aparaṃ **caturo yogān** oghān granthān upādānāni caturo viparyāsān prahātukāmena bhagavan bodhisattvena mahāsattvena prajñāparamitāyāṃ śikṣitavyam.

daśākuśalān karmapathān **prahātukāmena**, **daśakuśalān** karmapathān parijñātukāmena bhagavan bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ śikṣitavyam.

catvāri dhyānāni **catvāry apramāṇāni** catasra ārūpyasamāpattīś catvāri smṛtyupasthānāni catvāri samyakprahāṇāni catur ṛddhipādān pañcendriyāṇi pañca balāni sapta bodhyaṅgāni āryaṣṭāṅgamārgaṃ catasraḥ pratisaṃvidaś catvāri vaiśāradyāni ṣaḍ abhijñā daśa tathāgatabalāni aṣṭādaśāveṇikān buddhadharmān paripūrayitukāmena bhagavan bodhisattvena mahāsattvena prajñā**pāramitāyāṃ śikṣitavyam**.

bodhyaṅgaṃ nāma samādhiṃ pratilabdhukāmena bhagavan bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ śikṣitavyam.

Перевод

[Субхути]: «…О Бхагаван, бодхисаттва-махасаттва, желающий всецело познать зрительный контакт и ощущение от взаимодействия зримого с органом зрения, должен практиковать совершенную мудрость. Бодхисаттва, желающий всецело познать ощущения от взаимодействия слышимого с органом слуха, обоняемого с органом обоняния, вкусоощущаемого с органом вкуса, тактильного с органом осязания, воспринимаемого разумом с ментальным органом, должен **практиковать совершенную мудрость**.

О Бхагаван, бодхисаттва-махасаттва, желающий устранить жадность, ненависть, заблуждение, должен практиковать совершенную мудрость, равно как **желающий** отбросить ложное воззрение о существовании *Я*, привязанность к обрядам и ритуалам, **сомнение или неуверенность**, чувственное желание, недоброжелательность, жажду перерождения в мире форм, жажду перерождения в мире отсутствия форм, другие оковы, склонности, идеи **бодхисаттва**-махасаттва должен практиковать совершенную мудрость.

Более того, о Бхагаван, желающий устранить **четыре вида привязанности** или четыре потока[10], оковы[11], приверженности[12], искаженные установки сознания[13] бодхисаттва-махасаттва должен практиковать совершенную мудрость.

[10] Четыре потока, удерживающие живые существа в круговороте бытия: жадность к объектам чувственного восприятия, жажда существования (становления), ложные воззрения, неведение (Conze 1975: 667).

[11] Оковы — алчность, недоброжелательность, привязанность к правилам и предписаниям, религиозный фанатизм (Conze 1975: 667).

[12] Приверженности — к объектам чувственного восприятия, неправильным взглядам, правилам и ритуалам, личности или индивидуальности (Conze 1975: 667).

[13] Искаженные установки сознания: считать невечное вечным, нечистое — чистым, не атман — атманом, отвратительное — прекрасным (Conze 1975: 667).

О Бхагаван, бодхисаттва-махасаттва, **желающий воздержаться** от десяти неблагих путей деятельности и реализовать **десять благих путей деятельности**[14], должен практиковать совершенную мудрость.

О Бхагаван, бодхисаттва-махасаттва, желающий реализовать четыре ступени созерцательного сосредоточения в мире форм (дхьяны), **четыре неизмеримых качества**[15], четыре вида сосредоточения в мире отсутствия форм[16], четыре основы осознанности[17], четыре правильных усилия[18], четыре основы достижения[19], пять способностей или пять сил[20], семь факторов просветления[21], Благородный восьмеричный путь, четыре разъяснительных знания[22], четыре основы неустрашимости[23], шесть высших знаний[24], десять сил татхагаты[25] и восемнадцать уникальных качеств будды[26], должен **практиковать совершенную мудрость**.

О Бхагаван, бодхисаттва-махасаттва, желающий достичь состояния сосредоточения сознания на **факторах просветления**, должен практиковать совершенную мудрость…»

---

[14] К неблагим путям деятельности относятся: убийство, воровство, сексуальное прегрешение, ложь, клевета, грубая речь, пустословие, алчность, ненависть, невежество. Благие деяния реализуются в отвержении десяти неблагих (Conze 1975: 669).

[15] Четыре неизмеримых качества — доброжелательность, сострадание, сочувственная радость и беспристрастность (Conze 1975: 667).

[16] Четыре вида сосредоточения в мире отсутствия форм — четыре вида созерцания, соответствующие уровням существования в мире отсутствия форм (бесконечное пространство, бесконечное сознание, сфера, где ничего нет, и сфера, где нет ни восприятия, ни не-восприятия) (Conze 1975: 667).

[17] Четыре основы осознанности — осознанное отношение к телу, чувствам, уму и дхармам (Conze 1975: 667).

[18] К четырем правильным усилиям причисляется: не позволять возникать неблагим состояниям ума; отказаться от возникших неблагих состояний ума; порождать благие состояния ума; поддерживать и развивать благие состояния ума (Conze 1975: 155).

[19] Четыре основы достижения: 1) желание достичь цели; 2) усилия, прикладываемые для достижения цели; 3) осознавание усилий; 4) анализ результата (Conze 1975: 667).

[20] Пять способностей, или пять сил: уверенность, энергия, осознанность, концентрация, мудрость (Conze 1975: 667).

[21] Семь факторов просветления: осознанность, исследование дхарм, энергия, радость, спокойствие, концентрация, беспристрастность (Conze 1975: 668).

[22] Четыре разъяснительных знания: знания смысла, дхарм, языка, речи (Conze 1975: 667).

[23] Четыре основы неустрашимости: неустрашимость в познании природы реальности; неустрашимость в устранении всех загрязнений; неустрашимость в точном и правильном провозглашении условий, создающих препятствия; неустрашимость в правильности пути спасения (Edgerton 1953: 512).

[24] Шесть высших знаний: психические силы, божественный слух, телепатия, воспоминания о прошлых жизнях, божественное зрение, устранение ментальных омрачений (Conze 1975: 668).

[25] Десять сил татхагаты: знание возможного и невозможного; знание результатов действий в прошлом, будущем и настоящем; знание всех элементов мира; знание желаний живых существ; знание способностей живых существ; знание пути достижения цели; знание медитативных состояний и способов созерцания; знание прошлых жизней; знание перерождений живых существ благодаря божественному зрению; знание о прекращении омрачений и просветлении (Conze 1975: 158–159).

[26] Восемнадцать уникальных качеств будды: будда не сбивается с пути, неторопливи спокоен в своей речи, всегда пребывает в осознанности, не воспринимает различия, сохраняет сосредоточенность ума, его беспристрастность не является безразличием, он не подвержен утрате усердия, энергии, осознанности, концентрации, мудрости и освобождения, все действия его тела, речи и ума предваряются и сопровождаются знанием, его знание и ви́дение в отношении прошлого, будущего и настоящего лишены препятствий и ограничений (Conze 1975: 160).

Литература

Мялль 1984 — *Мялль Л.Э.* «Аштасахасрика Праджняпарамита» как исторический источник. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук: 07.00.09 Историография и источниковедение / Тартуский орденов Трудового Красного Знамени и Дружбы народов государственный университет. Тарту, 1984.

Bongard-Levin, Hori 1996 — *Bongard-Levin G.M., Hori Shin'ichirō*. A Fragment of the Larger Prajñāpāramitā from Central Asia // Journal of the International Association of Buddhist Studies. Summer 1996. Vol. 19. No. 1. P. 19–60.

Conze 1975 — The Large Sutra on Perfect Wisdom, with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra / Transl. by E. Conze. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1975.

Conze 1978 — *Conze E.* The Prajñāpāramitā Literature. Second Edition, Revised and Enlarged. Tokyo: The Reiyukai, 1978 (Bibliographia philologica Buddhica. Series Maior / The Reiyukai Library; I).

Edgerton 1953 — *Edgerton F*. Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol. I–II. New Haven: Yale University Press; London: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1953.

Karashima 2016 — Mahāyāna Texts: Prajñāpāramitā Texts (1) (Gilgit Manuscripts in the National Archives of India: Facsimile Edition, Vol. II.1) / Ed. by Seishi Karashima, Youngjin Lee, Jundo Nagashima, Fumio Shoji, Kenta Suzuki, Ye Shaoyong and Stefano Zacchetti. New Delhi: National Archives of India; Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2016.

Kimura 2007 — Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā I-1 / Ed. by T. Kimura. Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing Co., Ltd., 2007.

References

Bongard-Levin, Grigorii M. & Hori, Shin'ichirō. "A Fragment of the Larger Prajñāpāramitā from Central Asia". *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Summer 1996, vol. 19, no. 1, pp. 19–60 (in English).

Conze, Edward. *The Large Sutra on Perfect Wisdom, with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*. Translated by Edward Conze. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1975 (in English).

Conze, Edward. *The Prajñāpāramitā Literature*. Second Edition, Revised and Enlarged. Tokyo: The Reiyukai, 1978 (Bibliographia philologica Buddhica. Series Maior. The Reiyukai Library; I) (in English).

Edgerton, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. I–II. New Haven: Yale University Press; London: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1953 (in English).

Karashima, Seishi, et al. *Mahāyāna Texts: Prajñāpāramitā Texts* (1) (Gilgit Manuscripts in the National Archives of India: Facsimile Edition, Vol. II.1). Ed. by Seishi Karashima, Youngjin Lee, Jundo Nagashima, Fumio Shoji, Kenta Suzuki, Ye Shaoyong and Stefano Zacchetti. New Delhi: National Archives of India; Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2016 (in English).

Kimura, Takayasu. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā I-1*. Ed. by T. Kimura. Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing Co., Ltd., 2007 (in English).

Myall, Linnart E. *"Ashtasakhasrika Pradzhniaparamita" kak istoricheskii istochnik* [The *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* as a Historical Source]. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni kandidata istoricheskikh nauk: 07.00.09 Istoriografiia i istochnikovedenie. Tartuskii ordenov Trudovogo Krasnogo Znameni i Druzhby narodov gosudarstvennyi universitet [Dissertation for the degree of Candidate of Historical Sciences: 07.00.09 Historiography and source studies. The Tartu Order of the Red Banner of Labor and Friendship of Peoples State University]. Tartu, 1984 (in Russian).

Fragments of the Sanskrit *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* (SI 3492, SI 3650) in the Serindia Collection (IOM, RAS)

Artiom V. MESHEZNIKOV
Institute of Oriental Manuscripts RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 30.05.2024.

Abstract: According to the latest data, the Sanskrit part of the Serindia Collection (IOM, RAS) includes 667 storage units, which represent manuscript fragments of various Buddhist texts. About 100 of the largest and most well-preserved manuscripts have been studied and introduced into scientific circulation by Russian and foreign researchers. At the same time, many other texts in a rather scattered and fragmented condition still remain unpublished. Among the unexplored Sanskrit Buddhist manuscripts in the Serindia Collection, the most important place belongs to the fragments of fundamental texts in the Mahāyāna tradition — the *Prajñāpāramitā sūtras* ("Sūtras on Perfect Wisdom"). The present paper deals with three previously unpublished Sanskrit fragments (SI 3492, SI 3650) housed in the Serindia Collection as part of the "N.F. Petrovsky Subcollection". Fragments have been identified as parts of the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* ("Sūtra on Perfect Wisdom in 25000 lines"). Judging from the external characteristics and contents, these fragments not only belong to the same manuscript, but also fit together like three puzzle pieces. The paper includes a description of the fragments, a transliteration of the manuscript and its comparison with the critical edition of the Sanskrit text of the Sūtra, a Russian translation, and facsimiles made before and after its restoration.

Key words: the Prajñāpāramitā, Sanskrit, Serindia Collection (IOM, RAS), Khotan.

For citation: Mesheznikov, Artiom V. "Fragments of the Sanskrit *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* (SI 3492, SI 3650) in the Serindia Collection (IOM, RAS)". *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2024, vol. 21, no. 3 (iss. 58), pp. 13–27 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO634871.

About the author: Artiom V. MESHEZNIKOV, Junior Researcher, Serindia Laboratory, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (mesheznikoff@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-8883-1284.

Письменные памятники Востока. 2024. Том 21. № 3 (вып. 58). С. 28–46

Стихотворные славословия Синрана, посвященные Тань-луаню
Перевод, предисловие и примечания

В.Ю. КЛИМОВ
Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO634571

Статья поступила в редакцию 06.05.2024.

Аннотация: В настоящей публикации представлены тексты стихотворных славословий японского буддийского монаха, мыслителя, основателя японской школы «Истинной веры Чистой земли» (яп. *дзё:до синсю:*) Синрана 親鸞 (1173–1262), в которых он обращается к одному из пяти основателей «школы Чистой земли» (кит. *цзинту-цзун*), китайскому монаху Тань-луаню 曇鸞 (476–542). В своих славословиях Синран называет Тань-луаня «изначальным наставником», «первоучителем», а также бодхисаттвой, учителем, Великим учителем. Тексты даются на японском языке с транскрипцией, русским переводом и примечаниями.

Ключевые слова: Синран, Тань-луань, буддийская «школа Чистой земли», амидаизм, будда Амида.

Для цитирования: *Климов В.Ю.* Стихотворные славословия Синрана, посвященные Тань-луаню. Перевод, предисловие и примечания // Письменные памятники Востока. 2024. Т. 21. № 3 (вып. 58). С. 28–46. DOI: 10.55512/WMO634571.

Об авторе: КЛИМОВ Вадим Юрьевич, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела Дальнего Востока ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия), (klimovvadim26@gmail.com). ORCID: 0000-0002-0182-3872.

© Климов В.Ю., 2024

Синран 親鸞 (1173–1262), японский буддийский монах и мыслитель, основатель школы *дзё:до синсю:* («Истинной веры Чистой земли»), посвящая стихотворные славословия (яп. *васан* 和讃) достойному монаху, третьему в его списке основателей «школы Чистой земли» (яп. *дзё:до-госо* 浄土五祖), обращается к нему по имени Донран (кит. Тань-луань 曇鸞, 476–542). Однако его учитель Хонэн 法然 (1133–1212) в сочинении «Собрание выдержек об избранном Основном обете и памятовании будды» (*Сэнтяку хонган нэмбуцу-сю:* 選択本願念仏集, сокр. *Сэнтякусю:* 選択集) называет Тань-луаня «первоучителем» (яп. *хонси* 本師) при перечислении пяти ее основа-

телей, в этом списке: 1) Тань-луань, 2) Дао-чо (яп. Досяку) 道綽 (562–645), 3) Шань-дао (яп. Дзэндо) 善導 (613–681), 4) Хуай-гань (яп. Экан) 懷感 (VII в.) и 5) Шао-кан (яп. Сёко) 少康 (?–805)[1]. Хонэн не включил в список основателей индийских мыслителей — Нагарджуну (предположительно 150–250) и Васубандху (предположительно IV–V вв.). Синран счел необходимым исправить этот недочет, включил двух названных представителей Индии и таким образом довел число основателей до семи. Однако вместо Хуай-ганя и Шао-кана из Китая он ввел в число основателей двух японских высокочтимых монахов — Гэнсина 源信 (942–1017) и своего учителя Хонэна, показывая таким образом, что амидаистские школы укоренились и получили широкое распространение в Японии. Об этом же сообщается в одной из первых публикаций на русском языке о школе «Истинной веры Чистой земли»: «Собственно учение „Шиньсю“ (*синсю. — В.К.*), хотя оно выработано неутомимой его (Синрана) деятельностью, но еще задолго до его времени исследовано индийскими мудрецами Рюжу (Рюдзю), Теншинъ (Тэнсин), китайскими учеными Донраъ[2] (Донран), Дошаку (Досяку), Зендо (Дзэндо) и нашим японским мыслителем Генку (Гэнку)» (Краткое 1899: 2).

Считается, что буддизм проник в Китай в I–II вв., т.е. во время правления династии Поздняя Хань (25–220) (Ленков 2006: 36, 39, 41)[3]. В Индии и Китае, отмечает Е.А. Торчинов, культ Амиды (или же Амитабхи, Амитаюса) был одним из ряда культов божеств. И только в Китае сформировалась с V по XII в. отдельная «школа Чистой земли» (кит. *цзинту-цзун*, яп. *дзё:до-сю:* 浄土宗) благодаря усилиям Хуэй-юаня, Тань-луаня и Шань-дао (Торчинов 2013: 19). По мнению исследователя, о Тань-луане вскоре после его смерти быстро забыли, «и даже имя его предано забвению. Только много позднее в Японии его сочинения были вновь открыты, и Тань-луаня провозгласили первым патриархом школы» (Там же: 301). Здесь, однако, следует сделать оговорку — патриархом его провозгласил Хонэн. Синран же Тань-луаня поставил на третью позицию после Нагарджуны и Васубандху.

Следует также сделать еще одну оговорку: Синран считает Тань-луаня основателем амидаизма в Китае, тогда как китайские последователи «школы Чистой земли» ведут свое начало от лушаньского Хуэй-юаня (яп. Родзан-но Эон) 廬山慧遠 (334–416). В 402 г. в возведенном храме Дунлинь-сы 東林寺 в горах Лушань он основал вместе с учениками «Общество Белого лотоса» (кит. *Байляньшэ*, яп. *Бякурэнся* 白蓮者), походившее на даосские горные братства. Хуэй-юань, проповедуя идею Чистой земли будды Амиды и возрождения в Чистой земле, усердно практиковал «памятование будды» (яп. *нэмбуцу* 念仏). Хорошо известно его изречение: «Монах признает государя гарантом должного хода вещей в мироздании, но не чтит его» (*сямон-но о:ся-э-но кэйрэй-ва фуё: дэ ару* 沙門の王者への敬礼は不要である), ибо земное существование само по себе есть страдание. «Неприятие заведенного порядка отношений в обществе, поиски выхода за пределы насущной действительности также сближали амидаистов и даосов» (Трубникова, Бабкова 2014: 111). Это методологически ценное замечание. Представление, что Амитаюс (Будда бесконечной жизни), или Амитабха (Будда неизмеримого долголетия), дарует верующим в него последователям вечную жизнь в Чистой земле, сопрягалось у многих с даосским представлением о бессмертии.

[1] В такой же последовательности Н.Н. Трубникова перечисляет основателей этого направления (Трубникова 2017: 232).

[2] Опечатка: пропущена буква *н*.

[3] Автор статьи выражает глубокую признательность П.Д. Ленкову за консультации.

Особое отношение Синрана к Тань-луаню прослеживается и в его собственном монашеском имени: для *син* он взял второй иероглиф из записи имени Васубандху (Тэнсин 天親), а для *ран* — второй же иероглиф из имени Тань-луаня (曇鸞, в японском прочтении Донран). Таким образом, *син* 親 + *ран* 鸞 = Синран 親鸞. Так и возникло имя основателя школы «Истинной веры Чистой земли» (*дзё:до синсю:*) в Японии.

Тань-луань в поездке по южной части Китая встретился с известным даосским алхимиком Тао Хун-цзином (456–536) и заинтересовался даосским учением о достижении долголетия и поддержании крепкого здоровья, которого так ему не хватало из-за того, что чрезмерным усердием в учебе подорвал его. На память об этой встрече Тао подарил ему книгу с изложением даосского учения. После того как Тань-луань вернулся в Лоян, столицу царства, он встретился с переводчиком священных буддийских текстов Бодхиручи (кит. Путилючжи 菩提流支, ум. в 527 г.), который убедил молодого человека отказаться от даосизма и обратиться к сутре о Чистой земле (Трубникова, Бабкова 2014: 479).

Синран в сжатой форме дал описание заслуг Тань-луаня в «Песне об истинной вере». Приводится в переводе Н.Н. Трубниковой (2012: 79):

Исконный учитель Тань-луань был таков, что сам Сын Неба в державе Лян[4]
Постоянно обращался к нему и чтил его как бодхисаттву.
Переводчик священных книг по имени Бодхиручи[5] вручил Тань-луаню чистое учение —
И тот сжег свои книги о бессмертных[6], обратился к уделу радости.
Дал толкование к трактату бодхисаттвы Близкого к Небожителям,
Причину и итог обретения земли воздаяния объяснил клятвой и обетом[7].

«Обращение, ведущее к возрождению, опирается на силу Другого,
Правильно установленная причина — это только верящее сердце.
Когда у обычных людей, напитанных страстями, пробуждается верящее сердце,
То им достается знание и свидетельство, что рождения и смерти — это и есть нирвана.
Когда непременно достигнут Ясной Земли Неизмеримого Света,
Все живые существа, сколько их есть, повсюду преобразятся», — говорил он.

[4] «Сын Неба в державе Лян — государь У-ди династии Лян (464–549), покровитель многих буддийских наставников, в том числе и Тань-луаня» (Трубникова 2012: 82).

[5] «В молодые годы Тань-луань подорвал здоровье слишком усердной учебой в буддийском храме и должен был лечиться. Отправившись на юг, он встретился со знаменитым даосским алхимиком Тао Хун-цзином (456–536) и получил от него книгу о достижении долголетия. Вернувшись на север, Тань-луань в столичном городе Лояне встретил монаха Бодхиручи (ум. 527), его называли „переводчиком священных книг“ (яп. *сандзо:*, санскр. *трипитака*). Бодхиручи высмеял даосские увлечения юноши: что толку в долгой жизни, если однажды и „бессмертные“ отшельники умирают? — и познакомил его с сутрами о Чистой земле» (Трубникова 2012: 82–83).

[6] «Даосские книги о продлении жизни» (Трубникова 2012: 83).

[7] «Т.е. провозгласил учение, по которому спасение зависит всецело от будды Амида. „Землей воздаяния“, *Хо:до*, Чистая земля называется в том смысле, что живые существа обретают ее по закону воздаяния. Но при таком подходе возникает вопрос: кому причитается это воздаяние? Самому подвижнику, который стремился в Чистую землю и ради этого совершал какие-то дела, — или же будде Амида, чьи бесчисленные благие деяния позволяют возродить в Чистой земле кого угодно? И сам Синран, и Тань-луань в его понимании выбирают второе из этих толкований» (Трубникова 2012: 83).

Из основных сочинений Тань-луаня, повлиявших на Синрана, прежде всего надо отметить «Толкование к Трактату о рождении в Чистой земле» (яп. *Дзё:до о:дзё:рон тю:гэ* 浄土往生論註解), это его комментарий к «Трактату о Чистой земле» (яп. *Дзё:дорон* 浄土論) Васубандху.

Одна из «Трех тетрадей славословий на японском языке», опубликованных в томе «Священных текстов школы Истинной веры Чистой земли» (ДСС 2016), содержит «Стихотворные славословия [семи] достойным монахам» Синрана. Это 117 строф — четверостиший по четыре строки. 34 строфы славословий (*васан* 和讃) обращены к Тань-луаню. Начальная часть цикла со строфы № 1 (знакомство с учением Бодхиручи привело его к переосмыслению своих взглядов, резкому разрыву с даосизмом и сожжению даосских сочинений) до № 9 (уход из земной жизни в возрасте 67 лет) выстроена в хронологической последовательности с привязкой к биографии Тань-луаня, к ключевым событиям в его жизни (Синран 1964; ДСС 2016).

Значительное место в славословиях отведено понятию «недвойственности» (яп. *фуни*/*фудзи* 不二): это строфы 12, 14, 20, 21, 22, 25, 26, где прямо об этом говорится[8]. Так, Т.П. Григорьева, обращаясь к наследию Кукая (774–835), буддийского мыслителя, отмечала основную его мысль: «недвойственность сущего: если одно отделить от другого, нарушится весь порядок вещей... Все внутренне сопряжено, одна сторона не ведет к Целому, лишь две стороны, приходя во взаимодействие, могут пульсировать, т.е. жить... В осознании единства, недуальной модели мира, непротиворечивой природы сущего — одно из достижений буддийской мысли» (Григорьева 2002: 82).

К.Ю. Солонин отмечает, что «учение о недвойственности было сформулировано Чжань-жанем (яп. Таннэн 湛然, 711–782)» несколько позже Тань-луаня, в трактате «Десять врат недвойственности» (十不二門) (Солонин 1996: 43).

Родовое имя Чжань-жаня — Ци (яп. Сэки 戚). Родился в Цзинлине округа Чанчжоу, (ныне г. Исин на территории пров. Цзянсу), в конфуцианской семье. Жил в эпоху правления династии Тан. Шестой патриарх школы *тяньтай* (яп. *тэндай* 天台). Также его уважительно величали Цзинси цзунчжэ (яп. Кэйкэй сондзя 荊渓尊者) и Великий Учитель (яп. Мё:раку Дайси 妙楽大師). В 20-летнем возрасте Чжань-жань стал интересоваться школой *тяньтай*, или — в образном переводе К.Ю. Солонина — «Облачной террасой» (название горы в совр. пров. Чжэцзян), а в 38 лет он ушел из дома в монастырь. Чжань-жань выделял «десять врат недвойственности»: 1) недвойственность материи и сознания, 2) недвойственность внешнего и внутреннего, 3) недвойственность совершенствования и природы, 4) недвойственность причины и следствия, 5) недвойственность чистого и грязного, 6) недвойственность прямого и косвенного [воздаяния], 7) недвойственность субъекта и объекта, 8) недвойственность трех видов действий, 9) недвойственность временного и постоянного, 10) недвойственность получения и орошения (Чжань-жань 1996: 59).

Синран называет Тань-луаня «изначальным наставником», «первоучителем» (*хонси* 本師), а также бодхисаттвой (*босацу* 菩薩), учителем (*касё:* 和尚), Великим учителем (*дайси* 大師). Следует отметить, что в тексте выражение «изначальный наставник» стоит перед именем Донран (Тань-луань), а «учитель» и «Великий учитель» — после имени. Энциклопедия на японском языке «Super Nipponica» разъясняет, что термином *касё:* 和尚 в буддизме называли наставника, учителя, дающего знания своим ученикам. Этим термином передают в японском языке заимствованное из санскрита слово *upādhyāya* («учитель, наставник»). В школах дзэн (*дзэнсю:* 禅宗) и Чис-

[8] Остальные строфы так или иначе связаны с миссионерской деятельностью Тань-луаня.

той земли этот бином читается *осё:*, а в школах «Облика дхарм» (*хоссосю:* 法相宗), «Истинных слов» (*сингонсю:* 真言宗) и «Школе уставов» (*риссю:* 律宗) как *вадзё:*. Большой японско-русский словарь под редакцией Н.И. Конрада дает чтение *осё:* и значение «*буд.* настоятель (*монастыря*), [святой] отец (*обращение к монаху*)».

Тридцать четыре стихотворных славословия
по комментариям к сутрам, сделанным [Учителем] Донран касё:
(曇鸞和尚)

1/139

本師曇鸞和尚は　　Хонси Донран касё:-ва
菩提流支のおしえにて　　Бодайруси-но осиэ-нитэ
仙経ながくやきすてゝ　　Сэнгё: нагаку якисутэтэ
浄土にふかく帰せしめき　　Дзё:до фукаку кисэсимэки

Изначальный наставник, Учитель Донран,
Восприняв Учение от Бодхиручи[9],
Навсегда отказавшись от даосских сочинений[10], сжег их
И нашел вечное прибежище в Чистой земле[11].

2/140

四論の講説さしおきて　　Сирон-но ко:сэцу-сасиокитэ
本願他力をときたまひ　　Хонган тарики-о токитамаи
具縛の凡衆をみちびきて　　Губоку-но бонсю-о митибикитэ
涅槃のかどにぞいいらしめし　　Нэхан-но кадо-ни дзоиирасимэси

Отказавшись от наставлений Четырех трактатов[12],
Проповедовал [Он] о Силе Другого Основного обета,

[9] Бодхиручи (яп. Бодайруси 菩提流支) — буддийский монах из Северной Индии (VI в.), он дал комментарий к таким сутрам, как *Конго: хання-кё:* 金剛般若経, *Ню:рё:га-кё:* 入楞伽経, *Дзю:дзи кё:рон* 十地経論, *Дзё:до рон* 浄土論 и др. Васубандху, которому Синран отвел второе место среди почтенных монахов, в «Трактате о Чистой земле», переведенном на китайский язык Бодхиручи в начале VI в., «закладывает основы учения об „изначальном обете“ *хонган* как причине для спасения всех существ» (Трубникова, Бабкова 2014: 110). Бодхиручи придерживался принципов перевода на китайский язык, заложенных Кумарадживой, занимавшимся переводческой деятельностью между 401 и 413 гг. и уделявшим большое внимание этимологическому или семантическому соответствию индийских терминов. Следуя этим принципам, Кумараджива впервые перевел на китайский язык ряд значимых философских трактатов, прежде всего школы мадхьямака (шуньявада). Таким образом, Бодхиручи можно считать продолжателем этой переводческой традиции, учеником Кумарадживы (Торчинов 2013: 266). Японцы же заимствовали эти принципы и переводы текстов из Китая.

[10] Яп. *сэнгё:* 仙経 — общее название даосских сочинений, в которых разъясняют Закон праведных отшельников, достигших с помощью практик бессмертия и вечной молодости.

[11] Первая строфа близка по тексту и по содержанию первому стиху Синрана в «Песне об истинной вере» (см. выше в переводе Н.Н. Трубниковой).

[12] «Четыре трактата» (яп. *сирон* 四論) — это три трактата, написанные Нагарджуной (Рю:дзю 龍樹), а именно: «Трактат о срединном» (*Тю:рон* 中論), «Трактат в двенадцати вратах» (*Дзю:ни монрон* 十二門論) и «Трактат о великой мудрости-переправе» (*Дайтидорон* 大智度論, сокр. *Тидорон* 智度論, *Дайрон* 大論, *Тирон* 智論); и четвертый — «Трактат в ста строфах» (*Хякурон* 百論), принадлежащий перу Арьядэвы (提婆達多, сокр. Дайба 提婆; III в.), ученика Нагарджуны, уроженца южной Индии.

Вел за собой глупцов[13], погрязших в заблуждениях,
Направляя их в ворота нирваны.

3/141

世俗の君子幸臨し	Сэдзоку-но кунси ко:рин-си
勅して浄土のゆへをとふ	Тёкуситэ дзё:до-но юэ-о тоу
十方に佛国浄土なり	Дзиппо:-ни Буцукоку дзё:до-нари
なにゝよりてか西にある	Нани-ни ёритэка ниси-ни ару

Повелитель[14] бренного мира посетил [Тань-луаня]
И вопрошал: «Почему славишь Чистую землю [Будды Амида],
Ведь есть Чистые земли во владениях будд десяти направлений?
Чем лучше та, что на Западе?»

4/142

鸞師こたへてのたまはく	Ранси котаэтэнотамаваку
わが身は智慧あさくして	Вагами-ва тиэ асасикуситэ
いまだ地位にいらざれば	Имада дзии-ни ирадзарэба
念力ひとしくおよばれず	Нэнрики хитосику оёбарэдзу

Тань-луань отвечал:
«Мои знания неглубоки,
И я все еще не достиг состояния необратимости [возвращения в грешный мир][15],
И нет [у меня] той силы помысла, чтобы судить об этом».

5/143

一切道俗もろともに	Иссай до:дзоку моротомо-ни
帰すべきところぞさらになき	Кисубэки токородзо саранинаки
安楽勧帰のこころざし	Анраку канки-но кокородзаси
鸞師ひとりさだめたり	Ранси хитори садамэтари

[13] Яп. *бонсю* 凡衆 — недалекие, глупые люди, не знающие истины, погрязшие в заблуждениях и грехах, обреченные на вечный круговорот беспросветного человеческого существования.

[14] Имеется в виду император Сяо Цзин-ди 孝静帝 (яп. Ко:сэй-тэй, 524–552) из династии Восточная Вэй 東魏. В конце IV в. сяньбийские племена тоба (鮮碑族, яп. *сэмпи-дзоку*) создали династию Северная Вэй 北魏 (яп. Хокуги). Император Дао У-ди 道武帝 (личное имя Тоба Шэгуй 拓跋珪, яп. Такубацукэй, 371–409) в 398 г. сделал столицей Пинчэн 平城 (яп. Хэйдзё:) в пров. Шаньси 山西省 (яп. Сансэй), в округе Датун 大同 (яп. Дайдо:). В 490 г. столицей стал Лоян 洛陽 (яп. Ракуё:) на западе нынешней пров. Хэнань 河南 (яп. Канан), в округе Чжэнчжоу 鄭州 (Тэйсю:). В 534 г. в результате внутренней смуты царство распалось, и образовались династии Восточная Вэй и Западная Вэй.

[15] Здесь речь о состоянии, по достижению которого верующий избавляется от круговорота рождений (яп. *футайтэнъи* 不退転位), иными словами, достигает стадии бодхисаттвы (*босацу-но и* 菩薩の位). Подразумевается, что при этом адепт достигает Чистой земли Предельной радости (*гораку дзё:до* 極楽往生), т.е. рая будды Амида на Западе.

И принявшим монашество, и оставшимся в миру
Нет пристанища.
Путь спасения в Землю успокоенной радости
Только наставнику Лян удалось [им] указать.

6/144

魏の主勅して并州の	Ги-но сютёкуситэ Хэйсю:-но
大巌寺ぞおはしける	Дайгандзи-дзо овасикэру
やあやくおはりにのぞみては	Ё:яку оварининодзомитэва
汾衆にうつりなまひにき	Фунсю:-ни уцуринамаиники

Повелением императора[16] [Восточной] Вэй в [области] Биньчжоу[17]
В храме Даянь-сы было определено проживание [Тань-луаня].
А к концу своей жизни перебрался [он]
[В храм Сюаньчжун], что в области Фэньчжун[18].

7/145

魏の天子はたふとみて	Ги-но Тэнси-ва то:томитэ
神鸞とこそ號せしか	Синран-токосо го:сэсика
おはせしところのその名をば	Овасэси токоро-но соно на-оба
鸞公巌とぞなづけたる	Ранко:ган-тодзо надзукэтару

Сын Неба династии [Восточная] Вэй с глубоким почтением
Величал его Священной [птицей] Луань[19],
А место, в котором он пребывал,
Назвал гротами Его светлости Луань.

[16] Повеление дал император Сяо Цзин-ди.
[17] Область Бинь (Биньчжоу) расположена на северном берегу р. Хуанхэ.
[18] Находится в совр. пров. Шаньси на р. Фэньхэ 汾河 (яп. Фунга), приток Хуанхэ.
[19] В этом стихотворном славословии, как представляется автору настоящей публикации, обыгрывается имя монаха, состоящее из двух иероглифов, Тань-луань 曇鸞. Второй иероглиф — *луань* 鸞 (яп. *ран*) помимо всего прочего означает чудесную птицу в древнекитайской мифологии (*луань-няо* 鸞鳥, яп. *рантё:*). Она похожа, по мнению Б.Л. Рифтина, на петуха с оперением красного цвета. По другой версии, в многоцветных перьях преобладал темный и сине-зеленый цвет. Эта волшебная птица могла воспроизводить все звуки. По другим же источникам, ее голос напоминал трель колокольчика. Ее изображением украшали колесницу государя, а также его стяг. А.И. Кобзев же отмечает, что «птица *луань* также считалась самкой феникса-*фэн*, от сочетания с которым рождала птенца *луань-чжо*. Иероглиф *чжо* 鷟 входит в бином *юэ-чжо* 鸑鷟, означающий мифического пурпурного феникса и реальную водоплавающую птицу, схожую с крупной уткой. Фениксы *луань* и *фэн* с щитками на голове и змеями на голове, ногах и груди обитали на волшебных деревьях, дарующих бессмертие (*бу-сы-шу*) и приносящих самоцветные плоды (*фу-чан-шу*, *лан-гань-шу*), на священной горе Куньлунь, где стоял дворец Хуан-ди». Кроме того, А.И. Кобзев отмечает, что немаловажно в нашем конкретном случае, что «образ пары фениксов *луань-фэн* стал символом... корифеев, героев, лучших людей и их творений» (Духовная культура Китая 2007: 505). Представляется, что в переводе на английский язык этот момент игры слов не учли и просто перевели: «Император [династии] Вэй дал ему титул „благочестивый Луань“» (“The Emperor of Wei venerated him // Giving him the title ‘Holy Luan’ ” (Shinran 1997: 368).

8/146

浄業さかりにすゝめつゝ	Дзё:го: сакари-ни сусумэцуцу
玄忠寺にぞおはしける	Гэнтю:дзи-нидзо овасикэру
魏の興和四年に	Ги-но Ко:ка синэн-ни
遥山寺にこそうつりしか	Ё:сандзи-никосо уцурисика

Горя одним желанием родиться в Чистой земле,
Возглашая имя Амиды, пребывал в храме Сюаньчжун[20].
В четвертом году эры Синхэ[21] династии [Восточная] Вэй
Он перебрался в храм Яошань.

9/147

六十有七ときいたり	Рокудзю: ю: сити-токи итари
浄土の往生とげたまふ	Дзё:до-но о:дзё: тогэтамау
そのとき靈瑞不思議にて	Соно токи рэйдзуй фусиги-нитэ
一切道俗帰敬しき	Иссай до:дзоку кикё:сики

В возрасте шестидесяти семи лет
Он родился в Чистой земле.
В это время были явлены людям чудесные знамения[22],
Всем — и монахам, и мирянам — было даровано прибежище.

10/148

君子ひとへにおもくして	Кунси хитоэни омокуситэ
勅宣くだしてたちまちに	Тёкусэн кудаситэ татиматини
汾衆汾西秦陵の	Фунсю фунсэй Синрё:-но
勝地に靈廟たてたまふ	Сё:ти-ни рэйбё: татэтамау

Повелитель с глубоким почтением относился к нему,
Немедля отдал повеление
в области Фэньчжун, уезде Фэньси, среди гор Циньлин
в живописной местности усыпальницу возвести.

11/149

天親菩薩のみことをも	Тэндзин-но босати номикото-о-мо
鸞師のときのべたまはずは	Ранси-токи нобэтамахадзуда
他力廣大威徳の	Тарики ко:дай итоку-но
心行いかでかさとらまし	Сингё: икадэка саторамаси

[20] Храм Сюаньчжун-сы 玄忠寺 (яп. Гэнтю:дзи).
[21] 542 г. по европейскому календарю.
[22] В известном источнике по истории китайского буддизма «Продолжение жизнеописаний достойных монахов» (яп. *Дзоку ко:со:дэн* 続高僧伝) есть описание этих знамений: появлялись в небе украшения в виде балдахинов, стягов из красивых цветов, ароматные благоухания ощущались, слышалась восхитительная музыка.

Хоть и располагали наставлениями бодхисаттвы Васубандху[23],
Но если бы наставник [Тань-]луань не растолковал[24] их нам,
То всеохватывающей добродетели Силы Другого
Сознание и практику как бы мы осознали?

12/150

本願圓頓一乗は　　Хонган эндон итидзё:-ва
逆悪摂すと信知して　　Гяку акусэцусу-то синтиситэ
煩悩菩提体無二と　　Бонно: бодайтай муни-то
すみやかにとくさとらしむ　　Сумимяка-ни току саторасиму

Единая колесница совершенного постижения Основного обета
Сведёт на нет [пять] препятствий[25] и [десять] грехов[26]. Поверив в это,
Не будем разделять [единое] на два[27], заблуждение и прозрение,
И сразу же достигнем Просветления.

13/151

いつゝの不思議をとくなかに　　Ицуцу-но фусиги-о токунака-ни
佛法不思議にしくぞなき　　Бутипо: фусиги-ни сикудзонаки
佛法不思議といふことは　　Бутипо: фусиги-то ю: кото-ва
彌陀の弘誓になづけたり　　Мида-но гудзэй-ни надзукэтари

Среди пяти чудес[28], упоминаемых в проповедях,
Нет равного чуду Закона Будды.

[23] Имеется в виду «Трактат о Чистой земле» 浄土論 (яп. *Дзё:до-рон*), известный также как «Рассуждения/Трактат о будущей жизни» 往生論 (яп. *О:дзё:рон*) Васубандху.

[24] Тань-луань написал к вышеназванному трактату Васубандху развернутый комментарий «Толкование к Трактату о рождении в Чистой земле» 浄土往生論註解 (яп. *Дзё:до о:дзё:рон тю:гэ*).

[25] Пять препятствий, пять самых тяжелых грехов (яп. *гогяку* 五逆): 1) убийство отца (*сэппу* 殺父), 2) убийство матери (*сэцумо* 殺母), 3) убийство архата (*сэцу аракан* 殺阿羅漢), 4) поранить тело Будды и вызвать тем самым кровотечение (*сюцу буцусин кэцу* 出佛身血) и 5) разрушить гармонию и согласие сангхи (*хаваго:со:* 破和合僧). Святой Синран заимствовал эти положения из Малой (*сё:дзё:* 小乗) в Большую колесницу (*дайдзё:* 大乗).

[26] Десять грехов (яп. *дзю:аку* 十悪): 1) убийство живого существа (*сэссё:* 殺生), 2) воровство (*тю:то:* 偸盗), 3) прелюбодеяние (*дзяин* 邪淫), 4) ложь (*мо:го* 妄語), 5) двуязычие (*рё:дзэцу* 両舌), 6) злословие (*акку* 悪口), 7) лесть (*кигo* 綺語), 8) чревоугодие (*донъёку* 貪欲), 9) гнев (*синни* 瞋恚), 10) глупость (*гути* 愚痴).

[27] «Достигший... пробуждения пребывает в состоянии „без-мыслия“ (*мунэн*), и тогда все феномены, весь внешний мир представляются ему как равнозначные его собственной „сущности Будды“ или „сердцу Будды“. Таким образом достигается состояние „недвойственности“ (*фуни*/*фудзи.* — *В.К.*), после чего человек осознает свою глубокую причастность всему и вся» (Годзан 1999: 16–17).

[28] «Пять чудес» — в славословии Синрана *ицуцу-но фусиги* いつゝの不思議, в современном японском языке закрепился термин *гофукасиги* 五不可思議. В «Толковании к трактату о рождении в Чистой земле» Тань-луаня перечисляются пять видов чудес, о которых говорится в разных сутрах и трактатах: 1) чудо, что количество живых существ в своей безмерности и безграничности не иссякает (яп. *сюдзё: тасё: фукасюги* 衆生多少不可主義); 2) чудо кармы, вызывающей различные судьбы (*го:рики фукасиги* 業力不可思議); 3) чудо, когда мистическая сила морского дракона вызывает ветер и дождь (*рю:рики фукасиги* 龍力不可思議); 4) чудо силы созерцания, иными словами, чудо, демонстрирующее чрезвычайные способности у обычных людей, с помощью силы созерцания (*дзэндзё:рики фукасиги* 禅定力不可思議); 5) чудо силы Закона Будды, иными словами, чудо достижения просветления (*сатори*) живыми существами благодаря силе Закона Будды (*буппо:рики фукасиги* 佛法力不可思議).

Чудом Закона Будды
Назвали всеохватывающий обет [Будды] Амида.

14/152

彌陀の廻向成就して	Мида-но эко: дзё:дзюситэ
往相還相ふたつなり	О:со:-гэнсо: футацунари
こちらの廻向によりてこそ	Котира-но эко:-н и ёритэкосо
心行ともにえしむなれ	Сингё:-томо-ни эсимунарэ

Получив от [Будды] Амида благость его заслуг[29],
Разделим на два [вида]: рождение [в Его земле] и возвращение
[в мир заблуждений, чтобы спасти людей].
Благодаря именно этим заслугам
Обретем веру и подвижничество памятования[30].

15/153

往相の廻向ととくことは	О:со:-но эко:-то току кото-ва
彌陀の方便ときいたり	Мида-но хо:бэн-токи китари
悲願の心行えしむれば	Хиган-но сингё: эсимурэба
生死すなはち涅槃なり	Сё:дзи сунавати нэхан нари

Проповедь о передаче заслуг ради рождения в Чистой земле
Достигает [нас] в момент уловки[31] [Будды] Амида.
И если дается вера и памятование милосердным Обетом,
То рождение-смерть и есть нирвана.

16/154

還相の廻向ととくことは	Гэнсо:-но эко: -то току кото-ва
利他教化の果をえしめ	Рита кё:кэ-но ка-о эсимэ

[29] Яп. *эко:* 廻向, 回向, санскр. *паринамана* — передача заслуг, обращенность. Н.Н. Трубникова отмечает, что «обиходное значение слова *эко:* — „поминальный обряд“, когда живые совершают благое дело ради лучшей посмертной участи умершего» (Трубникова, Бабкова 2014: 478). По Синрану, *эко:* — передача людям буддой Амида своих неизмеримых заслуг.

В этом четверостишии Синран опирается на комментарий Тань-луаня «Толкование к Трактату о рождении в Чистой земле»: «Обладая добродетелью, достигнутою собственными силами, делишься ею с другими людьми и молишься со всеми о возможности родиться в Чистой земле будды Амида, это и есть передача заслуг ради рождения в земле Амиды». У Синрана же и передача заслуг для рождения в Чистой земле, и передача заслуг для возвращения в бренный мир — все благодаря Силе Иного, благодаря заслугам, переданным людям буддой Амида. Синран отказывается от мысли, что, полагаясь на собственные силы, можно совершать добродетельные дела. Все идет от силы Изначального обета будды Амида (*о:со: эко:* 往相回向).

[30] «Памятование будды» (яп. *нэмбуцу* 念仏) — следуя Хонэну, Синран говорит, что во время «конца Закона» единственным действенным способом для последователей школы «Истинной веры Чистой земли» является подвижничество памятования произнесением имени будды Амида.

[31] «Уловка/уловки» (яп. *хо:бэн* 方便, санскр. *упая*) — с помощью уловок будды, бодхисаттвы направляют людей на должный путь. Также можно перевести как «метод», «средство», в русских переводах буддийских текстов часто встречается вариант «искусное средство».

すなはち諸有に廻入して　　Сунавати сёу-ни эню:ситэ
普賢の徳を修するなり　　Фугэн-но току-о сюсурунари

Проповедь о передаче нам сил [Амиды] для возвращения в суетный мир[32]
Дарует нам возможность приносить блага другим и просвещать их.
И вот тогда, вернувшись в миры[33] всевозможных заблуждений,
Распространять добродетели [бодхисаттвы] Фугэн[34] будем.

17/155

論主の一心ととけるをば　　Рондзю-но иссин-то токэру-оба
曇鸞大師のみことには　　Донран Дайси-но микото-нива
煩悩成就のわれらが　　Бонно: дзё:дзю-но варэра-га
他力の信とのべたまふ　　Тарики-но син-то нобэтамау

Единое сознание[35], о котором рассуждал автор трактата[36],
И есть вера, дарованная Силой Другого нам,
Погрязшим в заблуждениях и плотских страстях,
Как почитаемый Великий учитель Тань-луань разъяснил
[в «Толковании к трактату»[37]].

18/156

儘十方の無碍光は　　Дзин дзиппо:-но мугэко:-ва
無明のやみをてらしつゝ　　Мумё:-но ями-о тэрасицуцу
一念歓喜するひとを　　Итинэн канги-суру хито-о
かならず滅度にいたらしむ　　Канарадзу мэцудо-ни итарасиму

Всепроникающий свет в десяти направлениях
Рассеивает мрак духовной темноты.

[32] В предыдущем стихе речь шла о проповеди о передаче заслуг будды Амида верующему ради рождения его в Чистой земле (яп. *о:со:-но эко:* 往相の廻向). В этом же стихе речь идет о проповеди о передаче заслуг (здесь: «сил») для возвращения после рождения в Чистой земле назад в суетный мир (яп. *гэнсо:-но эко:* 還相の廻向).

[33] Таких миров насчитывается 25: это 14 欲界 [миров желаний/страстей], 7 色界 [миров форм] и 4 無色界 [мира без форм]. В них совершается круговорот рождений всех живых существ.

[34] Фугэн, санскр. Самантабхадра, или Бодхисаттва Всеобъемлющей мудрости. Н.Н. Трубникова по этому поводу пишет, что Будда в «Сутре цветочного убранства» (санскр. «Аватамсака-сутра», кит. *Хуаянь-цзин* 華厳経, яп. *Кэгонкё:*) «предстает не как земной учитель, но как вселенский будда в „теле Закона“». И далее она конкретизирует свою мысль: «Особенность „Сутры цветочного убранства“ в том, что будда в ней присутствует, но не проповедует — на протяжении всего повествования погруженный в глубокое сосредоточение… Проповедь ведут несколько бодхисаттв: Всеобъемлющая мудрость (яп. Фугэн, санскр. Самантабхадра), Манджушри (яп. Мондзю) и др. Бодхисаттвы здесь выступают не как земные ученики Будды, а как существа, возникающие из света, излучаемого вселенским буддой» (Трубникова 2010: 41–42).

[35] *Иссин* (一心) — «единое сознание/сердце».

[36] *Рондзю* 論主 — досл. «хозяин трактата», другими словами, автор трактата. Имеются в виду Васубандху (яп. Тэнсин) и его «Трактат о Чистой земле».

[37] Имеется в виду «Толкование к Трактату о рождении в Чистой земле» Тань-луаня.

И люди, испытывающие радость от единого помысла,
Всенепременно достигнут нирваны.

19/157

無碍光の利益より	Мугэко:-но рияку-ёри
威徳廣大の信をえて	Итоку ко:дай-но син-о этэ
かならず煩悩のこほりとけ	Канарадзу бонно:-но ко:ри токэ
すなはち菩提のみづとなる	Сунавати бодай-но мидзу-то нари

При помощи благодеяния Всепроникающего света (т.е. Будды Амида. — *В.К.*)
Обретаем всеобъемлющую добродетельную веру.
[Свет] растопит лед заблуждений и плотских страстей,
То есть превратит его в воду бодхисаттв.

20/158

罪障功徳の體となる	Дзайсё: кудоку-но тай-то нару
こほりとみづのごとくにて	Ко:ри-то мидзу-но готокунитэ
こほりおほきにみづおほし	Ко:ри о:ки-ни мидзу о:си
さはりおほきに徳おほし	Савари о:ки-ни току о:си

Пороки и добродетели составляют единство,
Похожее на лед и воду.
Больше льда — больше воды.
Чем больше препятствий, тем больше добродетелей.

21/159

名號不思議の海水は	Мё:го: фусиги-но кайсуй-ва
逆謗の死骸もとゞまらず	Гякухо:-но сигай-мо тодомарадзу
衆悪の萬川歸しぬれば	Сюаку-но Бансэн кисинурэба
功徳のうしほに一味なり	Кудоку-но усио-ни итими нари

Морская вода чуда возглашения имени [Амида]
Не останавливается даже перед мертвыми телами пяти помех и злословия на Закон.
Если мириады рек грехов вольются [в это море],
То в приливе заслуг они станут на вкус одинаковыми.

22/160

儘十方無碍光の	Дзин дзиппо: мугэко:-но
大悲大願の海水に	Дайхи-дайган-но кайсуй-ни
煩悩の衆流帰しぬれば	Бонно:-но сюрю кисинурэба
智慧のうしほに一味なり	Тиэ-но усио-ни итими нари

Если речные потоки заблуждений слепых страстей вольются
В морскую воду Всемилосердного Великого Обета

Всепроникающего света в десяти направлениях,
То сольются с приливом мудрости [Будды] и станут на вкус одинаковыми.

23/161

安楽佛国生ずるは	Анраку бутикоку сё:дзуру-ва
畢竟成仏の道路にて	Хиккё: дзё:бути-но до:ро-нитэ
無上の方便なりければ	Мудзё:-но хо:бэн нарикэрэба
諸佛浄土をすゝめけり	Сёбути дзё:до-о сусумэкэри

Родиться в стране Будды спокойной радости —
Это есть путь окончательного обретения состояния будды.
Прибегая к наивысшему средству (уловке),
Все будды укажут на Чистую землю [Будды Амида].

24/162

諸佛三業荘厳して	Сёбути санго: сё:гонситэ
畢竟平等なることは	Хиккё: бё:до: нару кото-ва
衆生嘘誑の身口意を	Сюдзё: коо:-но син ку и-о
治せんがためとのべたまうふ	Дзисэнга тамэ-то нобэтамау

Все будды, очистив три вида деяний[38],
Становятся абсолютно равными.
Все живые существа от пронизанных ложью и обманом деяний тела, речи и ума
Исцеляются и обретают Спасение, — проповедует [Тань-луань].

25/163

安楽佛国にいたるには	Анраку бутикоку-ни итарунива
無上寶珠の名號と	Мудзё: хо:сю-но мё:го:-то
眞實信心ひとつにて	Синдзити синдзин хитоцунитэ
無別道故とときたまふ	Мубэцу до:ко-то токитамау

Нет иного пути, — проповедует [Тань-луань], —
Для достижения страны Будды спокойной радости,
Как возглашение имени его, уподобляемое наидрагоценным бусинам четок,
И настоящая вера. Они сливаются в одно целое.

26/164

如来清浄本願の	Нёрай сё:дзё: хонган-но
無生の生なりければ	Мусё:-но сё:нарикэрэба
本則三三の品なれど	Хонсоку сандзан-но хон нарэдо
一二もかはることぞなき	Ити ни-мо кавару котодзо наки

[38] «Три вида действия» (яп. *санго:* 三業) — буддийский термин: 1) действие телом (яп. *синго:* 身業); 2) вербальное действие (яп. *куго:* 口業); 3) ментальное действие (яп. *иго:* 意業).

Рождение [в Чистой земле] благодаря Изначальному Чистому Обету
Так пришедшего[39]
Есть Рождение без Рождения[40].
И хотя изначально есть три ступени, умноженные на три разряда[41],
Но нет между ними различий.

27/165

無碍光如来の名號と	Мугэко: нёрай-но мё:го:-то
かの光明智相とは	Кано ко:мё: тисо:-това
無明長夜の闇を破し	Мумё: дзё:я-но ями-о хаси
衆生の志願をみてたまふ	Сюдзё:-но сиган-о митэ тамау

Возглашение имени Татхагаты Всепроникающего света
И явление мудрости Его света
Разрушают духовный мрак бесконечной ночи заблуждений
И исполняют желания живых существ.

28/166

不如實修行といへること	Фунёдзити сюгё:-то иэру кото
鸞師釈してのたまはく	Ранси сякуситэ-но тамаваку
一者信心あつからづ	Исся синдзин ацукарадзу
若存若亡するゆへに	Някудзон някумо:суру юэни

Великий учитель Тань-луань разъяснил:
Не совершать практику возглашения его имени как подобает —
[Это значит, что], во-первых, вера не укоренится
И по этой причине человек может родиться в Чистой земле, а может и нет.

[39] Так пришедший — Татхагата (яп. Нёрай 如来), один из основных эпитетов Будды.

[40] «Рождение без Рождения» — яп. *мусё:-но сё:* 無生の生.

[41] Букв. «три на три ступени» (*сандзан/сансан-но хон* 三三の品) — это девять ступеней (яп. *кухон* 九品), на которые делят тех, кто рождается в Чистой земле Предельной радости, в зависимости от накопленных заслуг в предыдущей жизни: 1) три верхние ступени (*дзё:бон* 上品); 2) три средние ступени; 3) три нижние ступени (*гэхон* 下品). Соответственно, есть жизнь на верхней (*дзё:бон дзё:сё:* 上品上生), средней (*тю:сё:* 中生) и нижней ступени (*гэсё:* 下生). Этот термин пришел, вероятно, из «Сутры о созерцании будды по имени Неизмеримое Долголетие» (яп. *Кан-Мурё:дзюкё:* 観無量寿経). В переводе Д. Поповцева этой сутры «три вида живых существ, которые непременно должны родиться [в Чистой Земле]» называются соответственно высшим, средним и низшим видами высшего класса. К высшему относятся три ступени: «первый вид — это те, кто обладает сострадательным сознанием, [никого] не убивает и исполняет достаточное количество обетов. Второй [вид] — это те, кто читает и декламирует вайпулья сутры Махаяны. Третий вид — это те, кто свершает шесть памятований» (Сутра созерцания 2000: 261). Далее в сутре речь идет о трех ступенях среднего и низшего вида «высшего класса рождающихся [в Чистой земле]» (Там же: 263–266). В «Проповеданной Буддой сутре Амитаюса» в более сжатой форме тоже идет речь о девяти ступенях (в переводе Ю.В. Болтач — «разрядах») (Проповеданная Буддой сутра 2021: 134–138). Поповцев передает «три ступени» (*хон* 品) как «три вида», и, соответственно, каждый вид разбивается на три класса (Сутра созерцания 2000: 221–292). Ю.В. Болтач предлагает разбивать *хон* не на три вида, а на три разряда. В «Проповедованной Буддой сутре Амитаюса» не идет речи о разбивке каждого разряда еще на три доли. Поскольку, как нам представляется, речь идет о вертикально ориентированной структуре, то, думается, логично разбить на три ступени и, соответственно, каждую ступень на три разряда.

29/167

二者信心一ならず　　Нися синдзин итинарадзу
決定なきゆへなれば　　Кэцудзё: наки юэнарэба
三者信心相續せず　　Сандзя синдзин со:якусэдзу
餘念間故とのべたまふ　　Ёнэн кэнко-то нобэтамау

[Тань-луань разъясняет:] во-вторых, вера не едина
И поэтому твердо не устоялась.
В-третьих, вера не длится вечно,
Поскольку разрушается другими помыслами.

30/168

三信展轉相成す　　Сансин тэндэн со:дзё:су
行者こゝろをとゞむべし　　Гё:дзя кокоро-о тодомубэси
信心あつからざるゆへに　　Синдин ацукарадзару юэ-ни
決定の信なかりけり　　Кэцудзё:-но син накарикэри

Три веры, соотносясь друг с другом, существуют.
Подвижник должен понимать,
Что нет устоявшейся веры
Из-за того, что вера не укоренилась.

31/ 169

決定の信なきゆへに　　Кэцудзё:-но син-наки юэ-ни
念相續せざるなり　　Нэнсо: дзокусэдзару нари
念相續せざるゆへ　　Нэнсо: дзокусэдзару юэ-ни
決定の信をえざるなり　　Кэцудзё:-но син-о эдзару нари

По причине того, что отсутствует устоявшаяся вера,
Памятование не продолжается.
По причине того, что памятование не продолжается,
Не получаешь устоявшуюся веру.

32/170

決定の信をえざるゆへ　　Кэцудзё:-но син-о эдзару юэ
信心不淳とのべたまふ　　Синдзин фудзюн-то нобэтамау
如實修行相應は　　Нёдзицу сюгё: со:о:-ва
信心ひとつにさだめたり　　Синдзин хитоцу-ни садамэ тари

По причине того, что не получаешь устоявшуюся веру,
Вера не глубока, — [Тань-луань] проповедует.
Соответствие практики [возглашения] с действительностью
Определяется исключительно верой.

33/171

萬行諸善の小路より	Мангё: сёдзэн-но сё:ро-ёри
本願一實の大道に	Хонган итидзицу-но тайдо:-ни
歸入しぬれば涅槃の	Киню:синурэба нэхан-но
さとりはすなはちひらくなり	Сатори-ва сунавати хираку нари

С малой тропы мириада практик и добрых дел
На столбовую дорогу истинной реальности Изначального обета
Если свернешь, то нирваны
Озарение откроется тогда.

34/172

本師曇鸞大師をば	Хондзи Донран дайси-оба
梁の天子蕭王は	Рё:-но тэнси Со:о:-ва
おはせしかたにつねにむき	Овасэсиката-ни цунэ-ни муки
鸞菩薩とぞ禮しける	Ран босати-тодзо райсикэру

Изначального наставника, Великого учителя Тань-луаня
Государь Сяо[42], Сын Неба государства Лян, так почитал,
Что, постоянно обращаясь в сторону его обители,
Величал его бодхисаттвой [Тань-]луань и чтил его.

Вышеприведенные стихотворные славословия посвящены [Учителю] Донран касё:.

Литература

Годзан 1999 — Годзан бунгаку. Поэзия дзэнских монастырей / Пер. с яп., предисл. и коммент. А.М. Кабанова. СПб.: Гиперион, 1999.

Григорьева 2002 — *Григорьева Т.* Японский храм // Знакомьтесь: Япония. Вып. 34. 2002. М.: Центр по изучению современной Японии, 2002. С. 63–84.

ДСС 2016 — Дзё:до синсю: сэйтэн [Священные тексты школы Истинной веры Чистой земли]. Сандзё: васан [Три тетради славословий на японском языке]. Гэндайгохан [Издание на современном японском языке] / Сост. Дзё:до синсю: Хонгандзи-ха со:го: кэнкю:сё [Научно-исследовательский институт школы Истинной веры Чистой земли направления храма Хонгандзи]. Киото: Дзё:до синсю: Хонгандзиха, 2016 (*Jodo Shinshu Sacred Texts*, in Japanese).

Духовная культура Китая 2007 — Духовная культура Китая: энциклопедия. В 5 т. Т. 2. Мифология. Религия / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2007.

Краткое 1899 — Краткое объяснение вероучения Шинн сю и о соборе Нишь Хон Гуан Джи / Сост. З. Такасу. Япония, Киото: Типография Инсацу-кайша, 1899.

Ленков 2006 — *Ленков П.Д.* Философия сознания в Китае: Буддийская школа фасян (вэйши). СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006.

Проповедованная Буддой сутра 2021 — Проповедованная Буддой сутра Амитаюса (Фо шо Уляншоу цзин): «Большая Сукхативьюха сутра» в китайском переводе Кан Сэнкая / Пер.

[42] Сяо-ван У-ди 蕭王武帝 — первый император южной династии Лян 梁 (464–549). Он глубоко почитал буддизм.

с кит., вступ. статья, коммент. и указ. Ю.В. Болтач; Ин-т восточных рукописей РАН. СПб.: Гиперион, 2021.

Синран 1964 — *Синран* 親鸞. Сандзё: васан 三帖和讃 [Три тетради славословий на японском языке] // Синрансю:–Нитирэнсю: [Собрания сочинений Синрана и Нитирэна] / Под ред. Нахата О:дзюн, Тая Райсюн, Кабутоги Сё:ко:, Симма Синъити. Токио: Иванами, 1964 (Нихон котэн бунгаку тайкэй [Большое собрание классической японской литературы]. Т. 82). С. 43–112.

Солонин 1996 — *Солонин К.Ю.* Учение Тяньтай о недвойственности // Альманах «Петербургское востоковедение». Вып. 8. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. С. 41–57.

Сутра созерцания 2000 — Сутра созерцания Будды Амитаюса / Пер. с кит. Д.В. Поповцева // Избранные сутры китайского буддизма. СПб.: Наука, 2000. С. 221–292.

Торчинов 2013 — *Торчинов Е.А.* Введение в буддизм. СПб.: Амфора, 2013.

Трубникова 2010 — *Трубникова Н.Н.* Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли. М.: РОССПЭН, 2010 (Российские Пропилеи).

Трубникова 2012 — *Трубникова Н.Н.* Песня об истинной вере. Синран. Пер. со старояпонского и примеч. Н.Н. Трубниковой // Вопросы философии. 2012. № 5. С. 76–84.

Трубникова 2017 — *Трубникова Н.Н.* «Собрание песка и камней» в истории японской философской мысли. Т. 2. Исследование. Указатели. Приложение. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.

Трубникова, Бабкова 2014 — *Трубникова Н.Н.*, *Бабкова М.Н.* Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. М.: Полит. энциклопедия, 2014.

Чжань-жань 1996 — *Чжань-жань.* Десять врат недвойственности. Пер. и примеч. К.Ю. Солонина // Альманах «Петербургское востоковедение». Вып. 8. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. С. 58–87.

References

Chzhan'-zhan'. "Desiat' vrat nedvoistvennosti" [The Ten Gates of Non-Duality]. Trans. and notes by K.Iu. Solonin. In: *Al'manakh "Peterburgskoe vostokovedenie"*. Vol. 8. St. Petersburg: Tsentr "Peterburgskoe Vostokovedenie", 1996, pp. 58–87 (in Russian).

Dukhovnaia kul'tura Kitaia: entsiklopediia [The Spiritual Culture of China: An Encyclopedia]. In 5 vols. Ed. by M.L. Titarenko. Vol. 2. Mythology. Religion. Moscow: Vostochnaya literatura, 2007 (in Russian).

Dze:do sinsiu: seiten [Sacred Texts of the Pure Land School of True Faith]. Sandze: vasan [Three Manuscripts of Hymns in Japanese]. Gendaigokhan. Ed. by Dze:do sinsiu: Khongandzi-kha so:go: kenkiu:se. Kioto: Dze:do sinsiu: Khongandzikha, 2016 (in Japanese).

Godzan bungaku. Poeziia dzenskikh monastyrei [Gozan Bungaku. The Poetry of Zen Monasteries]. Trans. from Japanese, foreword and comment. by A.M. Kabanov. St. Petersburg: Giperion, 1999 (in Russian).

Grigor'eva, Tatiana P. "Iaponskii khram" [The Japanese Temple]. In: *Znakom'tes': Iaponiia*. Issue 34, 2002. Moscow: Tsentr po izucheniiu sovremennoi Iaponii, 2002, pp. 63–84 (in Russian).

Kratkoe ob'iasnenie veroucheniia Shinn siu i o sobore Nish' Khon Guan Dzhi [A Brief Explanation of the Shinn Xiu Creed and the Nish Hong Guan Ji Temple]. Ed. by Z. Takasu. Iaponiia, Kyoto: Tipografiia Insatsu-kaisha, 1899 (in Russian).

Lenkov, Pavel D. *Filosofiia soznaniia v Kitae: Buddiiskaia shkola fasian* (*veishi*) [The Philosophy of Consciousness in China: The Faxiang (Weishi) Buddhist School]. St. Petersburg: Izd-vo St. Peterburgskogo un-ta, 2006 (in Russian).

Propovedovannaia Buddoi sutra Amitaiusa (*Fo sho Ulianshou tszin*)*: "Bol'shaia Sukkhavativ'iukha sutra" v kitaiskom perevode Kan Senkaia* [The Buddha's Amitayus Sutra (Fo shu Wuliangshou jing): The "Great Sukhavativyuha Sutra" in Chinese translation by Kan Senkai]. Trans. from Chi-

nese, foreword, commentaries, indexes by Iu.V. Boltach; IOM, RAS. St. Petersburg: Giperion, 2021 (in Russian).

Sinran 親鸞. "Sandze: vasan 三帖和讃" [Three Manuscripts of Hymns in Japanese]. In: *Sinransiu:–Nitirensiu:* [Collected Works of Shinran and Nichiren]. Eds Nakhata O:dziun, Taia Raisiun, Kabutogi Se:ko:, Simma Sin"iti. Tokyo: Ivanami, 1964, pp. 43–112 (Nihon koten bungaku taikei [A Large Collection of Classical Japanese Literature]. Vol. 82) (Shinran, Sanjo wasan, in Japanese, NKBT Series) (in Japanese).

Shinran. *The Collected Works*. Trans. Dennis Hirota, Inagaki Hisao, Michio Tokunaga, and Ryushin Uryuzu. Vol. 1–2. Jodo Shinshu Hongwanji-Ha, Kyoto, 1997 (in English).

Solonin, Kirill Iu. "Uchenie Tian'-tai o nedvoistvennosti" [Tian-tai's Teaching on Non-Duality]. In: *Al'manakh "Peterburgskoe vostokovedenie"*, 1996, Issue 8, pp. 41–57. St. Petersburg: Tsentr "Peterburgskoe Vostokovedenie" (in Russian).

Sutra sozertsaniia Buddy Amitaiusa [The Contemplation Sutra of Buddha Amitayus]. Trans. by Popovtsev D.V. In: *Izbrannye sutry kitaiskogo buddizma*. St. Petersburg: Nauka, 2000, pp. 221–292 (in Russian).

Torchinov, Evgenii A. *Vvedenie v buddizm*. [Introduction to Buddhism]. St. Petersburg: Amfora, 2013 (in Russian).

Trubnikova, Nadezhda N. *Traditsiia "iskonnoi prosvetlennosti" v iaponskoi filosofskoi mysli* [The Tradition of "Primordial Enlightenment" in Japanese Philosophical Thought]. Moscow: Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia (ROSSPEN), 2010 (Rossiiskie Propilei) (in Russian).

Trubnikova, Nadezhda N. & Babkova, Maia N. *Obnovlenie traditsii v iaponskoi religiozno-filosofskoi mysli XII–XIV vekov* [Renewal of Traditions in Japanese Religious and Philosophical Thought of the 12th–14th Centuries]. Moscow: Politicheskaia Entsiklopediia, 2014 (in Russian).

Trubnikova, Nadezhda N. *"Sobranie peska i kamnei" v istorii iaponskoi filosofskoi mysli. Vol. 2. Issledovanie. Ukazateli. Prilozhenie* ["A Collection of Sand and Stones" in the History of Japanese Philosophical Thought. Vol. 2. Research. Indices. Appendices]. Moscow; St. Petersburg: TsGI Print, 2017 (in Russian).

Trubnikova, Nadezhda N. "Pesnia ob istinnoi vere. Sinran" [A Song about the True Faith. Shinran]. In: *Traditsii Vostoka*, 2012, vol. 5, pp. 76–84 (in Russian).

Sinran's Hymns Dedicated to T'an-luan
Translation, foreword and notes

Vadim Yu. KLIMOV

Institute of Oriental Manuscripts, RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 06.05.2024.

Abstract: This publication presents the texts of laudatory versified hymns by Shinran 親鸞 (1173–1262), a Japanese monk, thinker and the founder of the "True Faith of the Pure Land" school (Jap. *jōdo shinshū*), in which he addresses one of the five founders ("Patriarchs") of the "Pure Land" school (Chin. *jingtu-zong*), the Chinese monk T'an-luan 曇鸞 (476–542). In his praises, Shinran refers to T'an-luan as the "Primordial Mentor", the "First Teacher", as well as a bodhisattva, the "master" and the "Great Master". The texts are given in Japanese, complete with transcription, translation into Russian and annotations.

Key words: Shinran, T'an-luan, Buddhist school "Jodo Shinshu", Amidism, buddha Amida

For citation: Klimov, Vadim Yu. "Sinran's Hymns Dedicated to T'an-luan. Translation, foreword and notes". *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2024, vol. 21, no. 3 (iss. 58), pp. 28–46 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO634571.

About the author: Vadim Yu. KLIMOV, Cand. Sci. (History), Leading Researcher, the Department of Far Eastern Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (klimovvadim26@gmail.com). ORCID: 0000-0002-0182-3872.

Письменные памятники Востока. 2024. Том 21. № 3 (вып. 58). С. 47–65

«Докетическая» христология в раннем христианстве
Часть 4.1

А.Л. ХОСРОЕВ
Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO634897

Статья поступила в редакцию 29.05.2023.

Аннотация: Продолжая исследовать вопрос, как, откуда и когда возникла так называемая докетическая христология, автор обращается к гностическим текстам II–III вв., которые, дошедшие до нас по-коптски в переводах с греческого, надежно засвидетельствовали такую христологию во всем ее многообразии. Автор, ранее проанализировав синоптические евангелия (см. Ч. 1), послания ап. Павла (см. Ч. 2.1; 2.2; 2.3; 2.4) и сочинения Иоаннова корпуса (Ч. 3.1; 3.2), в этой части статьи обращает внимание на такие тексты из Наг Хаммади и из так называемого Кодекса Чакос, как «Второе слово великого Сифа», «Апокалипсис Петра», «Евангелие Иуды» и т.д., в которых докетическая идея (в виде идеи о «заместительном» распятии) нашла свое отчетливое выражение.

Ключевые слова: раннее христианство, гностики, докетизм, «заместительное» распятие.

Для цитирования: *Хосроев А.Л.* «Докетическая» христология в раннем христианстве. Часть 4.1 // Письменные памятники Востока. 2024. Т. 21. № 3 (вып. 58). С. 47–65. DOI: 10.55512/WMO634897.

Об авторе: ХОСРОЕВ Александр Леонович, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия) (akhos@mail.ru). ORCID: 0000-0001-8406-8720.

© Хосроев А.Л., 2024

К середине II в., когда вера в божественную природу Иисуса Христа стала верой значительной части христиан, мы уже тут и там сталкиваемся с докетическими идеями или по крайней мере с их отзвуками[1]. В это же время церковные борцы с ересями,

[1] По большей части такие представления встречаются во II–III вв. в гностических или гностицизирующих учениях дуалистического толка; об этих учениях, возникших как результат свободного религиозного творчества людей, противопоставивших себя главенствующей Церкви, см. Хосроев 2016: 64–69; о том, что не все такие учения исповедовали докетическую христологию, см., например, валентинианский (имплицитно дуалистический) *ТрВоскр* (*NHC* I.3), христология которого весьма близка христологии церковного (магистрального) христианства: «Господь во плоти (ϩⲛ̄ ⲥⲁⲣⲝ = ἐν σαρκί) <…> явил себя как Сын Бога <…> Сын Бога был Сыном человека, и он имел и человеческую природу, и божественную (ⲧⲙ̄ⲡⲧⲣⲱⲙⲉ ⲙ̄ⲡ̄ ⲧⲙ̄ⲡⲧⲛⲟⲩⲧⲉ)» (44.13–27); в валентинианском *ЕвИст* (*NHC* I.4) читаем: «Иисус явился <…>, его пригвоздили к древу (ⲁⲩⲁⲥⲧⲁ̄ ⲁⲩⲱⲉ) <…> он сошел

которые, в свою очередь, отстаивали (находившееся тогда еще в стадии развития) представление о «двух природах в одном лице» Спасителя[2], начинают без устали полемизировать с христологическими заблуждениями докетической направленности вроде тех, что уже на рубеже I и II вв. распространял в Малой Азии Керинф (согласно которому небесный Христос в виде голубя сошел при крещении на праведника Иисуса, рожденного как обычный человек, а при распятии оставил его; Иисус претерпел мученическую смерть и воскрес, Христос же, будучи духовным, страданий не

вниз (т.е. с неба) для смерти, хотя был облачен в вечную жизнь… (20.23 сл.); «он знает, что его смерть является жизнью для многих» (20.13–14); он вышел (в мир) в *плотском виде*…» (31.5–6); последнее сочетание (ⲡⲟⲩⲥⲁⲣⲝ ⲛⲥⲛⲁⲧ) можно, однако, понимать по-разному, так как копт. ⲥⲛⲟⲩ/ⲥⲛⲁⲧ (A_2) могло передавать и греч. ὁμοίωμα, и греч. τύπος, и т.п.; первый вариант ⲡⲟⲩⲥⲁⲣⲝ ⲛⲥⲛⲁⲧ = *ἐν ὁμοιώματι σαρκός (как в *Флп* 2.7; ср., однако, *Римл* 1.23; 8.3, где ὁμοίωμα = ⲉⲓⲛⲉ) говорит, скорее, в пользу докетизма (так, например, Ménard 1972: 58: «dans une chair de similitude» и 145: «La pensée docétiste de l'auteur nous paraît manifeste»), второй вариант — в пользу воплощения (ср. перевод: «by means of fleshly form»: Attridge 1985: 1, 101; коммент.: 2, 88–89; «in einer fleischlichen Gestalt»: Schenke 2001: 39). Высказывания другого валентинианского сочинения (*ТрехТр* 113.32–32; 114.30 сл.: *NHC* I.5) совершенно недвусмысленно свидетельствуют о вере его автора в воплощение и в реальность страданий Христа (подробнее см. Thomassen 2006: 47–50; ср. также Хосроев 2019а: 30, примеч. 10 о *Мелх* 5.2–11 и Heyden 2014: 16–17: раздел «Gnostische Systeme ohne Doketismus»). Иногда докетические мотивы проявляются в сочинениях, с гностицизмом дуалистического толка никак не связанных; об этих представлениях в монистическом богословии *Act. Joh*. ср. примеч. 13 сл. Вместе с тем, такие утверждения (понимание которых, правда, затруднено ссылками автора на английский перевод, а не на оригинальный текст), как «many of the so-called Gnostic texts in fact do *affirm a real flesh of Christ that suffered and died*» (Wilhite 2016: 3; курсив мой. — *А.Х.*) с указанием, например, на *ПослПетр*, где не раз встречается фраза «(пока) он (т.е. Христос) был в теле» (см. Хосроев 2019а: 27, примеч. 1), безусловно, ошибочны, поскольку в *ПослПетр* речь идет не о воплощении, а о временном пребывании Христа в теле Иисуса.

[2] Эта христология, суть которой заключалась в том, что «Christ as a Person was *indivisibly one*, and <…> He was *simultaneously fully divine and fully human*» (Kelly 1980: 139; курсив мой. — *А.Х.*), прошла долгий путь формирования, и стимулом к ее возникновению послужила, скорее всего, именно докетическая христология, которая пытаясь на разные лады показать, что Бог-Христос не мог быть причастен злу и страданию, из «неделимой личности» Иисуса Христа создавала две: неподверженного злу божественного Христа и страдающего человека Иисуса; именно в споре с такой христологией, которая «separated Christ from the human race, *made him irrelevant for our salvation*» (O'Collins 2009: 14–15; курсив мой. — *А.Х.*), рождалась (ставшая затем магистральной) христология, так сформулированная Иринеем к концу II в.: «Не знает Евангелие другого Сына человека, кроме того, который (родился) от Марии, который и пострадал, а не того (т.е. небесного Христа), который перед страданием отлетел от Иисуса; но знает Иисуса Христа, Сына Бога, который родился, пострадал и воскрес» (Non ergo alterum Filium hominis novit Evangelium nisi hunc qui ex Maria, qui et passus est, sed neque avolantem ante passionem ab Iesu; sed hunc qui natus est Iesum Christum novit Dei Filium et hunc eundem passum resurrexisse: *Adv. haer.* III.16.5); это Евангелие, возвещая Отца Господа Иисуса Христа, «не знает, кроме него, другого Бога и другого Отца» (praeter hunc alterum Deum nesccientia neque alterum Patrem), и заблуждается тот, «кто отделяет Иисуса от Христа, и говорит, что Христос остался непричастным страданию, а пострадал только Иисус» (qui Iesum separant a Christo et impassibilem perseverasse Christum, passum vero Iesum dicunt: ibid. III.11.7). Полвека спустя Ориген в своем комментарии на *Ин*, выступая против Маркиона (см. примеч. 6), который «отрицал рождение Христа от Марии по причине его божественной природы» (…αὐτοῦ τὴν ἐκ Μαρίας γένεσιν κατὰ τὴν θείαν αὐτοῦ φύσιν) и, отстаивая две природы в одном Христе, замечал, что существует две группы «еретиков»: одни отрицают его человеческую природу, принимая только божественную (οἱ ἀναιροῦντες αὐτοῦ τὴν ἀνθρωπότητα, καὶ μόνην αὐτοῦ τὴν θεότητα παραδεξάμενοι), другие (например, евиониты или им подобные), наоборот, исключив его божественную природу, исповедуют его как человека, святого и самого праведного из всех людей» (τὴν θεότητα αὐτοῦ περιγράψαντες, τὸν δὲ ἄνθρωπον ὡς ἅγιον καὶ δικαιότατον πάντων ἀνθρώπων ὁμολογήσαντες: *Comm. Joh.* 10.24).

испытал[3]), или поколением позже антиохиец Саторнил (который учил, что нерожденный и бестелесный Спаситель, Христос, был человеком только по виду и пострадал мнимо[4]), или пришедший в Рим современник Саторнила по имени Кердон (с проповедью о том, что существуют два бога, один добрый, другой злой; от доброго пришел в мир Христос, не имеющий реальной плоти, а только мнимую; он не страдал, его страдания были мнимыми, он не был рожден девой, он вообще не был рожден[5]), или,

[3] …post baptismum descendisse in eum <…> Christum figura columbae, et tunc adnuntiasse incognitum Patrem <…> in fine autem revolasse iterum Christum de Iesu et Iesum passum esse et resurexisse, Christum impassibilem perseverasse, existentem spiritalem (Iren., *Adv. haer*. I.26.1; ср. Hipp., *Ref*. VII.33.1–2; Ps.-Tert. *Adv. omn. haer*. 3; Epiph., *Pan.* 28.1.4–6). Подробно о дуалисте Керинфе см. Хосроев 2016: 178–182; о том, что учение Керинфа о человеческой и божественной составляющих личности Иисуса Христа можно рассматривать как первый набросок будущего учения о его двух природах («comme une première ébauche de la théorie des deux natures»), см. Pétrement 1984: 211; однако ее, хотя и эффектная, гипотеза о том, что «Cérinthe a pu être d'abord un disciple de Jean» (ibid.: 214), едва ли является доказуемой. Если пользоваться понятием «докетизм» в его исходном значении (Хосроев 2019а: 32, примеч. 14), то учение Керинфа может быть отнесено к докетическим с существенной оговоркой: ведь он утверждал, что смерть Иисуса была настоящей, как настоящим было и его воскресение; докетическим можно было бы назвать представление Керинфа о временном (от крещения до распятия) пребывании духовного Христа в физическом теле Иисуса: Христос, оставивший Иисуса при распятии, не пострадал, в то время как не знающие об этом отделении были уверены в обратном; возможно, по этой причине Brown 1982: 769, правда, не объясняя, говорит о «semidocetic christology» Керинфа. Для характеристики его учения подходит также и определение «христология разделения» (Trennungschristologie; ср. Ehrman 1993: 14: «separationist Christology»), которая характеризует учение анонимных гностиков (офитов) в изложении Иринея: Иисус, рожденный от девы, был чище и праведнее всех людей; небесный Христос вошел в него, как в чистый сосуд (vas mundum), и так возник Иисус Христос (et sic factum esse Iesum Christum); он начал творить чудеса, проповедуя неведомого Отца (incognitum Patrem), а когда силы низшего бога задумали убить его, Христос *отделился* от Иисуса и, не пострадав, удалился в нетленный эон (in incorruptibilem Aeonem), Иисус же был распят (*Adv. haer*. I.30.12–13). Христологию Керинфа можно назвать и адоптионистской, так как высший Бог, удостоив праведного Иисуса своей милостью («усыновив»), сделал его обиталищем небесного Христа. Но все-таки едва ли следует пытаться подводить христологию Керинфа под какой-то общий знаменатель, будь то докетизм, адоптионизм или христология разделения (ср. с богатой литературой вопроса Kok 2019: 3: «Scholars have alternated between labelling Cerinthus's Christology as either *docetic* or *adoptionistic*», но сам автор видит здесь «the ideal type of *separationist* Christology»; курсив мой. — *А.Х.*): ведь его христология (как и христология вообще), находившаяся тогда на заре своего развития (не забудем при этом, что ни одной подлинной строки из сочинений Керинфа, если он вообще что-то писал, до нас не дошло, и насколько ересиологи, преследуя свои цели, исказили его взгляды, мы сказать не можем; ср. «Wirkliche Sicherheit über das theologische Profil Kerinths läßt sich nicht mehr gewinnen»: Markschies 1998: 75), была еще далека от какой бы то ни было системы и, находясь в поисках, сочетала в себе различные христологические мотивы; Вайгандт дал ей такое определение: «Die Christologie des Kerinth ist eindeutig *subordinatianisch* sowie *dyophysistisch* und *dyoprosopisch*; der Mensch Jesus und der Gott Christus bleiben stets in ihren Naturen und Personen voneinander getrennt» (Weigandt 1961: 17; курсив мой. — *А.Х.*); ср. Heyden 2014: 10–11. Подробно о Керинфе см. Хосроев 2016: 178–182.

[4] …salvatorem autem innatum (ἀγέννητον) <…> et incorporalem (ἀσώματον) et sine figura (ἀνείδεον), *putative* (= δοκήσει) autem visum hominem (*Adv. haer*. I.24.2; *Ref*. VII.28.4); ср. «Спаситель явился людям, скорее, призрачно, а не в истинной (плоти)» (*φαντασίᾳ* δὲ μᾶλλον, οὐκ ἀληθείᾳ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανῆναι: Theod., *Haer. fab*. I.3 /348B/); ср. Christum autem *umbraliter* apparuisse adfirmant, non carnem hominis veram et animam accepisse (Filastr., *Haer*. 31.6/Marx 16.17–19); о «мнимости» крестной смерти Христа в учении Саторнила свидетельствует Ps.-Tert., *Adv. omn. haer*. 1 (214.14–15): Christum in substantia corporis non fuisse et *phantasmate* tantum quasi passum fuisse; ср. «пострадал мнимо» (τὸ ὀπτάνεσθαι τὸ πεπονθέναι: *Pan*. 23.1.10). Подробно о Саторниле см. Хосроев 2016: 208–211.

[5] …superioris dei filium Christum venisse tractat, hunc in substantia carnis negat, *in phantasmate solo* fuisse pronuntiat, nec omnino passum, sed quasi passum, nec ex virgine natum, sed omnino nec natum

наконец, Маркион (предположительно ученик Кердона), завоевавший своим учением половину Империи (сжалившись над страданиями людей, находящихся под властью злого Демиурга, благой и непознаваемый Отец, у которого есть свой мир и свое небо, непричастные материи, открывает себя миру через Христа, не имеющего настоящей плоти; тело его кажущееся, потому что он не может хоть как-то быть причастным гадкой материи; он чужд любому страданию[6]), и т.д., и т.п. Суть этих и им подобных взглядов четко сформулировал уже Тертуллиан, возражая тем, кто отрицал (как одно из следствий докетической веры) воскресение плоти: эти еретики были убеждены в том, что «плоть Христа или не существовала вовсе, или была какой угодно, только не человеческой»[7].

(Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 6); non videbatur, inquit (Кердон), vere, sed erat umbra: unde et putabatur quibusdam pati, non tamen vere patiebatur (Filastr., *Haer.* 44.2; ср. «Der Doketismus ist hier aufs äußerste gesteigert»: May 2005a: 71); ср: …μηδὲ ἐν σαρκὶ πεφηνέναι, ἀλλὰ δοκήσει ὄντα καὶ δοκήσει πεφηνότα (Epiph., *Pan.* 41.1.7); Ириней ничего не говорит о докетизме Кердона (*Adv. haer*. I.7.1). О Кердоне см. Хосроев 2016: 183–185.

[6] …duos Ponticus deos adfert… (Tert., *Adv. Marc.* I.2.1); …bonus tantum est (ibid. I.27.2–3); …suum mundum et suum coelum (ibid. I.15.1); …per semetipsum revelatus est in Christo Iesu (ibid. I.19.1); Христос non erat quod videbatur, et quod erat mentiebatur: caro nec caro, homo nec homo <…> non in veritate carnis (ibid. III.8.2; 10.1; ср. qui carnem Christi putativam introduxit: Tert. *Carn. Christ*. I.4); ср. «Христос был сыном благого (Бога) и был послан им для спасения душ; он явился как человек, не будучи человеком, как бы во плоти, не будучи во плоти, мнимо явился, не будучи причастным ни рождению, ни страданию, но так только казалось» (τὸν δὲ Χριστὸν υἱὸν εἶναι τοῦ ἀγαθοῦ <…> καὶ ὑπ᾽ αὐτοῦ πεπέμφθαι ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ψυχῶν <…> ὡς ἄνθρωπον <αὐτὸν> φανέντα λέγων, οὐκ ὄντα ἄνθρωπον, καὶ ὡς ἔνσαρκον, οὐκ ἔνσαρκον, δοκήσει πεφηνότα, οὔτε γένεσιν ὑπομείναντα οὔτε πάθος, ἀλλ᾽ ἢ τῷ δοκεῖν: Hipp., *Ref.* X.19.4). Подробно о Маркионе см. Löhr 2012b; Хосроев 2016: 186–194. Утверждение ересиологов о том, что Маркион исповедовал докетическую христологию, недавно было поставлено под сомнение; была сделана попытка показать, что в ранних свидетельствах о Маркионе (Иустин, Ириней, Климент) говорится только о том, что он верил в «два начала» (именно это было главной идеей его ереси), но не говорится о его докетизме; выше приведенное свидетельство Hipp., *Ref.* X.19.4, в котором подчеркивается именно докетизм Маркиона, Вилхайт ставит под сомнение (Wilhite 2016: 14–15); что касается Тертуллиана, который всегда считался основным источником сведений о докетизме Маркиона, то автор предлагает смотреть на его свидетельства «with a grain of critical salt»; нигде, по его словам, недостоверность сказанного Тертуллианом, не выступает столь явно, как в его утверждениях о докетизме Маркиона, «for Tertullian has little to no firsthand knowledge of Marcion or Marcionites» (ibid.: 20–21). Эта гипотеза не убеждает, и я убежден в верности старой точки зрения, согласно которой Маркион, как и многие христианские дуалисты (а почему он должен быть исключением в этом ряду?), исповедовал докетические взгляды; точнее, он не признавал, что совершенный Христос мог родиться в такой же плоти, как и прочие люди, поскольку их плоть происходила из гадкой материи; раз Христос не мог быть причастен материи, то и тело его могло быть только f£ntasma; подробно см. Harnack 1924: 125; примеры из источников: ibid. 285*–287* (23); ср. «Markion hatte eine radikale doketische Christologie vertreten: Christus kommt in einem Scheinleib auf die Erde herab, denn eine Verbindung mit der Materie des vom Demiurgen geschaffenen Kosmos kommt nicht in Frage» (May 2005b: 104); «Marcion <…> lehrte wohl die Realität des Leibes Jesu, gab diesem aber einen himmlischen Ursprung, ohne leibliche Geburt, also nicht-menschlich in diesem Sinn» (Grillmeier 1990: 188).

[7] …Christi carnem <…> aut nullam omnino aut quoque modo aliam praeter humanam (*Carn. Christ.* I.1). Далее, говоря о валентинианах, Тертуллиан имеет в виду уже все многообразие учений тех, кто исповедовал докетические воззрения: «Ведь, как я прочитал у кого-то из кружка Валентина, прежде всего они не признают (чтобы Господь не оказался хуже ангелов, которые не имели земной плоти), что у Христа была земная и человеческая сущность; <…> одного они делают Христом, другого Иисусом; один (т.е. Христос) ускользает от толпы (ср. *Лк* 4.30), другого (т.е. Иисуса) хватают (*Лк* 22.54); один, удалившись на гору, (стоит) в славе под сенью облака перед тремя судьями (*Мк* 9.27 и пар.), другой (представляется) остальным растерянным и бесславным; один оказывается мужест-

Исследователи делили докетические верования на несколько типов, и следующая схема, кажется, точнее и проще других[8] отражает суть дела: 1. Был распят не Иисус, а другой человек (Симон из Кирены), так утверждали последователи Василида. 2. Небесный Христос перед крестной казнью оставляет человека Иисуса, в которого он вошел при крещении, так учил Керинф. 3. Радикальный тип исходит из «единства» Иисуса Христа, который был распят, но, будучи духовной или душевной субстанцией, страдания на кресте не испытал; это представление мы впервые встречаем у оппонентов Игнатия, а затем у Саторнила, Кердона, Маркиона[9] и позднее в учении валентиниан[10].

венным, другой в страхе (*Мк* 14.33); и, наконец, одного (считают) подверженным страданию, другого воскрешенным» (…alium faciunt Christum, alium Iesum, alium elapsum de mediis turbis, alium detentum, alium in secessu montis in ambitu nubis sub tribus arbitris clarum, alium ceteris passivum ignobilem, alium magnanimum, alium vero trepidantem novissime, alium passum, alium resuscitatum: ibid. 24.3). Ср. Pétrement 1984: 220 сл., где автор подчеркивает неоднородность и многообразие «христологий» гностиков и показывает на примерах, что такие гностики («les trois gnostiques»), как Василид, Валентин и Маркион, из одних источников предстают перед нами *докетами*, а из других таковыми не являются («Basilide, Valentin et Marcion sont et ne sont pas docètes»).

[8] Например, Вайгандт различал семь разновидностей докетических представлений (Weigandt 1961: 7–19; там, где особо не отмечено, его классификация покоится на свидетельствах Иринея): 1) Керинф; 2) Валентин и его последователи с их учением о том, что у Христа было видимое тело (но «его плоть была духовной», carnem Christi spiritalem: Tert., *Carn. Christ.* 15.1), полученное не от Девы, через которую он прошел как вода через трубу, а принесенное с небес; 3) Василид, утверждавший, что явившийся с неба в образе человека (но «призрачно, без подлинной плоти»: in phantasmate sine substantia carnis: Ps. Tert., *Adv. omn. haer.* I.5) Христос не пострадал, а пострадал Симон из Кирены (*Мк* 15.21), преображенный в Христа, который, приняв вид Симона, стоял в стороне и смеялся над незнающими («subordinatianischer Monophysitismus»; см. Ч. 4.2); следующие три в его списке (4, 5, 6) выделены в отдельные категории весьма искусственно и не имеют прямого отношения к теме докетизма: 4) христология наасенов («Urmenschchristologie», Hipp., *Ref.* V.6.3 сл.; кроме этого свидетельства, учение нигде более не было упомянуто); 5) духовная христология (вслед за Lietzmann 1936: II, 116: «„pneumatische“ Christologie»); 6) христология гностика Иустина (Hipp., *Ref.* V.26.1 сл.; известна только из этого свидетельства); и, наконец, 7) докетическая христология Саторнила (см. примеч. 4).

[9] См, например, Denker 1975: 126–127; Strecker 1996: 72–73; Uebele 2001: 47–48; ср. Wilhite 2016: 4, где автор дает этим трем группам следующие определения: 1) «replacementist docetism»; 2) «possessionistic docetism»; 3. «phantasmal docetism» (представленный «еретиками», против которых выступали автор *1–2Ин* и Игнатий), справедливо замечая: «Even with these three options, there is much room for further nuance»; Хайден (следуя за Voorgang 1991) еще более упрощает классификацию, деля докетические представления на два основных типа: 1. Страдания на кресте имели место, однако есть различие между Страдающим и Христом: Христа страдания не затронули, потому что он или изменил свой вид, или «оставил» Иисуса; пострадал только человек Иисус. 2. Страдания на кресте вообще не было, потому что Сын Бога не может страдать; он может не есть, не пить, у него нет никакого настоящего человеческого тела, он только казался человеком (Heyden 2014: 11). Ср. схожую конструкцию из двух пунктов: «a) im engeren Sinn Christologien für die Christus nur dem Schein nach (τὸ δοκεῖν, δοκήσει) Mensch war (bzgl. Geburt, Leib u. Tod); b) in weiteren Sinn Christologien, die die wirkl. Menschwerdung Jesu Christi od. sein volles Menschsein u. menschl. Leiden bestreiten» (Hainthaler 1995: 302). Так или иначе, но я принимаю довольно простое и удачное определение, данное Лёром (по его словам, «a minimal definition of „Docetism“»), которое объясняет большую часть аспектов (кроме правда, «заместительного» распятия; см. примеч. 24) этого неоднородного явления: «A Christological doctrine is „docetic“ if it either denies that Jesus Christ had become human or if it conceives of his humanity in terms *that distinguishes it from the humanity of ordinary human beings*» (Löhr 2018: 231; курсив мой. — *А.Х.*; ср. в след. примеч.).

[10] Большая часть из того, что нам известно о валентинианстве, относится не к учению самого Валентина (расцвет ок. 140 г.; от его сочинений дошло лишь восемь небольших фрагментов в цитатах

Эти только что перечисленные разновидности докетических воззрений раннехристианских ересиархов известны благодаря обильной (хотя и дошедшей до нас далеко не в полном объеме) ересиологической литературе. Некоторые представления, бывшие составной частью этих учений, довольно быстро получали хождение за пределами среды, их породившей[11], и, бытуя уже на низовом уровне, становились анонимными, теряя всякую связь с именем своего родоначальника и все более тяготея к

у Климента и Ипполита), а к учению его последователей (Птолемей, Феодот, Гераклеон, Марк); подробно см. Sagnard 1947: 119–121; о том, что трудно подвести под единый знаменатель представление валентиниан о природе тела Христа, см. Хосроев 2016: 38, примеч. 105; о «духовной плоти» Христа у валентиниан, по свидетельству Тертуллиана, см. примеч. 8, а также Kaestli 1980; валентиниане (Птолемей и его ученики), утверждает Ириней, учили, что Спаситель принял «от Ахамоф духовное начало (spiritale = τὸ πνευματικόν), от Демиурга он надел на себя душевного Христа (psychicum, id est animalem, Christum = τὸν ψυχικὸν Χριστόν), а по (божественному) устроению он был окружен телом, которое имеет душевную сущность (corpus, animalem habens substantiam = σῶμα, ψυχικὴν ἔχον οὐσίαν) и которое при помощи невыразимого искусства устроено так, чтобы быть и видимым, и осязаемым, и восприимчивым к страстям (et visibile et palpabile et passibile = τὸ καὶ ὁρατὸν καὶ ψηλαφητὸν καὶ παθητόν). Материального (hylicum = ὑλικόν) же, говорят они, он не принял вовсе, ибо материя не способна принять спасение» (*Adv. haer*. I.6.1; греч.: Epiph., *Pan*. 31.20.4; об Ахамоф и Демиурге в валентинианской мифологии см. Хосроев 2016: 265 сл.). Итак, согласно учению последователей Валентина, тело Спасителя отличалось от тел обычных людей; Христос состоял из тех начал, а именно духовное и душевное, которые ему предстояло спасти (saluaturus erat = ἤμελλε σῴζειν), но поскольку ничто материальное не могло быть спасено, то материального тела он не имел. В этом отношении интересен фрагмент из письма самого Валентина, где говорится о том, что «Иисус делом доказывал (свою) божественную природу» (θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο; о различных толкованиях этого сочетания см. Markschies 1992: 91–98): «он ел и пил *особым образом* (ἰδίως), не исторгая съеденное (οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα); столь велика была у него сила ἐγκρατείας (умеренности, воздержности, умение владеть своим организмом или т.п.), что пища в нем не подвергалась разложению, потому что и сам не был подвержен тлению» (Clem., *Strom.* III.59.3). Некоторые комментаторы видят в этом рассказе не отголоски докетических представлений, а лишь желание Валентина «to make Jesus look like one of the renowned philosophers <…> to elevate Jesus to the level of the legendary ancient philosophers», таких как, например, Эпименид, который после приема пищи никогда «не выделял из себя никаких испражнений» (μηδεμιᾷ κενοῦσθαι ἀποκρίσει: Diog. L. I.114) (Dunderberg 2008: 22; Löhr 2018: 234–235); я же вижу здесь именно (пусть и не ярко выраженные) докетические взгляды Валентина (Иисус и ел, и пил, но его организм был все-таки не такой, как у прочих людей: таким он только «казался»; ср. по поводу этого пассажа Hilgenfeld 1884: 297: «das ist freilich Doketismus»); именно из этих (еще на стадии становления) идей и развились позднее в школе Валентина докетические верования о «духовном» («душевном») теле Христа. В конечном счете, «докетизм» (или лучше сказать, *докетизирование*, т.е. движение религиозной мысли в сторону докетизма), в моем понимании, включает в себя не только веру в то, что Христос был носителем призрачного тела и, следовательно, страдания его были призрачными, но и веру в то, что Иисус Христос, явившийся в мир как человек, был тем не менее не такой, как остальные люди; он просто *казался* таким же, но (в силу своей божественной природы) *невидимо* превосходил их (ср. Löhr 2018 в пред. примеч.).

[11] Прежде всего, по той причине, что они (в любом своем изложении) были гораздо понятнее, нежели традиционное учение о воплощении; о затруднении, которое вызывало у вновь обращенных христиан это учение, см. высказывание Симоны Петреман, весьма точно передающее суть дела: «Il est certain que l'affirmation de la divinité de Jésus-Christ, en même temps que de son humanité, *posait des problèmes difficiles et peut être insoluble*. Les théologiens chrétiens n'ont peut-être réussi à expliquer ce dogme de façon à en éliminer toute contradiction; c'est pourquoi ils appelent l'Incarnation un mystère» (Pétrement 1984: 207; курсив мой. — *А.Х.*). Не забудем, наконец, что основную массу тогдашних христиан составляли (пусть даже в полемическом задоре Тертуллиан и сгущает краски, чтобы как-то оправдать успех гностиков в деле обращения) не искушенные в богословских тонкостях люди, а «простые, малообразованные и нетвердые (в своей вере)» (simplices ac rudes tum infirmos: *Scorp*. 1.5).

унификации[12]. Так, например, едва ли можно теперь установить, к учению какого именно еретика восходят докетические представления автора апокрифических «Деяний Иоанна» (возникли, вероятно, ближе к концу II в.)[13], которые в первой цитате вложены в уста апостола, уверенного в том, что Иисус принял страдания в действительности[14], а во второй — в уста Иисуса, призывающего Иоанна не верить тому, что о нем (Иисусе) и о происшедшем с ним говорят и думают другие, и открывающего в конечном счете подлинную суть событий:

> «Как-то, желая дотронуться до него, я натолкнулся на вполне материальное и осязаемое тело, а в другой раз, когда я прикоснулся к нему, он был (уже) нематериальным и бестелесным и как будто вовсе не существующим. <…> Часто же, прогуливаясь с ним, я хотел видеть, остается ли его след на земле, ибо я видел, что он поднимает себя от земли[15], и (следа) ни разу не увидел»[16].
>
> «То, как меня теперь видят, это не (настоящий) я. <…> О Иоанн, иерусалимская толпа думает, что меня распинают и протыкают копьями, <…> а я (в этот момент) говорю с тобой. Кем (на самом деле) я являюсь, знаю только я, (и) никто другой.

[12] Впрочем, большая часть вышеназванных учений уже в передаче ересиологов стала терять многое из своей (предполагаемой) первоначальной оригинальности; ведь главной задачей борцов с ересями было показать не самобытность того или иного еретического учения, а преемство одного еретика от другого, установив их «зловредное» родство; в конечном счете, уже в передаче Иринея, от которого зависят почти все последующие церковные полемисты, докетические учения, за немногими исключениями (см. ниже о Василиде), выглядят довольно одинаково.

[13] До того, как в середине XX в. были открыты подлинные гностические и манихейские тексты, *Act. Joh*. оставались, пожалуй, единственным раннехристианским текстом, в котором докетические воззрения были представлены не в пересказе ересиологов, которые в целях большей убедительности могли просто искажать свой материал, а в подлинных и исключающих какую бы то ни было пристрастность словах самих носителей этих воззрений. Для рассмотрения вопроса о докетизме *Act. Joh*. особенно интересны главы 94–102 (по всей видимости, более поздняя вставка в основной текст), которые, по убеждению издателей, имеют явно гностический, возможно валентинианский, характер (в этом уверены Junod–Kaestli 1983: 588: «un texte typiquement gnostique»; 627: «notre texte (т.е. главы 94–102) doit être situé dans le voisinage immédiat, sinon à l'intérieur même du courant valentinien»; 630: эти главы принадлежат «au valentinisme oriental»); о гностическом характере этих глав см. уже Weigandt 1961: 86 («das ist unverhüllter Doketismus»), который, не признавая их валентинианского происхождения, определил *Act. Joh*. в целом как «ein Produkt eines gnostisierenden Vulgärchristentums» (ibid.); см. также Luttikhuizen 1995. О том, что апокрифический Новый Завет изобилует «docetic or quasi docetic features», см. Yamauchi 1982: 7, хотя в примерах, им приведенных, совсем не обязательно видеть «докетические особенности» (ср., например, «*The Infancy Gospel of Thomas* relates how Jesus as a young child was not like other children in his miraculous powers»: ibid. 8); о том, что в христианской части «Вознесения Исайи» нет следов докетизма, как ранее утверждали многие, см. теперь: Hannah 1999.

[14] «Так вот, я, увидев, как он страдает, не мог вынести его страдания, но убежал…» (ἐγὼ μὲν οὖν ἰδὼν αὐτὸν πάσχοντα οὐδὲ προσέμεινα αὐτοῦ τὸ πάθος, ἀλλὰ ἔφυγον…: *Act. Joh.* 97; Junod–Kaestli 1983: 207.3–4).

[15] Текст в нынешнем виде предполагает, что Иисус как бы парит над землей, но тогда не ясно, почему он должен оставлять следы; можно предположить выпадение отрицания перед причастием: <οὐκ> ἐπαίροντα, тогда «не поднимает себя от земли» означает «касается земли», хотя и не оставляя на ней следов.

[16] ποτὲ βουλόμενος αὐτὸν κρατῆσαι ἐν ὑλώδει καὶ παχεῖ σώματι προσέβαλον· ἄλλοτε δὲ πάλιν ψηλαφῶντός μου αὐτὸν ἄϋλον ἦν καὶ ἀσώματον ὑποκείμενον καὶ ὡς μηδὲ ὅλως ὄν <…> ἐβουλόμην δὲ πολλάκις συν αὐτῷ βαδίζων ἰδεῖν εἰ ἴχνος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς φαίνεται· ἑώρων γὰρ αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἑαυτὸν ἐπαίροντα καὶ οὐδέποτε εἶδον (*Act. Joh.* 93; Junod–Kaestli 1983: 197.1–4; 199.10–13).

<…> (Тебе говорят,) что я пострадал, а я не пострадал; <…> что меня проткнули[17], но меня (даже) не ранили; что меня подвесили (на кресте), но я не был подвешен; что из меня вылилась кровь, но она не вылилась; одним словом, того, что *вот эти*[18] говорят обо мне, не было!»[19]

Христологию автора этого апокрифического сочинения можно свести к следующему: божественный Господь имел призрачное тело, но по своему желанию мог превращать его в материальное (или по крайней мере в видимость материального); распяли не настоящего Иисуса, как думала толпа, а его материального визави[20]. Это заставляет вспомнить христологические представления целого ряда гностических текстов, о которых речь пойдет ниже, сразу же отметив их кардинальное отличие от *Act. Joh.*: христология *Act. Joh*. исходит из строго *монистического богословия*[21], которое не могло даже и помыслить какого-то другого виновника создания мира, кроме библейского Бога, в то время как гностические тексты, к которым я обращусь далее, основаны на *дуалистическом богословии* с органически присущим ему неприятием

[17] Т.е. копьем (νυγένθα), ср. *Ин* 19.34a; о том, что автор *Act. Joh*. был знаком с *Ин*, часто по-своему, полемически, его толкуя, см. Lalleman 1998: 110 сл.; см. также «…les affinités d'AJ 94–102 avec certains thèmes typiques du IVe évangile. Notre apocryphe adopte certes une attitude polémique vis-à-vis données concrètes du récit johannique de la passion» (Junod–Kaestli 1983: 599).

[18] ἐκεῖνοι; по всей видимости, молчаливая полемическая отсылка к авторам канонических евангелий; тот же полемический выпад см. выше в словах Иисуса: «Ничего из того, что обо мне будут рассказывать, я не претерпел» (οὐδέν <…> ἔπαθον: Junod–Kaestli 1983: 101, 213.1).

[19] ὃ νῦν ὁρῶμαι τοῦτο οὐκ εἰμί (*Act. Joh*. 96; Junod–Kaestli 1983: 205.12). Ἰωάννη, τῷ κάτω ὄχλῳ ἐν Ἱεροσολύμοις σταυροῦμαι καὶ λογχαῖς νύσσομαι <…> σοὶ δὲ λαλῶ… (*Act. Joh*. 97; ibid. 209.8–10). ὃ δέ εἰμι τοῦτο ἐγὼ μόνος οἶδα, ἄλλος οὐδείς. <…> ἀκούεις με παθόντα καὶ οὐκ ἔπαθον, <…> νυγέντα καὶ οὐκ ἐπλήγην, κρεμασθέντα καὶ οὐκ ἐκρεμάσθην, αἷμα ἐξ ἐμου ῥεῦσαν καὶ οὐκ ἔρευσεν καὶ ἁπλῶς ἃ ἐκεῖνοι λέγουσιν περὶ ἐμου ταῦτα μὴ ἐσχηκέναι (*Act. Joh.* 101; ibid. 213.4–10).

[20] О том, что этого автора (как отражение его докетических представлений) совершенно не интересовали события, связанные с *земным* рождением Иисуса, см. Weigandt 1961: 83: «Bezeichnend für die Christologie der Johannesakten ist, daß nichts über die Geburt Jesu ausgesagt wird, ja nicht einmal erwähnt wird, daß er geboren ist»; ср. также Lalleman 1998: 209: «The A[cts of] J[ohn] completely denies the humanity of Jesus as depicted in the canonical Gospels and only gives an account of a divine Savior», где автор замечает, что «докетическая христология» манихеев (о ней см. Rose 1979: 120 сл., а также Хосроев 2007: 213, примеч. 869 и 411: указатель) весьма близка христологии *Act. Joh*. Норберт Брокс видит в этих главах только рассказ о «полиморфии небесного Христа» (см. Хосроев 2019a: 31, примеч. 12), но не отражение докетических представлений («Die Johannesakten beschreiben nämlich keine δόκησις, sondern die Polymorphie des himmlischen Christus oder Gottes, was nun etwas ganz anderes ist»: Brox 1984: 310); ср.: «Purer Doketismus spricht aus den Johannesakten (K[ap] 90)» (Grillmeier 1990: 174).

[21] Свою веру в то, что Иисус является не человеком, а богом, автор выражает устами апостола Иоанна в его обращении к единоверцам: «я призываю вас чтить не человека, но Бога, не подверженного изменению, Бога неодолимого» и т.д. (…οὐκ ἄνθρωπον <…> σέβειν, ἀλλὰ θεὸν ὀμετάτρεπτον, θεὸν ἀκράτητον…: *Act. Joh*. 104; Junod–Kaestli 1983: 217.1–3), применяя здесь к Иисусу эпитеты апофатического богословия, которые в раннехристианской традиции применялись, как правило, к верховному Богу; см. подробно: Хосроев 2016: 87–109. Тем не менее среди различных богословских постулатов валентиниан Ириней приводит и такой, согласно которому Христос прошел через Марию, как вода проходит через трубу (quemadmodum aqua per tubum = καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος); на него при крещении в виде голубки сошел из Плеромы Спаситель, «не причастный страданию (impassibilem = ἀπαθῆ), ибо невозможно было, чтобы он, неодолимый и невидимый, пострадал (…οὐ γὰρ ἐνεδέχετο παθεῖν αὐτόν, ἀκράτητον καὶ ἀόρατον ὑπάρχοντα: Iren. *Adv. haer*. I.7.2 = греч. Epiph., *Pan*. 31.22.3; ср. *Adv. haer.* III.11.3; III.16.1; Ps.-Tert., *Adv. omn. haer*. 4; Theod., *Epist.* 146); здесь к Христу применяются те же апофатические определения, что и в *Act. Joh*.

материального мира (которое зачастую имело результатом докетическую христологию[22]) и противопоставлением благого и непознаваемого Бога злому (библейскому) творцу этого мира.

Теперь, возвратившись к высказываниям *2СлСиф*[23] и *АпокПетр*[24], с которых был начат разбор раннехристианских докетических воззрений и в которых можно

[22] Ср. «Den Gnostikern standen zwei Möglichkeiten zur Verfügung, ihre negative Einstellung zu Schöpfung und Materie auch in der Christologie zum Ausdruck zu bringen: der Doketismus und das Zwei-Naturen-Schema» (Tröger 1978: 304); «с помощью представления о двух природах, — продолжает автор, — они могли воспринимать земного Иисуса („den irdischen Jesus“) и его мученическую смерть без того, чтобы посягать на божественность Спасителя, резко отделяя плотского Иисуса („den sarkischen Jesus“) от духовного Христа („vom pneumatischen Christus“); христианско-гностические тексты из Наг Хаммади основываются в основном на этом представлении о двух природах, хотя и в различных его вариантах» (ibid.); о том, что представление о «двух природах» засвидетельствовано в древних текстах гораздо чаще, чем собственно «докетическое» представление, см. также Voorgang 1991: 243, 252 («Die Zwei-Naturen-Konzeption kommt gegenüber dem Doketismus wesentlich häufiger vor»).

[23] См. Хосроев 2019а: 28 (№ 2). Краткое содержание христологических положений этого сочинения: «Христос нисколько не страдал» (55.15–16); «он умер не в действительности, но только мнимо (ϩⲙ̅ ⲡⲉⲧⲟⲩⲟⲛⲟ̅ = φαντασία, δοκήσει)» (55.18–19); мучители, думавшие, что они распинают Христа, были детьми «другого отца», т.е. Демиурга (56.6); вместо небесного Христа они распяли Симона, принявшего его облик (56.9 сл.). Карл-Вольфганг Трёгер заметил, что «der Doketismus in seiner engeren Bedeutung eines fleischlosen Scheinleibes des Soter — wie ihn Satornil versteht (см. примеч. 4) — kommt in den Nag-Hammadi-Schriften nicht vor. Es kann deshalb der Begriff „Doketismus“ auf keine der Nag-Hammadi-Schriften angewendet werden» (Tröger 1978: 304); тем не менее автор не отрицает, что значительное число текстов из Наг Хаммади показывают более или менее отчетливую докетическую тенденцию («doketistische Tendenz»), и это лучше всего видно на примере *2СлСиф* (ibid.); ср. Brox 1984: 306.

[24] См. Хосроев 2019а: 28, № 3. Здесь находим схожий с *2СлСиф* набор докетических мотивов, но выраженных иными средствами: небесный Спаситель (в известной степени, это автор сочинения, смотрящий на события со стороны) в предсказании открывает Петру суть того, что произойдет через несколько дней во время крестной казни: живой Иисус (небесный Христос) будет радостно и со смехом (см. примеч. 28) наблюдать, как мучители прибивают к кресту тело, т.е. «плотскую оболочку» Христа (его «подмену»); тот, кого они распяли, является «домом бесов (δαίμων) и каменным сосудом», а тот, «который стоит возле распятого и смотрит на распинающих, это живой Спаситель (σωτήρ), первая часть от того, которого они схватили»; распятое «тело — это подмена» (ⲱϥⲉⲃⲓⲱ = *ἀντάλλαγμα), не подлежащая спасению, «а то, что было освобождено», это «бестелесное (ⲁⲧⲥⲱⲙⲁ = ϕσώματος) тело (σῶμα)» Спасителя, который является «умным (νοερόν) духом (πνεῦμα), полным сияющего света…» (82.15–83.10). В отличие от *2СлСиф* и свидетельства Иринея (о нем см. примеч. 32), в *АпокПетр* не говорится о том, что этой «подменой» был Симон из Кирены, принявший вид Иисуса. Трёгер считал, что в рассказе о «страстях» *2СлСиф* в корне отличается от *АпокПетр* именно потому, что в последнем упоминание Симона отсутствует, и когда автор *АпокПетр* говорит о «подмене», он говорит «nicht um einen anderen Menschen, sondern um das Sarkikon des Erlösers» (Tröger 1990: 232); *АпокПетр* и *2СлСиф*, по его убеждению, отражают разные докетические представления: в первом речь идет о том, что при распятии пострадала лишь «плотская оболочка Спасителя», его σαρκικόν; во втором речь идет о том, что Спаситель пострадал только *мнимо* и только *мнимо* умер (Tröger 1977: 47: в его перечне № I и III); такое деление представляется мне довольно искусственным и не необходимым. Гораздо важнее, по-моему, то, что во всех этих свидетельствах речь идет о «подмене» при распятии (т.е. о «заменительном»/«заместительном» распятии), и хотя тот, кто «заменил» на кресте Спасителя, остался в *АпокПетр* без имени, эта «плотская (σαρκικόν) подмена» воспринималась, конечно, как отдельный персонаж; ср. Nagel 2007: 269 о том, что эта «подмена» (Substitut) в *АпокПетр* «unpersönlich ausgeprägt», хотя и с тенденцией «zur Personalisierung». О том, что в *АпокПетр* представлена «idea of a substitute crucified instead of Jesus» и что там «Jesus is characterized as the „substitute“», см. Rasimus 2009: 237. Подробный перечень соответствий

найти все ключевые положения докетической христологии, приведу свидетельство Иринея об учении Василида (точнее, об учении василидиан[25]), являющееся к сказанному в этих двух сочинениях очевидной параллелью:

> «…нерожденный и не имеющий имени Отец <…> послал (в мир) свой первородный Ум (его называют и Христом) для того, чтобы освободить верующих в него от власти тех, которые сотворили мир; явился он на земле человеком <…> и совершил чудеса. Не сам (Христос) пострадал, а некий Симон из Кирены, которого заставили вместо него нести его крест[26]; и именно его, преображенного им так, что его приняли за Иисуса, распяли по незнанию и заблуждению; сам же Иисус[27], приняв облик Симона, стоял (рядом) и смеялся над ними[28]. Ибо, поскольку он был бестелесной силой и Умом нерожденного Отца, то и преображался он, как хотел. И после этого он поднялся к тому, кто его послал, смеясь над ними, потому что не

между *АпокПетр*, *2СлСиф* и Iren., *Adv. haer*. I.24.3 сл. см. Havelaar 1999: 188–189. Клаус Кошорке, отталкиваясь от понимания докетизма в *узком* значении термина (см. Хосроев 2019а: 32, примеч. 14), утверждал, что *АпокПетр* нельзя считать докетическим, поскольку здесь нет речи о «кажущемся» теле, о котором говорится, например, у Саторнила (о нем см. примеч. 4) (Koschorke 1978: 26–27); ср. также: «Diese Christologie ist im strengen Sinne nicht doketistisch» (Tröger 1977: 48); видимо, придерживаясь того же узкого значения термина «докетизм», Виссе говорит: «In general it can be said that only a minority of the Christian-gnostic and heterodox writings in the Nag Hammadi collection can be called docetic, and then only inconsistently and with little uniformity» (Wisse 1981: 117).

[25] О том, что Ириней передает здесь учение не самого Василида (Basilides autem…), а его последователей, см., например, Löhr 1996: 256 сл., где автор допускает, что свидетельство Иринея могло содержать пересказ таких гностических трактатов, как *2СлСиф* и *АпокПетр*; см. также Löhr 2012a: 552: «Ps.-Basilides»; у Ипполита (*Ref.* VII.20–27) находим другой вариант учения Василида (василидиан?), которое не имеет ничего общего с тем, что рассказал Ириней, но, поскольку здесь нет и намека на то, что василидианская христология этого извода была докетической, оставляю разбор этого свидетельства в стороне; о Василиде и василидианах см. также Хосроев 2016: 211–239 (особ. 218, примеч. 951; 230, примеч. 1004).

[26] См. *Мк* 15.21 (ср. *Мф* 27.32, *Лк* 23.26), где говорится о том, что у этого Симона, выходца из Кирены, а теперь, по-видимому, жителя Иерусалима, было два сына, Александр и Руф; о том, что речь идет о реально существовавших персонажах, а не о позднем изобретении редактора, см. Knox 1953: 144, n. 1: «The survival of the names (т.е. имен сыновей) in Mark as against Matthew and Luke can only mean that Alexander and Rufus would be known to Mark's readers». Знали ли василидиане о Симоне больше, чем о нем было написано в *Мк*, сказать невозможно.

[27] Ириней, излагая учение Василида, не делает, кажется, различия между Иисусом и Христом, поскольку для самого Иринея Иисус Христос был единой личностью, и он (ошибочно) говорит то об Иисусе (там, где с точки зрения василидианского учения надо было бы говорить о Христе: ведь не Иисус, как следует из сообщения Иринея, а именно Христос был «бестелесной силой и Умом нерожденного Отца»), то (верно) о Христе.

[28] О смехе Спасителя см. также *2СлСиф* 56.9 сл.; *АпокПетр* 81.15–18. О том, что к созданию образа «смеющегося Иисуса» Василида вдохновило начало *Псал* 2, см. Grant 1959: 123–124. Образ Иисуса, смеющегося над своими противниками и даже учениками, отсутствует в новозаветных сочинениях (здесь Иисус никогда не смеется), но хорошо известен многим гностическим текстам: так, в *ПремИХ* Иисус смеется над своими учениками (91.24 сл. (*NHC* III.4); 79.14 сл. (*BG* 3); в *АпИн* — над вопросами Иоанна (45.7–8; 58.3–4 (*BG* 2); в *ЕвИуд* — над благодарственной молитвой учеников (34.1 сл. /*CodTch* 3/), ср. ibid. 36.23; 44.19; и т.д. Подробно о «смехе» Иисуса в гностических текстах см. Bermejo Rubio 2009; ср. Stroumsa 2004, где автор предлагает видеть в «смехе Христа» «a reference to the etymology of Isaac's name, *iṣḥaq* („he will laugh")» (267); эта этимология, продолжает он, была хорошо известна Филону (как, впрочем, и последующей, восходящей к нему, христианской традиции Климента и Оригена), утверждавшему, что Исаак был «сыном Бога», а не Авраама, и что его мать Сара была девой, когда зачала его (примеры из Филона: ibid.: 284, примеч. 65).

могли они его удержать, и был он невидим для всех[29]. А посему те, кто это знает, свободны от архонтов, творцов мира. И не следует верить в того, кто был распят, но в того, кто пришел в виде человека, *мнимо* был распят[30], в того, кого называли Иисусом и кто был послан Отцом с тем, чтобы через это домостроительство уничтожить дела творцов этого мира. И если кто-нибудь признаёт распятого, то он еще раб[31] и находится под властью тех, которые создали тела; тот же, кто не признаёт, свободен от них, он знает домостроительство нерожденного Отца. Спасение возможно только для души, ибо тело по природе тленно»[32].

Во всех этих случаях (*2СлСиф*, *АпокПетр*, Ириней) речь идет о «заместительном» распятии, относительно которого иногда утверждают, что это представление не имеет отношения к докетизму. В свою очередь, я рассматриваю *заместительное распятие* как крайнее проявление *докетизма*[33], поскольку эта вера исходила из того убеж-

[29] Так же и тот, продолжает Ириней, кто познал всё это устройство, «становится невидимым и недостижимым для ангелов и сил», и такие немногие (unum a mille et duo a myriadibus), «хотя и знают всех (враждебных ангелов) и проходят через все (их владения, козни или т.п.), сами остаются для них всех невидимыми и непознаваемыми; ведь они говорят: „ты познавай всех, а тебя не должен познать никто“» (…invisibiles et incognitos esse; „tu enim, aiunt, omnes cognosce, te autem nemo cognoscat“: *Adv. haer*. I.26.6 = σὺ γάρ, φασίν, πάντας γίνωσκε, σὲ δὲ μηδεὶς γινωσκέτω: Epiph., *Pan.* 24.5.4).

[30] Ср.: «Следует верить, говорил (Василид), не в распятого, но в мнимораспятого» (χρῆναι δὲ πιστεύειν, ἔλεγεν, οὐκ εἰς τὸν ἐσταυρωμένον, ἀλλ᾽ εἰς τὸν ἐσταυρῶσθαι δόξαντα) (Theod., *Haer. fab*. I.4 /349B/), т.е. верить не в то, что Христос был распят по-настоящему, а в то, что это произошло мнимо.

[31] Подобный образ находим и в *2СлСиф* 49.27–29: «это рабство, что мы должны умирать с Христом». Вот от этого рабства, т.е. от веры церковных христиан в то, что Христос действительно стал человеком и действительно умер (хотя затем и воскрес), и призвано избавить предложенное василидианами учение, сотериология которого вытекает из познания того, что при крестном страдании смерть *не восторжествовала* над Спасителем (в противоположность вере церковных христиан), и те, кто знает, что смерть не одолела Спасителя, но, наоборот, враждебные силы этого мира были побеждены, сами становятся участниками победы Спасителя над смертью (Löhr 2012a: 558–559).

[32] Innatum autem et innominatum Patrem <…> misisse Primogenitum Nun (noàn) suum, et hunc esse qui dicitur Christus, in libertatem credentium ei a potestate eorum qui mundum fabricaverunt. <…> apparuisse eum in terra hominem et virtutes perfeccisse. quapropter neque passum eum, sed Simonem quendam Cyrenaeum angariatum portasse crucem eius pro eo, et hunc secundum ignorantiam et errorem crucifixum, transfiguratum ab eo, ut putaretur ipse esse Iesus, et ipsum autem Iesum Simonis accepsisse formam et stantem irrisisse eos. Quoniam enim virtus incorporalis erat et Nus innati patris, transfiguratum quemadmodum vellet, et sic ascendisse ad eum qui miserat eum, deridentem eos, cum teneri non posset et et invisibilis esset omnibus. Eliberatos igitur eos qui haec sciant a mundi fabricatoribus principibus; et non oportere confiteri eum qui sit crucifixus, sed eum qui in hominis forma venerit et *putatus* sit crucifixus et vocatus sit Iesus et missus a patre, uti per dispositionem hanc opera mundi fabricatorum dissolveret. Si quis igitur, ait, confitetur crucifixum, adhuc hic servus est et sub potestate eorum qui corpora fecerunt; qui autem negaverit, liberatus est quidem ab his, cognoscit autem dispositionem innati patris. Animae autem solae esse salutem: corpus enim natura corruptibile exsistit (*Adv. haer*. I.24.4–5). Вольно передавая слова Иринея, Епифаний дает разъяснение, очевидно, почерпнутое им из другого источника: «О Христе (Василид) учит как о явившемся мнимо (докήσει); утверждает же, что раз он явился как призрак, то не был он человеком и не принял (на себя) плоти» (καὶ αὐτὸς δὲ περὶ Χριστοῦ ὡς δοκήσει πεφηνότος ὁμοίως δοξάζει. εἶναι δέ φησιν αὐτὸν φαντασίαν ἐν τῷ φαίνεσθαι μὴ εἶναι δὲ ἄνθρωπον μηδὲ σάρκα εἰληφέναι: *Pan*. 24.3.1); ср. Ps. Tert., *Adv. omn. Haer*. 1: Christum <…> venisse *in phantasmate*, sine substantia carnis fuisse. О том, что источником для Епифания и Ps. Tert. была (ныне утерянная) «Синтагма» Ипполита, см. Lipsius 1865: 93–102.

[33] По всей видимости, к этим трем древним свидетельствам о «заместительном» распятии можно добавить еще одно, а именно *ЕвИуд* (*CodTch* 3; перевод всего текста и комментарий см. Хосроев

дения, что ничто в божественном Спасителе не могло быть причастно материи, и даже мысль о том, что его «земная оболочка» могла быть поругана, таким благочестивым религиозным сознанием отторгалась «с порога».

Итак, и в *2СлСиф*, и в *АпокПетр* (и, возможно, в *ЕвИуд*)[34] мы имеем дело с мифологемой, которую Ириней приписывал василидианам: вместо Христа был распят кто-то другой (его «подмена»), сам же Спаситель смеясь наблюдал за происходящим; по всей видимости, именно от представления о том, что не сам Христос был распят (и, следовательно, его мнимая смерть не могла быть искупительной жертвой), зависело их отрицание мученичества как надежного способа смертью засвидетельствовать свою веру во Христа[35].

2014); соответствующие (докетические) пассажи см. Хосроев 2014: 34–36; 101–103 и Хосроев 2019а: 30, № 6. Здесь Спаситель говорит: «Того, который меня несет, завтра подвергнут мучению», но «[ни одна] рука смертного человека не причинит мне [вреда]» (56.6–11), и чуть далее, уже прямо обращаясь к Иуде, еще раз подчеркивает, что тот «принесет в жертву», т.е. предаст, не «небесного Христа», а лишь его «носителя» («того, который несет меня» 56.20–22), т.е. земного Иисуса или кого-то другого, кто его завтра «подменит» на кресте (см. ниже). В пользу того, что в этих фразах подчеркиваются не две природы Спасителя (божественная и человеческая, из которых на страдания обречена только последняя), а то обстоятельство, что при распятии пострадал не сам Спаситель, а кто-то другой, его «подмена» (см. примеч. 24), см. с пространной аргументацией Nagel 2007: 257, 265 сл. («Der zu opfernde Mensch, der Jesus „trägt“ (homo, qui portat Jesum), ist nicht seine leibliche Hülle, sondern (s)ein Substitut…»: 266); и хотя, продолжает автор, христология *ЕвИуд* засвидетельствовала более раннюю стадию развития, чем *2СлСиф* и *АпокПетр*, формулировка *ЕвИуд* («человека, который меня несет…») находится ближе к персонализации, которую видим у Василида и в *2СлСиф*, чем абстрактное ⲥⲁⲣⲕⲓⲕⲟⲛ в *АпокПетр* (270); Жан-Даниэль Дюбуа, подчеркнув, что мотив «смеющийся Спаситель», не часто встречающийся в христианских текстах, присутствует и *ЕвИуд*, и в *2СлСиф*, и в *АпокПетр* и, наконец, в свидетельстве Иринея о василидианах, выявил еще целый ряд соответствий между этими сочинениями, хотя проблему василидианской «подмены» обошел стороной (Dubois 2008, где автор видел своей задачей «d’établir des relations entre ces trois textes dans le cadre d’une doctrine basilidienne»: 151). В ряду докетических представлений я рассматривал и довольно темное высказывание *ЕвИуд* 33.20 о том, что Иисус являлся своим ученикам ⲛ̄ϩⲣ̄ⲟⲧ (hapax; предлог ⲛ̄ обозначает здесь «под видом» и т.п.); вопреки мнению большинства комментаторов, которые видят в ϩⲣ̄ⲟⲧ бохайрскую форму ϣⲣⲟϯ, обозначающего «ребенок» (т.е. являлся под видом ребенка, отсылая нас, скорее, к представлениям о «полиморфии» Иисуса), я думаю, что речь идет здесь о (искаженной метатезой) форме ϩⲟⲣⲧ в значении fantas…a и т.п. (Kasser et al. 2007: 69), т.е. в значении ἐν δοκήσει; подробно см. Хосроев 2014: 118–124; ср. Schenke-Robinson 2009: 86: «as an apparition». О другой возможности понимать бохайрскую форму ϩⲟⲣⲧ, засвидетельствованную в саидском как ϣⲟⲣⲧ (со ссылкой на Westendorf 1977: 326), в значении «покрывало, завеса» см. Dubois 2008: 150: «Selon nous, Jésus apparaît voilé»; автор рассматривает это понятие в докетическом контексте, поскольку подлинная сущность Иисуса «скрыта» и «l’identité véritable du Saveur n’est accessible qu’aux disciples véritables» (151); см. также фундаментальный комментарий: Nagel 2007: 265–270.

[34] Помимо названных примеров этот сюжет засвидетельствован и за пределами собственно христианской традиции, а именно в Коране (сура 4.156/157–158); об этом см. (Tröger 1990; Хосроев 2019б).

[35] Уже Ириней утверждал, что василидиане «были готовы отрекаться (parati sunt ad negationem), чтобы не принимать страдания» (*Adv. haer.* I.26.6); ему вторит Епифаний, приписывая Василиду следующие мысли: «Не дóлжно становиться мучеником: ибо мученик окажется без награды (ἄμισθος), принимая мученичество не за того, кто создал человека, а за распятого Симона» (μὴ μαρτυρῶν ὑπὲρ τοῦ πεποιηκότος τὸν ἄνθρωπον· μαρτυρεῖ γὰρ ὑπὲρ τοῦ ἐσταυρωμένου Σίμωνος); <…> дóлжно даже отрекаться (от веры)» (δεῖ τοίνυν ἀρνεῖσθαι: *Pan.* 24.4.1–2); речь идет об отречении во время гонений (κατὰ τοὺς τῶν διωγμῶν καιρούς: Eus., *H.E.* IV.7.7); совершенно иное отношение Василида к мученичеству, а именно его оправдание, засвидетельствовал Климент (например, *Strom.* IV.81.1–2; подроб-

Сокращения

BCNH — Bibliothèque copte de Nag Hammadi
Carl-Schmidt-Koll. — Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther Uni. Halle-Wittenberg. 1988 / Hrsg. von P. Nagel. Halle: Martin-Luther Uni. 1990.
Colloque — Colloque international sur les textes de Nag Hammadi. Québec, 22–25 août 1978) / Éd. par B. Barc. Québec: Les Presses de l'univ. Laval. 1981 (BCNH. Section «Études», 1).
Deutungen — Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament / Hrsg. von J. Frey u. J. Schröter. 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck. 2012.
Docetism — Docetism in Early Church / Ed. by J. Verheyden [et al.]. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018 (WUNT, 402).
Ex Oriente lux — Ex Oriente lux. Сборник статей к 75-летию М.Б. Пиотровского. СПб., Изд-во Государственного Эрмитажа, 2019.
Gospel of Judas — The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First Intern. Conference on the Gospel of Judas. Paris, Sorbonne, October 27th–28th, 2006 / Ed. by M. Scopello. Leiden; Boston: Brill, 2008 (NHMS, 62).
JbAC — Jahrbuch für Antike und Christentum
JCS — Journal of Coptic Studies
JECH — Journal of Early Christian History
JECS — Journal of Early Christian Studies
LTK — Lexikon für Theologie u. Kirche.
NHD — Nag Hammadi Deutsch. 1. Bd.: NHC I,1–V,1; 2. Bd.: NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4. Eingeleit. und übers. von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften / Hrsg. von H.-M. Schenke et al. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001, 2003
NH(M)S — Nag Hammadi (and Manichaean) Studies
RAC — Reallexikon für Antike und Christentum
Rediscovery 1–2 — Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the Intern. Conf. on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978 / Ed. by B. Layton. Vol. 1: The School of Valentinus. Vol. 2: Sethian Gnosticism. Leiden: Brill, 1980–1981.
TU — Texte und Untersuchungen
VC — Vigiliae Christianae
WUNT — Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZKG — Zeitschrift für Kirchengeschichte

но: Хосроев 2016: 234–237). О том, что не только василидиане, но и «все прочие (еретики)» отвергали мученичество на том основании, что уже «само их учение является истинным свидетельством», утверждал Ириней (esse enim martyrium verum sententiam eorum: *Adv. haer*. IV.33.9); с ним был согласен Климент, говоря, правда, уже не обо «всех» еретиках, а лишь о «некоторых» (τινὲς δὲ τῶν αἱρετικῶν), которые «нечестиво и малодушно привязаны к (этой) жизни, утверждая, что истинным свидетельством (μαρτυρίαν) является познание (γνῶσιν) подлинно сущего Бога (что, впрочем, исповедуем и мы); того же, кто исповедовал (Бога) через смерть, они называют самоубийцей» (*Strom*. IV.16.3); Эти и им подобные свидетельства ересиологов дали Френду (еще не знакомому с подлинными гностическими текстами) повод утверждать, что «neither Docetist nor Gnostic could be a man of martyrdom» (Frend 1965: 200). Одно из красноречивых подтверждений тому, что гностики (не только василидиане) отвергали добровольное мученичество, находим в гностическом трактате *СвИст* (текст и комментарий к нему см. Хосроев 1991: 161–180, 223–232), где автор, имея в виду церковных христиан, среди прочего вкладывает в их уста такие, достойные лишь насмешки, слова: «Если мы предадим себя смерти во имя (Господа), то будем спасены» (34.4–6); они, пребывая в заблуждении, думают, что Богу угодна человеческая жертва (ⲟⲩⲑⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲛ̄[ⲧⲣ]ⲱⲛⲉ: 32.20–21).

Литература

Хосроев 1991 — *Хосроев А.Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади. М.: Наука, 1991.

Хосроев 2007 — *Хосроев А.Л.* История Манихейства (Prolegomena). СПб.: Изд. Филологический ф-т СПбГУ, 2007.

Хосроев 2014 — *Хосроев А.Л.* Другое благовестие [I]. «Евангелие Иуды». Введение, перевод, коммент. СПб.: Нестор-История, 2014.

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

Хосроев 2019а — *Хосроев А.Л.* Докетическая христология в раннем христианстве. Часть 1 // Письменные памятники Востока. 2019. Т. 16. № 3 (вып. 38). С. 27–53.

Хосроев 2019б — *Хосроев А.Л.* Еще раз к вопросу о так называемом докетизме в Коране (4.157) // Ex Oriente lux. 2019. P. 347–371.

Attridge 1985 — Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Vol. 1: Introductions, Texts, Translations, Indices. Vol. 2: Notes. Contributors: *H.W. Attridge*, E.H. Pagels [et al.]. Vol. Editor H.W. Attridge. Leiden: Brill, 1985 (NHS, 22, 23).

Bermejo Rubio 2009 — *Bermejo Rubio F.* Laughing at Judas. A Conflicting Interpretations of a New Gnostic Gospel // The Codex Judas Papers / Ed. by A.D. DeConick. Leiden; Boston: Brill, 2009. P. 153–180 (NHMS, 71).

Brown 1982 — *Brown R.E.* The Epistles of John. Translated with Introduction, Notes and Commentary. New York: Doubleday, 1982 (Anchor Bible, 30).

Brox 1984 — *Brox N.* “Doketismus” — eine Problemanzeige // ZKG. 1984. Vol. 95. P. 301–314.

Denker 1975 — *Denker J.* Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Doketismus. Bern [et al.]: Herbert Lang, 1975 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII. Bd. 36).

Dubois 2008 — *Dubois J.-D.* Évangile de Judas et la tradition basilidienne // Gospel of Judas. 2008. P. 145–154.

Dunderberg 2008 — *Dunderberg I.* Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus. New York: Columbia University Press, 2008.

Ehrman 1993 — *Ehrman B.D.* The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Frend 1965 — *Frend W.H.C.* Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus. Oxford: Basil Blackwell, 1965.

Grant 1959 — *Grant R.M.* Gnostic Origin and the Basilidians of Irenaeus // VC. 1959. Vol. 13. P. 121–125.

Grillmeier 1990 — *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451). 3. verb. u. erg. Aufl. Freiburg et al.: Herder, 1990.

Hainthaler 1995 — *Hainthaler T.* Doketismus // LTK. 3. neu bearb. Aufl. Bd. 3. Freiburg; Basel [et al.]: Herder, 1995. P. 301–302.

Hannah 1999 — *Hannah D.D.* The Ascension of Isaiah and Docetic Christology // VC. 1999. Vol. 53. P. 165–196.

Harnack 1924 — *Harnack A. von*. Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. 2. Aufl. Leipzig: Hinrichs’sche Buchhandlung, 1924.

Havelaar 1999 — *Havelaar H.W.* The Coptic Apocalypse of Peter (Nag-Hammadi-Codex VII, 3). Berlin: Akademie-Verlag, 1999 (TU, 144).

Heyden 2014 — *Heyden W. von.* Doketismus und Inkarnation. Die Entstehung zweier gegensätzlicher Modelle von Christologie. Tübingen: Francke Verlag, 2014.

Hilgenfeld 1884 — *Hilgenfeld A.* Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt. Leipzig: Fues’s Verlag, 1884 (Repr.: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963).

Junod–Kaestli 1983 — Acta Iohannis. Cura E. Junod et J.-D. Kaestli. Vol. 1–2. Tournhout: Brepols, 1983 (Corpus Christianorum. Ser. Apocryphorum, 1–2).
Kaestli 1980 — *Kaestli J.-D.* Valentinisme italien et valentinisme oriental: leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus // Rediscovery. 1980. Vol. 1. P. 391–403.
Kasser et al. 2007 — *Kasser R.* and *Wurst G.* The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and the Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition. Washington: National Geographic, 2007.
Kelly 1980 — *Kelly J.N.D.* Early Christian Doctrines. 5 rev. ed. London: Adam & Charles Black, 1980.
Knox 1953 — *Knox W.L.* The Sources of the Synoptic Gospels. Vol. 1: St. Mark / Ed. by H. Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
Kok 2019 — *Kok M.J.* Classifying Cerinthus's Christology // JECH. 2019. Vol. 9. No. 1. P. 30–48.
Koschorke 1978 — *Koschorke Klaus.* Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 12).
Lalleman 1998 — *Lalleman P.J.* The Acts of John: A Two-Stage Initiation into Johannine Gnosticism. Leuven: Peeters, 1998.
Lietzmann 1936 — *Lietzmann H.* Geschichte der alten Kirche. 4./5. Auflage [5 Bände] in einem Band. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1975 (1. Aufl. 1936).
Lipsius 1865 — *Lipsius R.A.* Zur Quellenkritik des Epiphanios. Wien: Braumüller, 1865.
Löhr 1996 — *Löhr W.A.* Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchegeschichte des zweiten Jahrhunderts. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996.
Löhr 2012a — *Löhr W.A.* Deutungen der Passion Christi bei Heiden und Christen im zweiten und dritten Jahrhundert // Deutungen. 2012. P. 545–574.
Löhr 2012b — *Löhr W.A.* Markion // RAC. 2012. Vol. 24. P. 147–173.
Löhr 2018 — *Löhr W.A.* Variety of Docetisms: Valentinus, Basilides and Their Disciples // *Docetism*. 2018. P. 231–260.
Luttikhuizen 1995 — *Luttikhuizen G.P.* A Gnostic Reading of the Acts of John // The Apocryphal Acts of John / Ed. by J.N. Bremmer. Kampen: Kok Pharos, 1995. P. 119–152.
Markschies 1992 — *Markschies C.* Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.
Markschies 1998 — *Markschies C.* Kerinthos. Wer war er und was lehrte er? // JbAC. 1998. Vol. 41. P. 48–76.
May 2005a — *May G.* Markion und der Gnostiker Kerdon // *May G.* Markion. Gesammelte Aufsätze / Hrsg. v. K. Greschat u. M. Meiser, Mainz: Philipp von Zabern, 2005. P. 63–73.
May 2005b — *May G.* Apelles und die Entwicklung der markionitischen Theologie // *May G.* Markion. Gesammelte Aufsätze / Hrsg. v. K. Greschat u. M. Meiser, Mainz: Philipp von Zabern, 2005. P. 93–110.
Ménard 1972 — *Ménard J.-É.* L'Évangile de Vérité. Leiden: Brill, 1972 (NHS, 2).
Nagel 2007 — *Nagel P.* Das Evangelium des Judas // ZNW. 2007. Vol. 98. P. 213–276.
O'Collins 2009 — *O'Collins G.* Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2009.
Pétrement 1984 — *Pétrement S.* Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme. Paris: Les éditions du Cerf, 1984.
Rasimus 2009 — *Rasimus T.* Paradise Reconsideration in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence. Leiden; Boston: Brill, 2009 (NHMS, 68).
Rose 1979 — *Rose E.* Manichäische Christologie. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979.
Sagnard 1947 — *Sagnard F.M.-M.* La gnose Valentinienne et le témoignage de saint Irénée. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1947.
Schenke 2001 — *Schenke H.-M.* "Evangelium Veritatis" (NHC I.3/XII.2) // NHD. 2001. Vol. 1. P. 27–44.

Schenke-Robinson 2009 — *Schenke-Robinson G.* The Relationship of the Gospel of Judas to the New Testament and to Sethianism // JCS. 2008. Vol. 10. P. 63–98.

Strecker 1996 — *Strecker G.* The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2, and 3 John / Transl. by L.M. Maloney / Ed. by H. Attridge. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

Stroumsa 2004 — *Stroumsa G.A.G.* Christ's Laughter: Docetic Origins Reconsidered // JECS. 2004. Vol. 12. P. 267–288.

Thomassen 2006 — *Thomassen E.* The Spiritual Seed. The Church of the "Valentinians". Leiden; Boston: Brill, 2006 (NHMS, 60).

Tröger 1977 — *Tröger K.-W.* Doketische Christologie in Nag-Hammadi-Texten // Kairos. N.F. 1977. Vol. 19. P. 45–52.

Tröger 1978 — *Tröger K.W.* Die Passion Jesu Christi in der Gnosis nach den Schriften von Nag Hammadi. Diss. zur Erlangung des akad. Grades *doctor scientiae theologie*… Universität zu Berlin. Berlin, 1978.

Tröger 1990 — *Tröger K.W.* "Sie haben ihn nicht getötet…". Koptische Schriften von Nag Hammadi als Auslegungshintergrund von Sure 4. 157(156) // Carl-Schmidt-Koll. P. 221–234.

Uebele 2001 — *Uebele W.* "Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen". Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen. Stuttgart [et al.]: Kohlhammer, 2001.

Voorgang 1991 — *Voorgang D.* Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis. Frankfurt am Mein et al.: Peter Lang, 1991.

Weigandt 1961 — *Weigandt P.* Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts. Inaug.-Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der evang.-theol. Fakultät der Ruprecht-Karl-Uni. zu Heidelberg, 1961.

Westendorf 1977 — *Westendorf W.* Koptisches Handwörterbuch. Heidelberg: Carl Winter-Univ. Verlag, 1977.

Wilhite 2016 — *Wilhite D.E.* Was Marcion a Docetist? The Body of Evidence vs. Tertullian's Argument // VC. 2016. Vol. 70. P. 1–36.

Wisse 1981 — *Wisse F.* The Opponents in the New Testament in Light of the Nag Hammadi Writings // Colloque. 1981. P. 99–120.

Yamauchi 1982 — *Yamauchi E.M.* The Crucifixion and Docetic Christology // Concordia Theological Quarterly. 1982. Vol. 46. P. 1–20.

References

Attridge, Harold W. *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*. Vol. 1: Introductions, Texts, Translations, Indices. Vol. 2: Notes. Contributors: H.W. Attridge, E.H. Pagels [et al.]. Vol. Ed. by H.W. Attridge. Leiden: Brill, 1985 (in English).

Bermejo Rubio, Fernando. "Laughing at Judas. A Conflicting Interpretations of a New Gnostic Gospel". In: *The Codex Judas Papers.* Ed. by A.D. DeConick. Leiden–Boston: Brill, 2009, pp. 153–180 (in English).

Brown, Raymond E. *The Epistles of John. Translated with Introduction, Notes and Commentary*. New York: Doubleday, 1982 (in English).

Brox, Norbert. " 'Doketismus' — eine Problemanzeige". *ZKG*, 1984, vol. 95, pp. 301–314 (in German).

Denker, Jürgen. *Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums. Ein Beitrag zur Frügeschichte des Doketismus.* Bern [et al.]: Herbert Lang, 1975 (in German).

Dubois, Jean-Daniel. "Évangile de Judas et la tradition basilidienne". In: *Gospel of Judas,* 2008, pp. 145–154 (in French).

Dunderberg, Ismo. *Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus.* New York: Columbia University Press, 2008 (in English).

Ehrman, Bart D. *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1993 (in English).

Frend, William Hugh C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus.* Oxford: Basil Blackwell, 1965 (in English).

Grant, Robert M. "Gnostic Origin and the Basilidians of Irenaeus". *VC*, 1959, vol. 13, pp. 121–125 (in German).

Grillmeier, Alois. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche.* Bd. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)*. 3. verb. u. erg. Aufl. Freiburg et al.: Herder, 1990 (in German).

Hainthaler, Theresia. "Doketismus". In: *LTK*. 3. neu bearb. Aufl. Bd. 3. Freiburg–Basel [et al.]: Herder, 1995, pp. 301–302 (in German).

Hannah, Darrell D. "The Ascension of Isaiah and Docetic Christology". *VC*, 1999, vol. 53, pp. 165–196 (in English).

Harnack, Adolf von. *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. 2. Aufl. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924 (in German).

Havelaar, Henriette W. *The Coptic Apocalypse of Peter (Nag-Hammadi-Codex VII, 3).* Berlin: Akademie-Verlag, 1999 (in English).

Heyden, Wichard von. *Doketismus und Inkarnation. Die Entstehung zweier gegensätzlicher Modelle von Christologie*. Tübingen: Francke Verlag, 2014 (in German).

Hilgenfeld, Adolf. *Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt*. Leipzig: Fues's Verlag, 1884 (Repr.: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963) (in German).

Junod, Eric & Kaestli, Jean-Daniel. *Acta Iohannis.* Vol. 1–2. Tournhout: Brepols, 1983 (in French).

Kaestli, Jean-Daniel. "Valentinisme italien et valentinisme oriental: leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus". *Rediscovery*, 1980, vol. 1, pp. 391–403 (in French).

Kasser, Rodolphe & Wurst, Gregor. *The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and the Book of Allogenes from Codex Tchacos.* Critical Edition. Washington: National Geographic, 2007 (in English).

Kelly, John Norman D. *Early Christian Doctrines.* 5 rev. ed. London: Adam & Charles Black, 1980 (in English).

Khosroyev, Alexandr L. *Aleksandriiskoe khristianstvo po dannym tekstov iz Nag Hammadi* [Alexandrian Christianity as Reflected in Nag Hammadi Texts]. Moscow: Nauka, 1991 (in Russian).

Khosroyev, Alexandr L. *Istoriia manikheistva (Prolegomena)* [A History of Manichaeism. (Prolegomena)]. St. Petersburg: St. Petersburg University, 2007 (in Russian).

Khosroyev, Alexandr L. *Drugoe blagovestie [I]. Evangelie Iudi. Vvedenie, perevod, kommentarii* [A Different Gospel. Gospel of Judas. Introduction, Translation, Commentary]. St. Petersburg: Nestor-Istoriia, 2014 (in Russian).

Khosroyev, Alexandr L. *Drugoe blagovestie II. Khristianskie gnostiki II–III vv.: ikh vera i sochineniia* [A Different Gospel. Christian Gnostics of the 2nd–3rd Centuries]. St. Petersburg: Kontrast, 2016 (in Russian).

Khosroyev, Alexandr L. "Doketicheskaia khristologiia v rannem khristianstve. Chast' 1" [On Docetic Christology in Early Christianity. Part 1]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2019, vol. 16, no. 3 (iss. 38), pp. 27–53 (in Russian).

Khosroyev, Alexandr L. "Esche raz k voprosu o tak nazyvaemom doketizme v Korane (4.157)". In: *Ex Oriente lux*, 2019, pp. 347–371 (in Russian).

Knox, Wilfred L. *The Sources of the Synoptic Gospels. Vol. 1: St. Mark.* Ed. by H. Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1953 (in English).

Kok, Michael J. "Classifying Cerinthus's Christology". *JECH*, 2019, vol. 9, no. 1, pp. 30–48 (in English).

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

Lalleman, Peter J. *The Acts of John: A Two-Stage Initiation into Johannine Gnosticism*. Leuven, Peeters, 1998 (in English).

Lietzmann, Hans. *Geschichte der alten Kirche.* 4./5. Auflage [5 Bände] in einem Band. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1975 (1. Aufl. 1936) (in German).

Lipsius, Richard Adalbert. *Zur Quellenkritik des Epiphanios.* Wien: Braumüller, 1865 (in German).
Löhr, Winrich A. *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchegeschichte des zweiten Jahrhunderts*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996 (in German).
Löhr, Winrich A. "Deutungen der Passion Christi bei Heiden und Christen im zweiten und dritten Jahrhundert". In: *Deutungen*, 2012, pp. 545–574 (in English).
Löhr, Winrich A. "Markion". *RAC*, 2012, vol. 24, pp. 147–173 (in German).
Löhr, Winrich A. "Variety of Docetisms: Valentinus, Basilides and Their Disciples". In: *Docetism*, 2018, pp. 231–260 (in English).
Luttikhuizen, Gerard P. "A Gnostic Reading of the Acts of John". In: *The Apocryphal Acts of John*. Ed. by J.N. Bremmer. Kampen: Kok Pharos, 1995, pp. 119–152 (in English).
Markschies, Christoph. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins.* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992 (in German).
Markschies, Christoph. "Kerinthos. Wer war er und was lehrte er?". *JbAC*, 1998, vol. 41, pp. 48–76 (in German).
May, Gerhard. "Markion und der Gnostiker Kerdon". In: May, Gerhard. *Markion. Gesammelte Aufsätze.* Hrsg. v. K. Greschat u. M. Meiser. Mainz: Philipp von Zabern, 2005, pp. 63–73 (in German).
May, Gerhard. "Apelles und die Entwicklung der markionitischen Theologie". In: May, Gerhard. *Markion. Gesammelte Aufsätze.* Hrsg. v. K. Greschat u. M. Meiser, Mainz: Philipp von Zabern, 2005, pp. 93–110 (in German).
Ménard, Jean.-É. *L'Évangile de Vérité.* Leiden: Brill, 1972 (in French).
Nagel, Peter. "Das Evangelium des Judas". *ZNW*, 2007, vol. 98, pp. 213–276 (in German).
O'Collins, Gerald. *Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus.* 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2009 (in English).
Pétrement, Simone. *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme.* Paris: Les éditions du Cerf, 1984 (in French).
Rasimus, Tuomas. *Paradise Reconsideration in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence.* Leiden–Boston: Brill, 2009 (in English).
Rose, Eugen. *Manichäische Christologie.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979 (in German).
Sagnard, François M.-M. *La gnose Valentinienne et le témoignage de saint Irénée*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1947 (in French).
Schenke, Hans-Martin. "Evangelium Veritatis (NHC I.3/XII.2)". *NHD*, 2001, vol. 1, pp. 27–44 (in German).
Schenke-Robinson, Gesine. "The Relationship of the Gospel of Judas to the New Testament and to Sethianism". *JCS*, 2008, vol. 10, pp. 63–98 (in English).
Strecker, Georg. *The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2, and 3 John.* Transl. by L.M. Maloney. Ed. by H. Attridge. Minneapolis: Fortress Press, 1996 (in English).
Stroumsa, Gedaliahu A.G. "Christ's Laughter: Docetic Origins Reconsidered". *JECS*, 2004, vol. 12, pp. 267–288 (in German).
Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed. The Church of the "Valentinians"*. Leiden–Boston: Brill, 2006 (in English).
Tröger, Karl Wolfgang. "Doketische Christologie in Nag-Hammadi-Texten". *Kairos.* N.F, 1977, vol. 19, pp. 45–52 (in German).
Tröger, Karl Wolfgang. *Die Passion Jesu Christi in der Gnosis nach den Schriften von Nag Hammadi.* Diss. zur Erlangung des akad. Grades *doctor scientiae theologie*… Universität zu Berlin. Berlin, 1978 (in German).
Tröger, Karl Wolfgang." 'Sie haben ihn nicht getötet…'. Koptische Schriften von Nag Hammadi als Auslegungshintergrund von Sure 4. 157(156)". In: *Carl-Schmidt-Koll.*, 1990, pp. 221–234 (in German).
Uebele, Wolfram. "*Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen*". *Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen.* Stuttgart [et al.]: Kohlhammer, 2001 (in German).

Voorgang, Dietrich. *Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis.* Frankfurt am Mein et al.: Peter Lang, 1991 (in German).
Weigandt, Peter. *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts.* Inaug.-Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der evang.-theol. Fakultät der Ruprecht-Karl-Uni. zu Heidelberg, 1961 (in German).
Westendorf, Wolfhart. *Koptisches Handwörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter-Univ. Verlag, 1977 (in German).
Wilhite, David E. "Was Marcion a Docetist? The Body of Evidence vs. Tertullian's Argument". *VC*, 2016, vol. 70, pp. 1–36 (in English).
Wisse, Frederick. "The Opponents in the New Testament in Light of the Nag Hammadi Writings". In: *Colloque*, 1981, pp. 99–120 (in English).
Yamauchi, Edwin M. "The Crucifixion and Docetic Christology". *Concordia Theological Quarterly*, 1982, vol. 46, pp. 1–20 (in English).

On Docetic Christology in Early Christianity. Pt. 4.1

Alexandr L. KHOSROYEV
Institute of Oriental Manuscripts, RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 29.05.2023.

Abstract: Continuing to explore the question of how, where and when the so-called docetic Christology arose, the author turns to the Gnostic texts of the 2nd and 3rd centuries C.E., which, having come down to us in Coptic in translation from Greek, reliably testify to such a Christology in all its diversity. Having previously analyzed the synoptic gospels (see Pt. 1), the epistles of St. Paul (see Pt. 2.1; 2.2; 2.3; 2.4) and the writings of the John corpus (Pt. 3.1; 3.2), the author draws attention in this part of the article to such texts from Nag Hammadi and from the so-called Tchacos Codex as "The Second Treatise of the Great Seth", "The Apocalypse of Peter", "The Gospel of Judas", etc., in which the docetic idea (in the form of the idea of a substitute crucifixion, i.e., that someone else was crucified instead of Jesus) found its clear expression.

Key words: early Christianity, gnostics, docetism, substitute crucifixion.

For citation: Khosroyev, Alexandr L. "On Docetic Christology in Early Christianity. Pt. 4.1". *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2024, vol. 21, no. 3 (iss. 58), pp. 47–65 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO634897.

About the author: Alexandr L. KHOSROYEV, Dr. Sci. (History), Researcher-in-Chief, the Department of Middle Eastern and Near Eastern Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (akhos@mail.ru). ORCID: 0000-0001-8406-8720.

Письменные памятники Востока. 2024. Том 21. № 3 (вып. 58). С. 66–80

Интерпретация понятия причинности у Буддхапалиты и Чандракирти

С.Л. БУРМИСТРОВ
Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO634893

Статья поступила в редакцию 27.01.2024.

Аннотация: Буддхапалита и Чандракирти опирались на разные традиции комментирования ММК, причем традиция, отраженная в «Прасаннападе» Чандракирти, стоит ближе к автокомментарию Нагарджуны «Акутобхая», чем традиция Буддхапалиты, хотя концептуально обе они практически тождественны друг другу. Причинность в них понимается как закон, пронизывающий всё сансарическое сущее и делающий всё сущее пустым, ибо непусто могло бы быть только то, что является причиной самого себя. Но возможность существования таких реалий в буддизме отрицается, ибо, если бы сансарическое бытие опиралось на что-то самосущее, то сансара была бы непреодолимой. В обеих традициях прослеживается понимание отношения причины и следствия как хронологически «смежных» друг с другом. Однако все суждения, представленные выше, истинны только на относительном уровне, с абсолютной же точки зрения они опираются на различия между истинным и ложным, осмысленным и бессмысленным, бытием и небытием, субъектом и объектом суждения и т.д., а следовательно, пусты. Поэтому пусто в абсолютном смысле и любое суждение о причинности.

Ключевые слова: религиозно-философские системы древней и средневековой Индии, санскритские письменные памятники, буддизм, махаяна, *мадхьямака*, теория причинности.

Для цитирования: *Бурмистров С.Л.* Интерпретация понятия причинности у Буддхапалиты и Чандракирти // Письменные памятники Востока. 2024. Т. 21. № 3 (вып. 58). С. 66–80. DOI: 10.55512/WMO634893.

Об авторе: БУРМИСТРОВ Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия) (SLBurmistrov@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-5455-9788.

© Бурмистров С.Л., 2024

В предыдущей нашей статье [Бурмистров 2023] мы рассмотрели вопрос о различиях в интерпретации основных положений «Коренных строф о Срединном пути» (*Mūla-madhyamaka-kārikā*, далее — ММК) Нагарджуны (II–III вв.), основателя школы *мадхьямака*, его комментаторами — Буддхапалитой (V–VI вв.) и Чандракирти (VII в.). Буддхапалита считается основателем особого направления в рамках *мадхьямаки* — так называемой *мадхьямаки-прасангики*, или радикальной *мадхьямаки*, согласно

учению которой все слова и словесные конструкции пусты, т.е. не описывают никакую реальность или даже часть реальности и замкнуты сами на себя. Они могут считаться осмысленными на уровне относительной истины — vyāvahārika-satya, или истины повседневного словоупотребления, так что прасангики совершенно не отрицают осмысленность высказываний, касающихся нашего сансарического существования. Слова вполне могут иметь смысл, а фразы — быть истинными или ложными, но только при условии, что мы осознаём ограниченность сферы их применения и не пытаемся с их помощью описать реальность как она есть (bhūta-tathatā).

Как известно, хинаянские школы признают в качестве препятствий на пути к просветлению только аффекты (kleśa-āvaraṇa). Преодоления аффектов достаточно для того, чтобы обрести просветление, ибо только аффекты помрачают наше сознание, не позволяя увидеть единственную истинную реальность — дхармы, элементарные психофизические состояния, составляющие всё сущее. Махаяна же идет дальше: для махаянских школ одного преодоления аффектов недостаточно, чтобы постичь истинную реальность, ибо даже дхармы таковой не являются. Помимо аффективных препятствий в махаяне признаётся существование также препятствий эпистемологических (jñeya-āvaraṇa), состоящих в ложном убеждении, будто какие-то слова или теории могут действительно быть описанием реальности (Рудой 1994: 55). Махаянское учение о несуществовании «Я» не только в личности (pudgala-nairātmya), но и в дхармах (dharma-nairātmya) означает, что даже дхармы не есть «окончательная» реальность, а представляют собой такие же ментальные конструкции, как и брахманистское учение об атмане. Разница между ними — только в том, что учение о неизменном и вечном «истинном Я» (ātman), провозглашаемое брахманистскими школами, уводит от постижения истинной реальности и освобождения из сансары, а учение о дхармах направляет к ее познанию, хотя никоим образом не является ее описанием. Для *мадхьямаки* преодоление ложного понимания любых концепций как систем знаков, а не инструментов и есть путь к просветлению. Это касается и собственных воззрений мадхьямиков: даже само учение о пустоте не есть учение в точном смысле слова, ибо цель его — не исследовать пустоту как природу реальности (истинную реальность вообще невозможно исследовать каким бы то ни было образом, пока сознание пребывает в сансаре), а подвести адепта к такому состоянию сознания, когда он сможет сам узреть реальность как она есть — неописуемую и невыразимую, что и будет просветлением.

Изложению этого учения (насколько *мадхьямаку* вообще можно назвать учением с учетом только что сказанного) и посвящена ММК Нагарджуны. Это же учение излагают и анализируют и Буддхапалита, и Чандракирти, причем оба их комментария, как и многие другие индийские философские тексты, имеют, очевидно, полемическую направленность: в них обязательно приводятся возражения представителей других школ — как буддийских, так и брахманистских, — и ответы мадхьямиков на них. Буддхапалита, как было сказано выше, считается основателем школы *прасангика*, Чандракирти тоже рассматривается как мыслитель этой школы, однако характер и содержание аргументации у них все же несколько различаются.

Буддхапалита уже в первых строках своего комментария «Мула-мадхьямака-вритти» (*Mūla-madhyamaka-vṛtti*) указывает, что основным моментом Дхармы Будды было учение о взаимозависимом возникновении (pratītya-samutpāda), связывающее воедино 12 звеньев (nidāna), которые, согласно наиболее распространенному в буддийских текстах пониманию, следуют друг за другом в таком порядке: неведение

(avidyā) — формирующие факторы (saṃskāra) — сознание (vijñāna) — психофизический комплекс (nāmarūpa) — шесть органов чувств (ṣaḍāyatana) — контакт органов чувств с соответствующими объектами (sparśa) — ощущение (vedanā) — жажда (tṛṣṇā) — привязанность (upādāna) — становление (bhāva) — рождение (jāti) — старость и смерть (jarā-maraṇa) (Лама Анагарика Говинда 1993: 60). Согласно словам Нагарджуны, как они сохранились в тибетском переводе труда Буддхапалиты (санскритский оригинал комментария не дошел до наших дней), Будда учил о взаимозависимом возникновении всех дхарм как о не-возникновении их, не-прекращении, невечности, не-тождестве и не-различии, Буддхапалита же понимает всё это как учение, ведущее к прекращению дискурсивного мышления (vitarka и vicāra) и, следовательно, к обретению нирваны (Akira Saito 1984: 1–2). По существу, слова Буддхапалиты (как и более позднего представителя *прасангики* Чандракирти) направлены против воззрений хинаянских школ, в которых дхармы понимаются как нечто реальное, и ошибка последователей колесницы *шраваков* и *пратьекабудд* (т.е. хинаяны) состоит, по мнению Буддхапалиты, в том, что они понимают все речения Будды буквально, не допуская, что он мог выражаться иносказательно (Ames 1986: 315–316). Именно в этом и состоит главная ошибка хинаянских школ, которая и составляет эпистемологическое препятствие, не позволяющее обрести окончательное просветление.

Здесь важно утверждение Буддхапалиты о необходимости преодоления дискурсивного мышления. О том же, хотя и несколько вскользь, говорит и Чандракирти в самом начале своего комментария «Прасаннапада» (*Prasannapadā*, букв. «Ясное изложение») — в формуле поклонения учителю Нагарджуне, где он говорит: «Я составлю комментарий к его строфам, полный речений ясных и изысканных, не тревожимый ветром пустых рассуждений (tarka) и ясный» (Nāgārjuna 1903: 2). Определения терминам vitarka (дискурсивное мышление) и vicāra (рефлексия) можно найти в «Компендиуме Абхидхармы» (*Abhidharma-samuccaya*) Асанги (IV в.): «Что такое дискурсивное мышление? Мысленная дискуссия (manojalpa), [представляющая собой] поиск мудрости и опирающаяся на волевое усилие. Она [представляет собой] грубый [уровень] мышления. Что такое рефлексия? Критическая мысленная дискуссия, [представляющая собой] поиск мудрости и опирающаяся на волевое усилие. Она [представляет собой] тонкий [уровень] мышления. Они оба, [т.е. дискурсивное мышление и рефлексия], суть основы для покоя или беспокойства. Ибо, поистине, действие благих дхарм — устранение противоположного [им], а действие основных и вторичных аффектов — противодействие [тому, что] противоположно [им]» (Asanga 1950: 10). Стхирамати (VIII в.) в комментарии к труду Асанги поясняет термин manojalpa: это постоянный мысленный разговор, внутренняя речь, посредством которой человек определяет и оценивает то, что находится перед ним, и обоснованность своих предположений относительно предметов, воспринимаемых им в настоящий момент (Abhidharmasamuccayabhāṣyam 1976: 8–9). Иными словами, оба они — и Буддхапалита, и Чандракирти — в полном соответствии с учением *мадхьямаки* рассматривают понятие дхармы как результат дискурсивного мышления — того процесса, в ходе которого непросветленное сознание «вырезает» какой-то чувственно воспринимаемый предмет (viṣaya) из «чувственного горизонта» (gocara) органа чувств (т.е. из всего множества того, что может стать предметом ощущения данного органа) — и рефлексии, которая устанавливает определенные отношения между этим предметом и другими, а также между этим предметом и самим воспринимающим

субъектом, тем самым формируя концептуальный объект или идею предмета (ālambana) с опорой на чувственный объект (viṣaya). Но поскольку причинность нигде не воспринимается непосредственно, то и понятие о ней оказывается порождением vitarka и vicāra, а значит, ментальным конструктом, отвлекающим сознание от постижения истинной реальности.

Однако далее тексты комментариев Буддхапалиты и Чандракирти расходятся. Это еще раз доказывает, что авторы их опирались каждый на свою особую традицию комментирования ММК в рамках школы *прасангика*, так как вряд ли можно сомневаться в том, что в комментарии Буддхапалиты была только зафиксирована традиция, возникшая еще до него (подобно тому как основные положения и понятия философии *йогачары* были представлены уже в «Ланкаватара-сутре» и «Сандхинирмочана-сутре» — за три века до первых йогачаринских трактатов). Буддхапалита провозглашает основным смыслом ММК учение о несуществовании собственной природы (niḥsvabhāvatva) во всем сущем. Цитируя Арьядэву, Буддхапалита говорит о сознании как о семени бытия и о чувственных объектах как сфере действия (gocara) сознания: когда становится ясно, что объекты лишены «Я», т.е. не имеют никакой собственной сущности и представляют собой только порождения самого же сознания, семя существования угасает. Именно в этом, согласно Буддхапалите, и состоит смысл учения о взаимозависимом возникновении в интерпретации Нагарджуны (Akira Saito 1984: 3).

Чандракирти тоже анализирует суть этого закона, но с существенно других позиций. Он прежде всего обращает внимание на этимологию сложного слова pratītya-samutpāda. Как понимать его компоненты? В первом компоненте — слове pratītya — корень ī со значением движения, но приставка prati придает ему иной смысл — «обретение» (prāpti). Окончание же этого слова — это окончание деепричастия, так что pratītya Чандракирти понимает в том же смысле, что и слова типа bhūtvā «будучи» или dṛṣṭvā «видя». Однако использование деепричастия в качестве первого компонента сложного слова для санскрита в высшей степени нетипично. Кроме того, оно в санскрите используется обычно для указания на некоторое действие субъекта, предшествующее другому его же действию. Но в случае с законом зависимого возникновения нет ничего, что, сначала завися от чего-либо, потом — и в результате этого — возникало (MacDonald 2015: II, 20–21). Второй компонент — samutpāda Чандракирти понимает как возникновение, появление, и в оригинале он использует слово prādurbhāva «появление, проявление, становление видимым или слышимым». Общий смысл анализируемого термина по Чандракирти таков: это возникновение реалий, зависящее от причин и условий (Nāgārjuna 1903: 5). Если попытаться перевести pratītya-samutpāda буквально, получится примерно следующее — «обретая [зависимость от причин, имеет место] возникновение [реалий]». На это саутрантики возражают, что использование деепричастия в такой конструкции неприемлемо, ибо его можно применять лишь к тому, что *уже* существует. Можно сказать, например, «совершив омовение, он ест», но невозможно сказать «обретая нечто, он возникает». Этот вопрос рассматривается, в частности, и в фундаментальном трактате Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы» (*Abhidharmakośa*) и комментарии к нему (*Abhidharmakośa-bhāṣya*), где это затруднение легко преодолевается: состояние, в котором некоторая дхарма возникает, и есть состояние обретения ею существования, так что затруднение это оказывается чисто грамматическим (Васубандху 2001: 221–222).

Буддхапалита далее обращается к понятию причинности применительно к двум последним звеньям закона взаимозависимого возникновения — рождению (jāti) и ста-

рости и смерти (jarā-maraṇa). В общепринятой формулировке закона первое из них идет перед вторым. Но как такое возможно? Если рождение как причина предшествует смерти, тогда логически возможно допустить существование рождения *без* смерти! В этом случае, во-первых, сансара может иметь начало, что противоречит самому понятию сансары как *безначального* существования, а во-вторых, бессмертие в таком случае означает бесконечное пребывание в сансаре без малейшей надежды на выход, что радикально противоречит вообще всему буддийскому учению и для буддиста категорически неприемлемо. Поэтому в формулировке закона рождение следует ставить на второе место — как следствие старости и смерти, ибо лишь такая интерпретация открывает возможность выхода за пределы сансары (Akira Saito 1984: 6–7). Как видим, одна из особенностей комментария Буддхапалиты состоит в том, что в данном случае, разбирая проблему причинности, он анализирует, прежде всего сами понятия причины и следствия, не погружаясь, в отличие от Чандракирти, в грамматический анализ термина pratītya-samutpāda. Внимание Чандракирти к грамматике, впрочем, неудивительно, если учесть, какое значение грамматика (vyākaraṇa) и этимология (nirukta) имели для всей индийской интеллектуальной культуры. Оба комментария — и «Мула-мадхьямака-вритти», и «Прасаннапада» — построены, как и очень многие другие индийские философские тексты, в виде ответов на возражения оппонентов в публичном диспуте, и, судя по тому, каким образом комментирует ММК Чандракирти, в его время и в той среде, в которой он мыслил и творил, частым приемом в дискуссиях было обращение к грамматическому анализу используемых в ММК или других текстах терминов и выражений, так что на подобного рода возражения приходилось давать обстоятельные ответы.

Именно это делает и Чандракирти, детально разбирая все возможные толкования термина pratītya-samutpāda. Например, некоторые оппоненты понимают это выражение как «возникновение преходящих, обреченных на исчезновение [реалий]» (prati prati ityānāṃ vināśināṃ samutpāda) (Nāgārjuna 1903: 5). Но в данном случае такая интерпретация невозможна, ибо она требует совершенно другой конструкции этого выражения — pratītyānāṃ samutpāda, что в реальности не имеет места. Есть также и другое мнение: префикс prati понимается некоторыми как имеющий распределительное значение, и в таком случае сам этот термин должен переводиться как «возникновение в зависимости от тех или иных условий», т.е. от разных условий (Ibid.: 7–8). Это, полагает он, тоже неверно, ибо при таком истолковании слово pratītya оказывается сложным словом со значением «обретение», что тоже лишает смысла все словосочетание pratītya-samutpāda (Ibid.: 8). В целом вся грамматико-этимологическая аргументация Чандракирти сводится к следующему. Первая этимология, которую считает верной он сам, такова: префикс prati означает «обретение», i — «двигаться», поэтому pratītya значит «обретение в зависимости от…»; samutpāda «возникновение»; таким образом, pratītya-samutpāda в целом означает «возникновение реалий в зависимости от причин и условий». Согласно второй интерпретации, prati рассматривается как префикс с распределительным значением, i — это глагол со значением «идти, двигаться», а itya понимается как «то, что характеризуется непостоянством». В этом случае pratītya будет означать «преходящее», а pratītya-samutpāda — «возникновение преходящих вещей». Такую интерпретацию отвергают обе школы *мадхьямаки* — и *прасангика*, и *сватантрика*. Наконец, третье истолкование, признаваемое сватантриками (Бхававивека), но не прасангиками, таково: prati — префикс с распределительным значением, i «достигать, обретать»; тогда pratītya-samutpāda

означает «возникновение реалий в зависимости от тех или иных — т.е. различных — причин и условий»; на то, что речь идет о *различных* условиях, указывает префикс prati (MacDonald 2015: II, 28, fn. 72).

Причины, по которым мадхьямики отвергают третью интерпретацию, становятся более ясны, если мы обратимся к цитированному выше трактату Асанги. В «Компендиуме Абхидхармы» рассматриваются, среди прочего, формирующие факторы, не связанные с сознанием (citta-viprayukta-saṃskāra). Они относятся к четвертой группе дхарм — формирующим факторам (saṃskāra), ответственным, как видно уже из названия, за формирование и поддержание индивидуального потока дхарм, в рамках которого (пока сознание еще не освободилось из сансары) возникает и передается карма и проявляются ее последствия. Некоторые из формирующих факторов поддаются сознательному контролю, по отношению к другим же он невозможен, и именно эти последние и называются факторами, не связанными с сознанием. В числе их — такие факторы, как продолжение (pravṛtti), логическая особенность (pratiniyama) и соответствие (yoga), и Асанга определяет их так: «Что такое продолжение? Продолжение — это обозначение, [указывающее на] непрерывность связи причин и следствий. Что такое логическая особенность? Логическая особенность — это обозначение, [указывающее на] различие причин и следствий. Что такое соответствие? Соответствие — это обозначение, [указывающее на] сходство причины и следствия» (Asanga 1950: 10–11). Термин «продолжение» (pravṛtti) указывает на сохранение действия причины даже после того, как сама причина исчезла; в противном случае ни одно действие не могло бы порождать кармические последствия после того, как оно завершено. «Логическая особенность» же, согласно комментарию Стхирамати, означает, что каждая причина порождает свой и только свой результат, так что ни одно действие не может породить более одного кармического следствия, которое и проявляется в виде тех или иных событий и обстоятельств жизни человека. «Соответствие» — это сходство (anurūpya) причины и следствия: как поясняет Стхирамати, каждое кармическое следствие может порождаться своей и только своей причиной, не существует таких кармически обусловленных событий или обстоятельств, которые порождались бы более чем одной причиной, ибо в противном случае любое действие порождало бы какие угодно кармические следствия (Abhidharmasamuccayabhāṣyam 1976: 10). Иначе говоря, закон кармы имеет строго линейный характер: каждая причина имеет только одно следствие, каждое следствие имеет только одну причину.

Но именно такие соображения делают по меньшей мере сомнительным толкование закона взаимозависимого возникновения как возникновения реалий в зависимости от различных условий. Следует оговориться, что сам Чандракирти не приводит в качестве контраргумента против этого толкования именно линейность закона кармы, однако с учетом его становятся более понятными возражения автора «Прасаннапады» против той интерпретации термина pratītya-samutpāda, которую предлагают Бхававивека и его последователи. Можно с известной осторожностью предположить, что, согласно Чандракирти, такая интерпретация была чревата ложным пониманием этого термина, нарушающим принцип «линейности кармы».

Как видим, и Чандракирти, и Буддхапалита, прежде чем приступить к комментированию первой главы ММК, подробно анализируют суть закона взаимозависимого возникновения. Это вполне естественно, так как именно в нем, по существу, формулируется буддийское понимание причинности. Причинность физическая, наблю-

даемая нами в природных процессах, в повседневной жизни, была для буддийских мыслителей не столь важна, как причинность кармическая, имеющая прямое отношение к фундаментальной цели всего буддийского учения — обретению просветления.

Сам учитель Нагарджуна провозглашает в первой же строфе ММК несуществование ни прекращения, ни возникновения, ни уничтожения, ни сохранения чего бы то ни было, ни единства, ни множественности, ни прибытия, ни убытия (Nāgārjuna 1903: 11). В «Акутобхае» — автокомментарии к ММК — Нагарджуна разъясняет, что прекращения нет, потому что нет возникновения, возникновения же нет, ибо нет прекращения (Андросов 2006: 221), т.е. эти понятия не имеют референта в реальности, ибо они взаимозависимы, соотнесены прежде всего друг с другом. По той же причине нет уничтожения и сохранения чего-либо, и это основатель *мадхьямаки* иллюстрирует образом семени и ростка: если первое погибает, чтобы дать жизнь второму, то между ними не может быть никакой причинно-следственной связи. Ход мысли здесь таков: если причина (в данном случае — семя) исчезла до того, как появилось следствие (в данном случае — росток), то именно временной промежуток между ними, пусть даже сколь угодно короткий, делает невозможным связь между ними. Если же причина сохраняется, когда уже существует следствие, то она тоже не может считаться причиной, ибо, по логике рассуждений мадхьямиков, реалия, играющая роль причины, должна исчезать, уступая место следствию. Сохранение чего-либо неизменным тоже невозможно, так как в этом случае, например, семя оставалось бы неизменным, даже порождая свое следствие — росток. Нет, далее, прибытия и ухода, ибо и то и другое существует в пространстве. Если попытаться реконструировать ход мысли Нагарджуны, можно предположить, что здесь имеется в виду относительность движения: перемещение предмета из точки *A* в точку *B* является уходом (nirgama) для *A* и прибытием (āgama) для *B*. И чем в таком случае считать движение этого предмета, если оно оказывается столь разным для двух нетождественных друг другу точек? Только чем-то не просто относительным, но условным — не субстанциальным (dravyasat), а только номинальным (prajñaptisat). Равно нет и единственности и множественности, что Нагарджуна иллюстрирует образом урожая риса. Когда перед нами груда риса, то важно само его наличие, а не точное количество зерен в ней, единственное же зернышко риса на практике бесполезно, и иметь только его — все равно что вообще не иметь зерна; из этого следует, что и единичность, и множественность — тоже понятия пустые (Андросов 2006: 221, 454).

Рассмотрим более внимательно эти аргументы. Говоря о единственности и множественности, Нагарджуна рассуждает, опираясь на *практический* аспект этих понятий. Если бы для нас по каким-то причинам было важно точное, до последнего зернышка количество зерен риса в груде, то и единичное зерно имело бы значение, так что понятия единственности и множественности были бы для нас вполне реальными. Например, количество дхарм для буддийской философии имеет принципиальное значение, и невозможно говорить об относительности их числа или о том, что количество их — всего лишь ментальный конструкт (по крайней мере, для колесницы *шраваков* и *пратьекабудд*). Тем не менее Нагарджуна фактически утверждает именно это, и логические основания для этого очевидны: принцип dharma-nairātmya означает, что не только «Я», но и дхармы — чисто номинальные сущности, так что и вопрос об их количестве оказывается бессмысленным с точки зрения абсолютной истины. На абсолютном уровне не существует никаких различий, никакой множест-

венности (а значит, и соотнесенного с ними понятия единичности). Однако вопрос о количестве и различиях дхарм важен с практической точки зрения, ибо именно это позволяет последователю Будды научиться анализировать собственную психику в буддийских терминах, без чего невозможно продвижение к нирване. В то же время анализ психики в терминах дхарм — это только первый этап пути, или путь *шравакov* и *пратьекабудд*, который невозможно обойти, но на котором при этом нельзя останавливаться, ибо к окончательной, истинной нирване ведет только путь *бодхисаттв* — махаяна.

Пример же с семенем и ростком показывает еще одну особенность буддийского учения о причинности: причина и следствие должны, образно говоря, «примыкать» друг к другу без зазоров, но при этом никоим образом не пересекаться. Невозможна ситуация, когда следствие уже возникло, а его причина еще не исчезла, ибо в этом случае эти две реалии не могут считаться причиной и следствием. Причина должна исчезнуть, чтобы уступить место следствию. Но и никакого «зазора» между ними — ни логического, ни временно́го — тоже не может быть, хотя следствие после своего возникновения может какое-то время оставаться непроявленным. Именно так действует карма: она возникает в момент совершения кармически значимого действия, но проявляется значительно позже, даже в следующей жизни, а до того пребывает в латентном состоянии. Но, говорит Нагарджуна, именно это и делает понятие причинности пустым — ведь то, что уже не существует, не может послужить причиной ныне существующему. Если мы говорим, что некоторое *A* есть причина *B*, то каузальная связь между ними возможна лишь в том случае, когда оба они существуют. Но если существуют они оба, то они не могут быть причиной и следствием именно потому, что *A* еще существует, еще не уступило место *B*, а раз *B* тоже существует, оно не может быть следствием *A*. Всё это, согласно Нагарджуне, делает само понятие причинности внутренне противоречивым, а значит, пустым (не имеющим референта в реальности), и говорить о причинности — в том числе и кармической — можно только как об *инструментальном* понятии, необходимом не для описания реальности (истинная реальность неописуема), а для изменения сознания адепта таким образом, чтобы он сам смог узреть ее и обрести тем самым просветление.

Чандракирти комментирует первые две *карики* ММК очень кратко, так как смысл их он сводит к уже проанализированному им представлению о законе взаимозависимого возникновения. Гораздо больше внимания он уделяет третьей *карике*: «Ни из себя, ни из другого, ни из двух [этих источников], ни беспричинно не возникают вовсе нигде никакие реалии» (na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpyahetutaḥ | utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana) — в отличие от Буддхапалиты, который посвящает этой *карике* всего пару страниц. Согласно Буддхапалите, вещи не могут возникать из себя, ибо в этом случае их возникновение не имело бы ни начала, ни конца — ведь то, что уже существует, не нуждается в каком-то «новом» возникновении. Из чего-то иного они тоже не могут возникать, ибо в этом случае все возникало бы из всего, что неприемлемо ни логически, ни с точки зрения буддийской сотериологии, так как в этом случае любое действие порождало бы какую угодно благую карму и какую угодно неблагую и само понятие кармы стало бы бессмысленным не только на уровне абсолютной истины, но и с точки зрения повседневного словоупотребления. По тем же соображениям нельзя утверждать, что вещи возникают из себя и иного одновременно или вовсе без причины. Таким образом, утверждения типа «*A* порождает *B*» или «*A* есть причина, а *B* — ее следствие» сугубо конвенциональны и не

могут считаться истинными в абсолютном смысле (Akira Saito 1984: 10–11). Еще более краток в своем автокомментарии Нагарджуна (Андросов 2006: 228–229).

Чандракирти же комментирует эту *карику* очень подробно (Nāgārjuna 1903: 13–77), рассматривая все возможные возражения против позиции *мадхьямаки-прасангики*, выдвигавшиеся как буддистами, так и представителями брахманистских школ. Прежде всего, отсылая к комментарию Буддхапалиты, он отмечает, что утверждение о возникновении реалий из себя самих ведет к регрессу в дурную бесконечность (anavasthā) (Ibid.: 14). Кроме того, следует заметить, утверждение о невозможности самопричинности реалий означает и невозможность какой бы то ни было субстанциальности. Если наш оппонент говорит, будто субстанция — это то, что существует благодаря самой себе, то, развивая мысль Буддхапалиты и Чандракирти, можно возразить ему так. Допустим, что это верно; тогда субстанция послужила причиной самое себя только один раз, только в какой-то конкретный момент времени, а потом перестала быть таковой, или она является своей причиной постоянно, в каждое мгновение? В первом случае — если рассматривать всё это с позиций *прасангики* — субстанция, перестав быть причиной, должна в тот же момент исчезнуть. Если же верен второй вариант, то сразу возникает вопрос: зачем нужна причина возникновения для того, что и так уже существует? Таким образом, никакая самопричинность логически невозможна, а значит, невозможно и существование чего бы то ни было субстанциального.

В аргументации Чандракирти есть одна примечательная деталь. Оппонент (в данном случае, скорее всего, представитель школы *мадхьямака-сватантрика*) (MacDonald 2015: II, 54) возражает, что в словах прасангиков нет ни логического основания, ни подтверждающего примера — необходимых компонентов индийского традиционного пятичленного силлогизма, — на что Чандракирти отвечает, цитируя «Виграхавьявартани» Нагарджуны и «Чатухшатаку» Арьядэвы, что ошибаться — и, в частности, строить силлогизмы с ошибками, — может только тот, кто что-то утверждает. Мы же, говорит Чандракирти, ничего не утверждаем, но лишь опровергаем аргументы других школ, указывая на логические ошибки в них и на то, что понятия, используемые в выводах оппонентов, внутренне противоречивы (Nāgārjuna 1903: 16). Это же касается, естественно, и понятия причинности, которое, с точки зрения прасангиков, пусто.

Однако, если пусто понятие причины, то соотнесенное с ним представление об отсутствии причины тоже пусто. В самом деле, для *прасангики* любое понятие соотнесено со своей противоположностью, т.е. если есть некоторое A, то существует и $\sim A$, ибо, согласно махаянской логике, сама истинная реальность свободна от различий, и различия в ней проводит только непросветленное сознание. Строя на универсуме некоторое множество A, мы тем самым строим и всё, что лежит вне этого множества, — $\sim A$, которое без проведения границы между A и $\sim A$ не существует. Поэтому, если мы утверждаем, что какие-то реалии связаны друг с другом причинно-следственной связью, то тем самым мы утверждаем, что существует и нечто беспричинное — а это уже логически недопустимо, ибо это означает уже возникновение всего, всегда и из всего, т.е. делает бессмысленным само понятие причины. Оппонент может задать вполне ожидаемый вопрос: если все эти понятия пусты, то зачем Будда проповедовал учение о причинности, сформулированное в виде закона взаимозависимого возникновения? На это Чандракирти отвечает, что всё это проповедовалось Буддой только на уровне относительной истины, ибо столь тонкое и сложное учение,

как то, что излагается Нагарджуной, Буддхапалитой и Чандракирти, не было бы понято простецами (Nāgārjuna 1903: 53). Все суждения в конечном счете ложны, а использование прасангиками неких утверждений необходимо лишь ради проповеди учения Будды; благородные же личности постигают истину в молчании (Ibid.: 58).

Согласно тому учению о причинности, которое представлено в трактатах Абхидхармы, для возникновения любой реалии необходимы: собственно причина (hetu), опора (alambana), непосредственно предшествующее состояние (anantara), основное условие (adhipateya). Их Нагарджуна перечисляет в *карике* 4 первой главы, а Чандракирти объясняет их так: причина в собственном смысле слова — это то, что непосредственно приводит к возникновению некоторой реалии; «возникающая *дхарма* возникает [с опорой] на объект, и это условие — объект (ālambana, букв. „опора, подставка“) ее [этой дхармы]»; исчезновение непосредственно предшествующего состояния есть условие возникновения следствия (например, исчезновение семени, непосредственно предшествующего ростку, есть условие появления ростка); наконец, основное условие — это общий принцип причинности, tasmin sati idaṃ bhavati («при наличии того существует и это») (Nāgārjuna 1903: 78. Курсив мой. — *С.Б.*). Обратим внимание на выделенное курсивом слово «дхарма». Объект буддийской теории причинности — не какие-то вещи или явления, наблюдаемые нами в повседневности, а именно *дхармы*, ибо лишь в терминах учения о дхармах описывается психика для тех, кто стремится обрести нирвану. Так как дхарма — это элементарное состояние психики, не делимое далее на более мелкие компоненты, то и каждое такое состояние связано с определенным аффектом, который привязывает сознание к сансаре (за исключением трех дхарм, свободных от притока аффектов, — пространства и двух видов прекращения). Важно отметить также, что необходимый элемент учения о причинности в хинаянских школах заключается в том, что предшествующее состояние должно исчезнуть, чтобы дать место новому; то, что играет роль причины (как, например, зерно), должно исчезнуть, чтобы освободить место следствию (например, ростку).

Однако мадхьямики провозглашают всё это истинным только на уровне относительной истины (saṃvṛtti-satya), или на пути *шраваков* и *пратьекабудд*, пройдя который, следует подняться на более высокий уровень и идти дальше к окончательной нирване по пути *бодхисаттв*. Высшая же истина состоит в том, что любые понятия суть не более чем ментальные конструкты и поэтому принимать их за описание реальности и тем более — за саму реальность значит только все больше погружаться в сансару. *Карика* 5 первой главы ММК гласит: «Нет ведь самобытия реалий в условиях и т.д. Но если нет самосущего, то нет и иносущего» (na hi svabhāvo bhāvānāṃ pratyayādiṣu vidyate | avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate) (Nāgārjuna 1903: 78). Здесь еще раз проявляется фундаментальная для всей *мадхьямаки* мысль: любое понятие соотнесено не с самой по себе реальностью, а только с противоположным ему понятием, — так что и существование самосущего невозможно (ибо всё сущее чем-то детерминировано), а значит, пусто понятие иносущего, существующего по причине чего-то иного, — так как понятие иносущего попросту не с чем соотнести. Буддхапалита иллюстрирует это таким примером: если мы говорим, что Гупта — кто-то другой, чем Чайтра, то тем самым утверждаем, что и Чайтра — иной, чем Гупта; если же не существует ни того, ни другого, то любые суждения об их тождестве или различии будут бессмысленными. То же и с причиной и следствием: поскольку не существует ничего самосущего (svabhāva), субстанциального, постольку

нет и ничего такого, что было бы причиной или следствием по своей сути (Akira Saito 1984: 12). Кроме того, такой вывод прямо отсылает к закону взаимозависимого возникновения, в котором каждое звено может рассматриваться и как причина, и как следствие и нет ничего такого, что было бы, например, только причиной (как первоматерия-prakṛti в *санкхье*). Или, если быть более точным, все указанные понятия при более тщательном их анализе оказываются внутренне противоречивыми. И если основатель соперничавшей с прасангиками школы *мадхьямака-сватантрика* Бхававивека (VI в.) полагал, что познание все же имеет некий объект (svalakṣaṇa, букв. «[то, что имеет] собственный признак»), не существующий в абсолютном смысле (paramārthatas), но все-таки относительно реальный (Андросов 2001: 304), то для прасангиков даже такое утверждение было недопустимым — ни логически, ни, что еще важнее, сотериологически, ибо принятие его как истинного могло повлечь привязанность к вещам сансарического мира, а значит, в высшей степени затруднило бы путь к нирване. На это указывает и замечание Буддхапалиты, что аргументация *прасангики* направлена не только против других буддийских школ, но и против тиртхиков (небуддистов) (Akira Saito 1984: 12).

Чандракирти же опровергает понятие причинности еще одним, более тонким замечанием: можно говорить об инаковости, например, Гупты и Чайтры, если они воспринимаются одновременно, но причина и следствие по определению не могут быть одновременны, поэтому любое суждение об их тождестве или инаковости не имеет оснований (Nāgārjuna 1903: 78). Это еще раз показывает специфику понимания причинности в буддизме, в соответствии с которой причина и следствие не могут даже частично «пересекаться» во времени. Вместе с тем как мы можем говорить об инаковости или тождестве Гупты и Чайтры, если они воспринимаются в разное время — сначала один, потом другой? Здесь нам приходится опираться только на память, которая может нас подводить, так что, строго говоря, даже суждение об их тождестве или различии, если рассматривать его с позиции *мадхьямаки*, не является ни истинным, ни ложным.

Далее в комментарии Чандракирти опровержение возможности причинно-следственных связей приобретает очевидно сотериологическую окраску, что вполне естественно: цель самого комментария и вообще всей религиозной практики махаяны — очищение сознания от ложных воззрений, которые сами могут и не быть окрашенными аффективностью, но неизбежно порождают ее. Искаженные представления о дхармах как о чем-то реальном в высшем смысле слова, «окончательно реальном» базируются на убеждении в реальности различий, тогда как последние в махаяне, повторим, воспринимаются как всего лишь ментальные конструкты. Ведь из чего возникает сознание? Если оно возникает в зависимости от зрения, слуха и т.д., поскольку никто, включая *архатов* и самого Будду, не лишен органов чувств, то и сознание у них будет возникать неизбежно, а значит, неизбежными будут и закабаление в сансаре, и связанные с ней страдания. Поэтому освобождение становится возможным только тогда, когда существует возможность полного высвобождения из цепи причинно-следственных связей. Именно это предполагает и сам закон взаимозависимого возникновения, устанавливающий ту цепь причинности, благодаря которой и существует сансара (Nāgārjuna 1903: 81). В другом трактате, «Введение в мадхьямаку» (*Madhyamaka-avatāra*) Чандракирти приводит пример с дефектами зрения: человек с больными глазами может видеть в поле зрения волоски, или видеть всё желтым, или еще как-то искаженно воспринимать мир, но это проблема самого

человека, а не мира. То же и с сознанием: только искаженное сознание, поврежденное ложными представлениями, видит всё в бинарных оппозициях — реальное и нереальное, самобытие и инобытие, истинное и ложное и т.д. (Чандракирти 2004: 114–115).

Наконец, окончательно опровергается возможность причинности на том основании, что никаких самосущих реалий не существует, а значит, общебуддийский принцип tasmin sati idaṃ bhavati не имеет оснований. Буддхапалита просто пересказывает несколько более пространно то, что говорит Нагарджуна в *карике* 12 (Akira Saito 1984: 25), Чандракирти же рассматривает этот тезис при помощи понятия основного условия. Сам вышеуказанный принцип, как сказано выше, и есть это условие, но если все реалии зависят друг от друга и лишены собственного бытия (svabhāva), то как можно говорить о них как о причинах (Nāgārjuna 1903: 87)? О том же самом говорит и Нагарджуна в «Акутобхае» (Андросов 2006: 233). Представители *мадхьямаки* опираются здесь на понимание причины как чего-то самосущего — того, что существует само по себе и не является следствием чего-то другого. О причинности с такой точки зрения можно было бы говорить, если бы в буддизме допускалось существование некой первоосновы или первоначала мира, вроде первоматерии (prakṛti) и души (puruṣa) в *санкхье*. Но если бы что-то такое существовало, то сансара была бы непреодолимой и всё учение Будды оказалось бы бессмысленным. Так что для буддиста остается только признать, что если не существует самосущего, то и понятия причины и следствия оказываются пустыми.

Как видим, и Буддхапалита, и Чандракирти вполне следуют учению, провозглашенному Нагарджуной. Все сансарическое сущее для них пусто, причем Буддхапалита понимает пустоту как несуществование по внутренним причинам, как зависимость вещи в своем бытии от чего-то иного — но, разумеется, не как несуществование вещи вообще (Ames 1986: 334). Именно это, в частности, не позволяет считать *мадхьямаку* нигилизмом: для последователей этой школы быть пустым не значит быть вообще нереальным — это значит всего лишь быть зависящим в своем бытии от чего-то другого. Но так как всё в сансаре зависит от всего и нет ничего самостоятельного, то всё оказывается с этой точки зрения пустым.

Чандракирти добавляет к этой концепции еще одно важное соображение. Самобытие вещи (svabhāva) — это то в ней, что остается неизменным при всех внешних изменениях. Такая неизменность была бы возможна, если бы реалия зависела в своем бытии от самой себя. Но поскольку ничего в сансаре, что не зависело бы от иного, нет, постольку все сансарическое оказывается неустойчивым (anitya, «невечным»). Ход мысли Чандракирти можно проиллюстрировать примером из индийской натурфилософии. Тепло не может быть собственной природой (svabhāva) воды, и последняя становится теплой только благодаря контакту с огнем, у которого тепло — его собственная природа; тепло в воде — свойство случайное, в огне же — необходимое. Но, согласно мадхьямикам, сам огонь случаен, его возникновение зависит от причин и условий, поэтому и тепло оказывается в нем столь же случайным, как и в любых других субстанциях (Ames 1982: 161, 170). На уровне относительной истины можно вполне обоснованно считать, что огню по природе присуще тепло, так как это убеждение позволяет успешно ориентироваться в практической жизни. Но при более глубоком анализе оказывается, что никаких необходимо присущих вещам свойств не существует — и вещи, и их свойства случайны. Тогда само отсутствие в них чего бы то ни было самосущего и можно считать их svabhāva. Однако даже такое утверж-

дение — это все-таки *утверждение*, опирающееся на различие между самосущим и несамосущим. Так что в конечном счете любое утверждение о наличии или отсутствии самобытия в вещах не просто ложно, а *пусто*, т.е. опирается на наши собственные ментальные конструкты, порожденные непросветленным сознанием. Истинное утверждение о вещах поэтому высказать невозможно (Ames 1982: 174–175).

Подводя итог, о комментариях Буддхапалиты и Чандракирти можно сказать следующее. Во-первых, опирались они, судя по всему, на разные традиции комментирования ММК, причем традиция, отраженная в «Прасаннападе» Чандракирти, стоит все же ближе к автокомментарию Нагарджуны «Акутобхая», чем традиция Буддхапалиты, хотя концептуально обе они практически тождественны друг другу. Во-вторых, сходны они и в толковании природы причинности, которая понимается как закон, пронизывающий всё сансарическое сущее и делающий всё сущее пустым, ибо непусто могло бы быть только то, что существует само по себе, является причиной самого себя. Но возможность существования таких реалий в буддизме отрицается, ибо в противном случае — если бы сансарическое бытие опиралось на что-то самосущее — сансара была бы непреодолимой. В-третьих, в обоих комментариях прослеживается понимание отношения причины и следствия как хронологически «смежных» друг с другом: причина исчезает, тотчас уступая место следствию, между ними не может быть никакого временно́го зазора, и при этом они не могут даже частично совпадать по времени. Четвертая же особенность вполне очевидна: все суждения, представленные выше, истинны только на уровне относительной истины, ибо с абсолютной точки зрения все суждения опираются на различия между истинным и ложным, осмысленным и бессмысленным, бытием и небытием, субъектом и объектом суждения и т.д., а следовательно, пусты. Истинную же реальность невозможно ухватить никакими суждениями — таков постулат, признаваемый всеми течениями индийской махаяны.

Литература

Андросов 2001 — *Андросов В.П.* Будда Шакьямуни и индийский буддизм: Современное истолкование древних текстов. М.: Вост. лит., 2001.

Андросов 2006 — *Андросов В.П.* Учение Нагарджуны о Срединности: исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика»); пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, [называемых] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»). М.: Вост. лит., 2006.

Бурмистров 2023 — *Бурмистров С.Л.* Две традиции школы *мадхьямака-прасангика*: Буддхапалита и Чандракирти // Письменные памятники Востока. 2023. Т. 20. № 3 (вып. 54). С. 57–69. DOI: 10.55512/WMO546024.

Васубандху 2001 — *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001.

Лама Анагарика Говинда 1993 — *Лама Анагарика Говинда*. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.

Рудой 1994 — *Рудой В.И.* Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли // Буддийский взгляд на мир / Островская Е.П., Рудой В.И. (ред.) СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 47–68.

Чандракирти 2004 — *Чандракирти*. Введение в мадхьямику / Пер. с тиб., предисл., коммент., глоссарий и указатели А.М. Донца. СПб.: Евразия, 2004.

Abhidharmasamuccayabhāṣyam 1976 — Abhidharmasamuccayabhāṣyam / Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṃsthā, 1976.

Akira Saito 1984 — *Akira Saito*. A Study of the Buddhapālita-Mūlamadhyamaka-Vṛtti. PhD thesis. Canberra: Australian National University, 1984.

Ames 1982 — *Ames W.L.* The Notion of Svabhāva in the Thought of Candrakīrti // Journal of Indian Philosophy. 1982. Vol. 10. P. 161–177.

Ames 1986 — *Ames W.L.* Buddhapālita's Exposition of the Madhyamaka // Journal of Indian Philosophy. 1986. Vol. 14. P. 313–348.

Asanga 1950 — *Asanga*. Abhidharma-samuccaya / Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.

MacDonald 2015 — *MacDonald A*. In Clear Words: The Prasannapadā, Chapter One. 2 vols. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2015.

Nāgārjuna 1903 — *Nāgārjuna*. Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti. Publié par Louis de la Vallée Poussin. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903.

References

Abhidharmasamuccayabhāṣyam. Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṃsthā, 1976 (in Sanskrit).

Akira Saito. *A Study of the Buddhapālita-Mūlamadhyamaka-Vṛtti*. Ph.D. thesis. Canberra: Australian National University, 1984 (in English).

Ames, William L. "The Notion of Svabhāva in the Thought of Candrakīrti". *Journal of Indian Philosophy*, 1982, vol. 10, pp. 161–177 (in English).

Ames, William L. "Buddhapālita's Exposition of the Madhyamaka". *Journal of Indian Philosophy*, 1986, vol. 14, pp. 313–348 (in English).

Androsov, Valery P. *Buddha Shakiamuni i indiiskii buddizm*: *Sovremennoe istolkovanie drevnikh tekstov* [Buddha Śakyamuni and Indian Buddhism: A Modern Interpretation of Ancient Texts]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2001 (in Russian).

Androsov, Valery P. *Uchenie Nāgārjuny o Sredinnosti* [Nāgārjuna's Teaching on the Middle Way]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006 (in Russian).

Asanga. *Abhidharma-samuccaya*. Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950 (in Sanskrit).

Burmistrov, Sergey L. "Dve traditsii shkoly *madhyamaka-prāsaṅgika:* Buddhapālita i Candrakīrti" [Two Traditions in the Madhyamaka-Prāsaṅgika School: Buddhapālita and Candrakīrti]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2023, vol. 20, no. 3 (iss. 54), pp. 57–69 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO546024.

Candrakīrti. *Vvedenie v Madkhiamiku* [Introduction to Madhyamaka]. Transl. from Tibetan by A.M. Donets. St. Petersburg: Eurasia, 2004 (in Russian).

Lama Anagarika Govinda. *Psikhologiia rannego buddizma. Osnovy tibetskogo mistitsizma*. [Psychology of the Early Buddhism. Foundations of Tibetan Mysticism]. St. Petersburg: Andreev i synov'ya, 1993 (Russian translation).

MacDonald, Anne. *In Clear Words*: *The Prasannapadā, Chapter One*. 2 vols. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2015 (in English).

Nāgārjuna. *Mūlamadhyamakakārikās* (*Mādhyamikasūtras*) *avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*. Publié par Louis de la Vallée Poussin. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903 (in French).

Rudoi, Valery I. "Chetyre sistemy buddiiskoi klassicheskoi religiozno-filosofskoi mysli" [The Four Systems of Buddhist Classical Religious and Philosophical Thought]. In: *Buddiiskii vzgliad na mir* [Buddhist Worldview]. Ed. by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoi. St. Petersburg: Andreev i synov'ya, 1994, pp. 47–88 (in Russian).

Vasubandhu. *Entsiklopediia Abhidharmy* (*Abhidharmakośa*). [The Encyclopedia of Abhidharma]. *T. 2: Razdel III: Uchenie o mire; Razdel IV: Uchenie o karme* [Vol. 2. Pt. III: The Theory of World; Pt. IV: The Theory of Karma]. Ed. and transl. by E.P. Ostrovskaia, V.I. Rudoi. Moscow: Ladomir, 2001 (in Russian).

Buddhapālita's and Candrakīrti's Interpretation of the Concept of Causality

Sergey L. BURMISTROV
Institute of Oriental Manuscripts, RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 27.01.2024.

Abstract: Buddhapālita and Candrakīrti relied on different traditions of commenting Nāgārjuna's *Mūla-madhyamaka-kārikās*, and the tradition presented in Candrakīrti's "Prasannapadā" is closer to Nāgārjuna's autocommentary "Akutobhaya" than Buddhapālita's tradition, though in conceptual aspect both of them are practically identical to each other. Causality is understood there as a law that permeates all saṃsāric existence and makes all existence empty, for only that which is the cause of itself could be non-empty. But Buddhist philosophy denies the very possibility of the existence of such realities, because, were saṃsāric existence based on something self-existent, saṃsāra would be insuperable. Both traditions treat the relationship of cause and effect as chronologically "adjacent" to each other. However, all the judgments presented above are true only on a relative level; from an absolute point of view, they are based on the differences between the true and the false, the meaningful and the meaningless, the being and the non-being, the subject and the object, etc., and therefore are empty. Hence any judgment about causality is also empty in the absolute sense.

Key words: religious and philosophical systems of ancient and medieval India, Sanskrit philosophical texts, Buddhism, Mahāyāna, Madhyamaka, theory of causality.

For citation: Burmistrov, Sergey L. "Buddhapālita's and Candrakīrti's Interpretation of the Concept of Causality". *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2024, vol. 21, no. 3 (iss. 58), pp. 66–80 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO634893.

About the author: Sergey L. BURMISTROV, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher, Section of South Asian Studies of the Department of Central Asian and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (SLBurmistrov@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-5455-9788.

Письменные памятники Востока. 2024. Т. 21. № 3 (вып. 58). С. 81–93

Глагол *Raqaʿ* в мусульманских и библейско-арамейских текстах

А.И. КОЛЕСНИКОВ
Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO634896

Статья поступила в редакцию 17.05.2024.

Аннотация: В статье предпринята попытка проследить эволюцию семантики арабского корня ***raqaʿ*** и его лексических ответвлений (отглагольных имен, причастий и т.д.) в новоперсидских и арабских мусульманских текстах и сопоставить ее с семантикой аналогичных образований от того же общесемитского корня в библейско-арамейских текстах Священного Писания. Сопоставление обнаруживает необычайное многообразие лексики, образованной от корня ***raqaʿ*** в мусульманских текстах позднего средневековья, по сравнению с ее бедностью в библейско-арамейских текстах античности. Автор объясняет это специфическим содержанием книг Ветхого Завета, в которых очень часто присутствует прославление единого Бога–Творца Вселенной и осуждение идолопоклонства. И то и другое сопровождается постоянными определениями, строго регламентированными и не допускающими отклонения от нормы.

Ключевые слова: ***Raqaʿ, riqāʿ, muraqqaʿ***; арабские, персидские и афганские словари и тексты; Библия, Ветхий Завет, Иудео-персидские Пятикнижия, Коран.

Для цитирования: *Колесников А.И.* Глагол ***Raqaʿ*** в мусульманских и библейско-арамейских текстах // Письменные памятники Востока. 2024. Т. 21. № 3 (вып. 58). С. 81–93. DOI: 10.55512/WMO634896.

Об авторе: КОЛЕСНИКОВ Алий Иванович, доктор исторических наук, советник ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия) (ali.koles@mail.ru).

© Колесников А.И., 2024

За альбомами иранских миниатюр, сопровождаемых текстами, в ориенталистике закрепилось арабское название ***muraqqaʿ*** **(مرقع)**, заимствованное в персидском с ударением на последнем слоге. Исходный арабский глагол ***raqaʿ*** (во 2-й породе ***raqqaʿa***) имеет несколько значений: «чинить, латать»; «бить, ударять», «хлопать (дверью)». Соответственно, в арабском языке причастие ***muraqqaʿun*** означает «заплатанный, в заплатах», а ***muraqqiʿatun*** (несколько измененная форма с другой огласовкой в корне и с конечным ***ṭa-ye marbuta***) — переводится как «трафарет (для воспроизведения надписи)». В отглагольном существительном ***ruqʿatun*** семантический разброс более разнообразен: «заплата, латка»; «полоса, полоска»; «пространство, площадь»

«записка», «карточка». А форма ***riqʿatun*** (вар. — ***riqāʿ***) может означать только разновидность почерка (Баранов 1984: 309; Акимушкин 1987: 346).

В современных персидско-русских словарях семантика производных от арабского корня представлена несколько иначе: если ***muraqqaʿ*** ограничена всего несколькими значениями — «штопаный, заштопанный»/«одежда дервиша», то ***ruqʿa*** — «письмецо, записка»; «пригласительный билет»; «заплата», а ***riqāʿ*** — особый скорописный почерк, распространенный в мусульманских странах Ближнего и Среднего Востока (Гаффаров 1976: I, 388; II, 767; Рубинчик и др. 1970: II, 496).

Автор Большого персидско-немецкого словаря, изданного в Иране, тоже отметил свое отношение к проблеме ***муракка*** в двух статьях. В статье ***Ruqʿe*** упомянуты «письмо», «бумага», «тряпка», «писчая бумага» (Abbassie 1961: 512). В статье ***Muraqqaʿ*** отмечено лишь единственное значение слова — «починка» (Ibid.: 993 — das Flickenwerk).

Персидско-немецкий словарь Хайнриха Юнкера и Бозорга ʿАлави предлагает более подробную семантику двух образований от одного корня с разными значениями:

1) ***Ruqʿa*** — «письмо», «рукопись»/«документ», «клочок бумаги», «тряпка» (Junker, Alavi 1965: 361)[1];

2) ***Muraqqaʿ*** — «починенный», «штопаный»: «одежда дервиша», «альбом», «вырезка из газеты» (Ibid.: 708)[2].

Составитель Афганско-русского словаря поместил в статье ***Ruqʿa*** «записку», «письмецо», а с сопутствующими определениями — также «приглашение» и «письменное извинение» (Асланов 1966: 451). В статье ***Muraqqaʿa*** отмечены только «альбом» и «памятная книжка» (Там же: 813).

Не исключено, что упомянутые исследователи могли частично использовать материалы трехтомного Афганского толкового словаря с персидского языка на персидский и с персидского на пушту, изданных в 1957 и 1958 гг. Именно в них в статье ***Ruqʿa*** отмечены «клочок одежды и бумаги» и «короткая записка» (Afghani Nawees 1957: II, 180)[3]. А в статье ***Muraqqaʿ*** учтены два значения: «книга с иллюстрациями, альбом» и «одежда дервиша» (Afghani Nawees 1958: III, 338)[4].

Иранский автор «Словаря Амида» в статье ***Riqāʿ*** расширил семантику слова, включив в нее письма и краткие записи, клочки бумаги с рукописным текстом, разные лоскуты, пришиваемые к одежде заплаты, и главное — название одного из шести основных почерков, утвержденных Ибн Муклой (ʿAmīd 1963: 546)[5].

Тот же автор в статье ***Muraqqaʿ*** связывал ее основное значение с латаной, сшитой из лоскутов одеждой, рубищем дервиша с четырехугольными заплатами (***xerke-yī ke pīnehā-ye čahārgūš dāšte bāšad***), а второе значение закреплял за бумагой и ее заменителем, на которых писали почерком ***riqāʿ*** (ʿAmīd 1963: 945)[6].

В середине XIX в. европейским составителям восточных словарей вариации двух производных слов от одного арабского корня были уже известны, однако они наделяли их противоположными характеристиками. Так, в словаре Джонсона в статье ***Ruqʿa*** перечислены «письмо или открытка»; «короткая запись на заметку»; «письмо,

[1] Der Brief, das Schriftstück, Stück das Papier, der Lappen.

[2] Geflickt, gestopft; die Derwischkleidung, das Album; der Ausschnitt (Zeitung u.a.).

[3] Teke-ye jāme wa kāγaz; maktūb-e muxtasar.

[4] Ketāb-e tasāwīr, album; dalaq-e darwīšān.

[5] О создателе классических почерков арабского письма подробнее см. (Акимушкин 1987: 337–341).

[6] Описание особенностей этого почерка и его образцы см. (Акимушкин 1987: 346; Yūsofī 1990: 682. Fig. 38; 693–694, Pl. LIII; Кази Ахмад 2016: 61–62).

адресованное царю кем-либо, кроме везира»; а также «лист бумаги, на котором что-то написано» (Johnson 1852: 628)[7]. В то же время в статье ***Muraqqaʿ*** причастие представляет набор негативных (приземленных) определений, как-то «залатанный», «заштопанный», «халтурный», «оборванный», «одетый в лохмотья» (Ibid.: 1165)[8].

В Словаре Вуллерса слово ***ruqʿa*** также переводится как «клочок бумаги, одежды, и т.п.», а причастие ***muraqqaʿ*** составитель определял исключительно как «бесовскую обитель», «дьявольское отродье» и «негодные действия, прикрываемые внешним благочестием» (Vullers 1864: II, 47, 1167)[9].

Впрочем, Вуллерс дословно позаимствовал эти определения из персидского толкового словаря ***Burhān-e qāṭeʿ*** («Неоспоримый довод») Мухаммад-Хусейна Табризи (середина XVII в.), который утверждал: «***Муракка'*** — это бесовская обитель, т.е. племя шайтана и преемник дьявола. Она подразумевает также и неблаговидные действия мошенников, которые во время беседы прикрываются благочестием и суфизмом»[10]. По поводу других производных от корня ***Raqaʿ*** у Табризи более взвешенные определения: ***Raqʿa*** — полезное целебное растение; ***Ruqʿa*** — по-арабски «заплата», «лоскут»; ***Raqʿe-ye boland-e Nīlgūn*** — метафора небес[11].

Автор Турецко-арабско-персидского словаря в статье ***Muraqqaʿ***, в отличие от своего предшественника, воздерживается от компрометирующих определений, но оставляет характеристики, свидетельствующие об ущербности и изношенности материала или изделия (Zenker 1866: 838)[12].

Их младший современник (автор двухтомного урду-хинди-английского словаря, изданного в Лондоне в 1884 г. и переизданного в Москве в 1959 г.), с одной стороны, не отделяет семантику глагола **رقع** («латать; штопать; чинить») от семантики соответствующего причастия («латанный; штопанный»; чиненный»; и даже «халтурный; рваный, одетый в тряпье»). С другой стороны, с причастием ***muraqqaʿ*** он связывает понятия культурного обихода, распространенные в его время, такие как «Книга иллюстраций; альбом для рисования; образцы каллиграфии; папка с образцами работ; альбом для наклеивания вырезок; наконец, «альбом ***muraqqaʿ***»! с персидским пояснением ***muraqqaʿ-ye taswīr*** (Platts 1884: II, 1024)[13].

В 1892 г. соотечественник Платтса, Штейнгасс, издал «Полный персидско-английский словарь, представляющий переработку словаря Джонсона (2-е изд. 1930 г.), в котором положительные значения термина ***muraqqaʿ*** он дословно позаимствовал у Платтса (с отметкой, что они распространены в Индии), а отрицательные — у Вуллерса (Steingass 1930: 1218a)[14].

---

[7] "A letter or a postscript"; "A short letter on note"; "A letter written to a king by any one not a vazir"; "A sheet of paper upon which anything is written".

[8] "Patched, mended, botched, ragged, clad in rags".

[9] "Muraqqa consarcinatus, ex paniculis consutus — a) assecla diaboli es, et improbe facis per simulationem pietatis".

[10] Burhān-e qāṭeʿ. Bd. 515:

مرقع دار شیطانی یعنی خلیفۂ ابلیسی کنایه از اعمال ناشایست کردن باشد در لباس تصوف و تقوی و بطریق حطاب هم آید

[11] Burhān-e qāṭeʿ. Bd. 1: 598.

[12] ***Muraqqaʿ*** "rapiécé (un vêtement), composé de pièces; réparé, administré", ***Muraqqaʿ-pūš*** "mit Lumpen bedeckt".

[13] A book of pictures, or drawings, or of specimens of fine penmanship; a portfolio, a scrap-book, **an *album muraqqaʿ***.

[14] ***Muraqqaʿ*** — ***dār-ī iblisi*** "a diabolical sect"; "an agent for the devil"; "sinful practices carried on the mask of piety".

Автор Полного персидско-арабско-русского словаря И.Д. Ягелло все разнообразие семантики ***muraqqaʿ*** тоже заимствовал у Платтса (Ягелло 1910: II, 1461)[15]. Л.И. Жирков, редактор второго тома Словаря М.А. Гаффарова, упрекал его предшественников (Вуллерса, Штейнгасса и Ягелло) в компилятивности и недостатке критичности, в «нагромождении синонимов», мешающих выделить основное значение слова (Гаффаров 1976: II, 5–6). Однако редактор и один из составителей последнего Персидско-русского словаря, напротив, считал Словарь И.Д. Ягелло «одним из самых полных переводных словарей» по охвату лексики классического периода (Рубинчик и др. 1970: I, 5).

Автор Османского словаря лексических заимствований из персидского и арабского языков в самом начале XX в. связывал понятие ***muraqqaʿ*** с араб. ***tarqīʿ*** «починка», перс. и араб. ***Lebās-e muraqqaʿ***/***Elbise-ye muraqqaʿe*** «хирка и рубище дервишей», а мн.ч. ***muraqqaʿāt*** — с каллиграфическими текстами и упражнениями писцов (Nazima 1902: 744)[16].

Судя по всему, определения Платтса, занимавшегося классическими языками империи Великих моголов, являются наиболее самостоятельными и наиболее адекватно отражают особенности альбома ***муракка*** его времени**,** как произведения, в котором миниатюры художников и тексты каллиграфов сосуществуют во взаимодействии, как бы дополняя друг друга.

«Плодовитость» арабского корня ***raqaʿ***, вызвавшего к жизни такое обилие производных от него (изысканных и обиходных) определений (значений) в арабском и персидском языках, приводило к мысли о принадлежности корня к группе семитской языков. Первое обращение к Краткому сирийскому словарю, созданному на основе «Тезауруса» Р. Пейн Смита его дочерью, оправдало наше ожидание. В статье ܪܩܝܥܐ and ܐܪܩܝܥ (***Raqīʿā и Arqīʿā***) оба отглагольных имени от корня ***raqaʿ*** означают «небесный простор», «небесный свод», «сферу небес» (Payne Smith 1903: 549)[17]. Следующая статья (***Raqīʿūtā***) представляет активность этого корня в трех направлениях: «выдавливание», «скручивание» и «расширение» (Ibid.)[18]. Еще одно производное от того же корня (***Raqīʿāyā***) переводится как «относящийся к Тверди небесной», «божественный» (Ibid.)[19].

В Сирийском словаре К. Брокельманна трехбуквенный глагол представлен в арамейской, арабской и ивритской графике с соответствующими переводами на латынь: ***sarcivit***; ***expandit***; ***pulsavit*** (Brockelmann 1928: 744). Ниже них отмечены четырехзначные производные от этого глагола: a) в финикийском языке — ***MRQʿ***[20] без огласовок, чем-то напоминающий ***муракку*** иранских текстов, но со значением ***patina ferrea*** (**«**железная патина»); b) в арабском — ***ruqʿa*** с пространственными атрибу-

[15] Muraqqaʿ — «заштопанный, заплатанный, починенный, одетый в лохмотья, ободранный, оборванный»; (в Индии) книга с рисунками или образцами каллиграфии, собрание гравюр, рисунков, и т.п.; альбом; ***muraqqiʿ*** — «штопальщик, починщик».

[16] Судя по названию месяца ***tešrīnisānī*** в титуле книги**,** дата издания Османского словаря представлена по румийскому солнечному календарю, существовавшему в Турции вплоть до 1945 г. наряду с другими (см.: Tsybulsky 1979: 128–129, 146 Tab.).

[17] “The expanse of heaven”, “the firmament”; “a zone, sphere of heavens”.

[18] “Squeezing out”, “wringing out”, “spreading out”.

[19] “Of the firmament”, “heavenly”.

[20] Финикийский язык относится к ханаанейской подгруппе семитских языков. Это язык народа, населявшего средиземноморское побережье Северного Ханаана (современные Ливан, Сирия и Север Израиля). См. (Лявданский 2009: 278).

циями ***extensio*** и ***regio***, зафиксированными и в арабско-русском словаре (ср.: Баранов 1984: 309)[21].

В повествовании о сотворении мира библейского текста Бытия (гл. I.6–8) в числе главных деяний Всевышнего неоднократно упоминается создание Тверди небесной, которая обозначается термином ***Raqīʿa*** (от глагола ***reqaʿ*** — «расширять»), либо словосочетанием ***Raqīʿa Haššāmāyim*** (Твердь небесная) (Коссович 1875: 8–9 (текст), 337–338 (словарь)).

Лондонское Иудейско-персидское Пятикнижие представляло вначале перевод с иврита на персидский язык первых пяти глав Библии, выполненный в свое время доктором Барусом персидской графикой. Позднее два известных переписчика (мирза Нуроллах при помощи мирзы Хододада) по просьбе иудейского меньшинства населения Ирана заменили персидскую транскрипцию перевода на древнееврейскую[22]. Она настолько адекватно передавала звучание персидского текста и порядок слов в предложении, что перевод начальной фразы Священного Писания (**Dar ebtedā Xodā āsmān rā wa zamīn rā āfarīd**) иранисты схватывали моментально[23]. В Лондонском Пятикнижии в качестве Тверди небесной упоминается сталь: **Wa Xodā pūlād rā āsmān nāmīd, wa šām būd wa śabāh būd rūz-i dowwom** (Berešīt yā Sefr-e Peydāyeš 1900: 1 — Bāb I: 1, 8).

Издатель Ватиканского Иудейско-персидского Пятикнижия, опубликованного в журнале “Acta Orientalia”, vol. XXVIII–XXIX, отказался от транслитерации персидского перевода еврейской графикой под тем предлогом, что она не покрывает всего многообразия (богатства) арабского письма, и предпочел ей латиницу с минимальной адаптацией для передачи персидского текста (Paper 1965, Genesis: 265–266). Персидский перевод первой фразы Бытия в нем отличается от Лондонского Пятикнижия только синтаксисом и морфологией, не искажая его смысла, но представляя более архаичный способ изложения мысли (с предлогом ***mar*** и без послелога ***rā***): **Ba avvalīn āfarīd Xwadāy mar ān āsmān wa mar ān zamīn** (Ibid.: 268 (**1.1**)). В Ватиканском Пятикнижии Бог творит не твердь, а нечто, напоминающее крышку (или «диск», «слой», «пласт», свод?), которую он отождествляет с небом (в транслитерации — **Ṭbqh): Wa beāfarīd Xwadāy mar ān *Ṭabaqah* wa jodā dāšt miyān [e] ābhā ān če zīr be ṭabaqah wa miyān [e] ābhā ān če az bālā be ṭabaqah, wa būd hamīdūn. Wa bexānd Xwadāy be ṭabaqah āsmān, wa būd ayβār wa būd bāmdād rūz [e] dwahom** (Ibid.: 268 (**1.7, 8**))[24].

Очевидно, у самих составителей оригинального текста Библии и переписчиков ее отдельных частей (не говоря уже о переводчиках) не было единого мнения относительно природы Тверди, раз они допускают разночтения с оригиналом. Так

[21] 3) «пространство, площадь, местность».

[22] Эти подробности приведены на титульном листе Лондонского издания перевода 1900 г. Именно потому их имена сохранились также и в дополнительном титуле — “Norollah and Khodadad. Judeo-Persic Pentateuch”.

[23] В европейской иранистике XX в. обращение к еврейской транскрипции при публикации манихейских текстов было обычным явлением (см.: Henning 1977: 1–48, 65–160, etc.).

[24] Перевод: 7) «И создал Бог тот свод(?), и отделил воду, которая под сводом(?), от воды, которая над сводом(?). И было так». 8) «И назвал Бог свод небом. И был вечер, и было утро: день второй». О значениях глагола ***ṭabaqa*** и его производных в арабском и персидском языках см. (Баранов 1984: 468–469; Гаффаров 1976: II, 537; Junker, Alavi 1965: 495). Обозначение вечера (***ayβār***) в тексте воспроизводит среднеперсидское **ēbārag** (MacKenzie 1971: 30), или новоперсидское **īwār** (Junker, Alavi 1965: 72) с тем же значением.

в 37-й главе Книги Иова один из советчиков Иова отговаривает праведника от обиды на Бога за свои несчастья: «Ты ли с Ним ***распростер небеса, твердые, как литое зеркало***?» (Библия 2001: Книга Иова. Глава 37, стих 18: 564).

Тот же смысл сохранен и в английском переводе Библии: “Hast thou with him ***spread out the sky, which is strong, and as a molten looking glass***?” (The Holy Bible. Job. Ch. 37.18: 520).

В оригинальном тексте Книги Иова помещен глагол 2-го лица в несовершенном времени — **תרקיע**, и ему, возможно, более соответствует английское словосочетание ***hammer out***, предложенное издателями текста Библии (Biblia Hebraica 1990: Job 37: 18)[25]. При трех основных значениях этого выражения («выбивать», «сплющивать» и «выправлять») (Большой англо-русский словарь 1993: II, 100) последнее значение представляется более удачным (т.е. речь идет о возможности выправить небеса).

Согласно Еврейской хрестоматии К. Коссовича, 2-й стих 19-го Псалма Давида содержит упоминание о небесах и Тверди небесной:

הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד־אֵל וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מַגִּיד הָרָקִיעַ

«Небеса повествуют о величии Бога,
И о деянии рук Его говорит твердь»[26].

В английском переводе 19-го Псалма этот стих поставлен в самом начале[27]:

“The heavens declare the glory of God; and the firmament showes his handiwork”.

В новом издании текста Библии с русским переводом тот же оригинальный текст и перевод представляют 2-й стих 18-го Псалма:

«О Божьей славе говорят небеса,
О деяниях Его повествует твердь»[28].

В современном поэтическом изложении это двустишие тоже звучит весьма убедительно:

«И небо милость Божию пророчит,
И славит твердь всё Божие, что есть»[29].

В книгах Библии многократно повторяются восхваления Бога–творца Вселенной, в которых не последнюю роль играет глагол ***raqaʿ*** и производные от него звенья семантической цепи. Глава 44 Книги пророка Исайи обращена к Иакову: «Так говорит Господь, Избавитель твой, создавший тебя в материнской утробе: „Я — Господь, Творец всего, Я один распростер небеса! А когда создавал Я землю, разве были помощники у Меня?“»[30]

[25] Пользуясь случаем, спешу выразить благодарность гебраисту М.В. Фионину за предоставление доступа к электронной версии этого ценного издания.
[26] Текст и перевод 2-го стиха 19-го псалма (цит. по: Коссович 1875: 134).
[27] См. (The Holy Bible, Psalm 19. P. 530).
[28] См. (Библия 2013: Псалом 18.2: 1055).
[29] Книга псалмов (Псалтирь). См. (Гребнев 1994: 43, Псалом 18).
[30] См. (Библия 2013: Исайя. Глава 44, стих 24: 688).

Одновременно подлежат проклятию изваяния идолов, и этот запрет в решениях Моисея стоит на первом месте: «Кто сделает изваяние, литую статую — мерзость для Господа, творение ремесленника — и тайно установит, да будет проклят!» И пусть весь народ скажет: «Да будет так!»[31]

В версии Ватиканского Иудейско-персидского Пятикнижия стих 15 начинается с проклятия, как и в оригинальном тексте на иврите, только в персидском переводе иудейское название проклятия (**אָרוּר**) заменено на арабо-персидское ***nafrīn***[32].

В 10-й главе пророка Иеремии перечислены суетные украшения идолов, которые не одобрял Господь. В их числе чеканное серебро (***kesef muraqqa´***) и золото:

«Они — серебро, чеканенное из Таршиша, золото из Уфаза,
Ремесленника они поделка, плавильщика изделье»[33].

О покрытии статуи идолов листовым золотом и серебром говорится и в 40-й главе Пророка Исайи: «А идол — ремесленником он отлит; ***мастер покрыл его листовым золотом, оковал серебром***»[34]. В библейском арамейском языке «идол» («истукан») обозначен словом צלמא (Грилихес 1998: 161).

В каноническом издании русского перевода оковывание серебром заменено серебряными цепочками, как и в английском переводе Библии[35].

Заключение

Более 30 лет назад М.Б. Пиотровский в публикации «Коранические сказания» пришел к убеждению, что «Коран основывался на христианских и иудейских представлениях о сотворении мира» (Пиотровский 1991: 34–35), отмечая при этом не только библейские параллели в арабском тексте, но и многочисленные особенности, присущие только новой религии. Для нас интересно то, что в перечислениях созидательной деятельности Аллаха в Коране не нашлось места ни глаголу **raqaʿ**, ни производным от него. Они заменены другими глаголами, сугубо арабскими. Например,

الله الذى رفع السموت بغيرعمد ترونها ثم استوى على العرش و سخر الشمس و القمر
(Koran (Text)1984, Surat 13, ayat 2: 229)

Перевод И.Ю. Крачковского: «Аллах — тот, кто воздвиг небеса без опор, которые бы вы видели, потом утвердился на троне и подчинил солнце и луну…». Здесь вместо ожидаемого глагола **رقع** стоит **رفع** (Коран 1986, Сура 13 «Гром»: 206).

В айате 3 той же суры расширение земли передано глаголом ***madda***: «Он тот, кто распростер землю и устроил на ней прочно стоящие (горы) и реки» (Koran (Text) 1984, Surat 13: 229; Коран 1986, Сура 13 «Гром»: 207; Koran (Übersetzung) 1989: 233).

Поиски в Коране элитарного библейского глагола **raqaʿ** можно продолжать сколько угодно долго, но результат окажется тот же. Возрождение семантики начинается,

[31] Там же. Второзаконие. Глава 27, перевод стиха 15: 311.

[32] Paper 1965: Deuteronomy. Ch. 27.15 — ***Nafrīn hast*** ān mard ān če bekonad şanam wa rīxte zešt dar pīš-e Xwadāy ʿmal-e dast-e ustād wa benahad ba nehān, wa ĵawāb dehand hame ān qowm wa begūyand amen.

[33] См. (Библия 2013. Иеремия. Глава 10, стих 9, с. 763).

[34] См. (Библия 2013. Книга Исайи, глава 40, стих 19, с. 677–678: וְצֹרֵף בַּזָּהָב יְרַקְּעֶנּוּ וּרְתֻקוֹת כֶּסֶף צוֹרֵף

[35] См. (Библия 2001. Книга Исайи. Глава 40.19: 712; The Holy Bible. Isaiah. Ch. 40.19: 653).

как свидетельствуют источники, в X в. и связано с именем везира Ибн Муклы, который на базе куфического стиля создал систему из шести классических почерков, в том числе почерк **riqāʿ** название которого восходит к общесемитскому корню (Кази Ахмад 2016: 60–62). К этому почерку вначале обращались при составлении личных писем (**ruqʿe**), а в XVI в. каллиграфы использовали его вместе с другими почерками при переписке Корана (Кази Ахмад 2016: 62, 89, 108, 115, 117, 122, 147). Имеются сведения о надписях почерком **riqāʿ** на усыпальнице шаха Гияс ад-Дина Гури в соборной мечети Герата и на гератском котле, датированном 777 г.х./1375 г. н.э. (Habibi 1971: 101, 203). О надписях подобным почерком на усыпальницах других венценосных особ XII–XV вв. упоминается и в Корпусе эпиграфических памятников Азербайджана (Неймат 1991: 29–30).

Семантика **muraqqaʿ** оказалась более сложной. Как причастие глагола **raqaʿ** на бытовом уровне его переводили соответственно — «штопаный», «починка», «одежда дервиша» и прочее в том же роде, пока в XVI в. не появились альбомы миниатюр в сопровождении образцов каллиграфии. Возникновение новой литературы под названием **muraqqaʿ**, ассоциируемого в Ветхом завете с идолопоклонством, дало повод противникам сравнить ее с «бесовской обителью» и «дьявольским отродьем», которое перешло в иранские и европейские словари. К счастью, они остались в меньшинстве, о чем свидетельствуют прекрасные альбомы мусульманской каллиграфии и миниатюр в книгохранилищах Санкт-Петербурга, Европы и стран Востока.

О значении альбомов Мураккаʿ для культурной жизни современного иранского общества свидетельствует пространная статья в томе VII солидного издания Большого толкового словаря, опубликованного в 1381 г. солнечного календаря (2002) (Anwari 2002: 6897–6898).

Литература

Акимушкин 1987 — *Акимушкин О.Ф.* Персидская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока. Очерки. Книга первая. М.: Наука, ГРВЛ, 1987. С. 330–406.

Асланов 1966 — Афганско-русский словарь (пушту) / Сост. М.Г. Асланов. Под ред. Н.А. Дворянкова. М.: Советская энциклопедия, 1966.

Баранов 1984 — *Баранов Х.К.* Арабско-русский словарь. 6-е изд. М.: Русский язык, 1984.

Библия 2001— Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета, канонические в русском переводе с параллельными местами и словарем. Киев: Украинское Библейское Общество, 2001.

Библия 2013 — Библия на еврейском и русском языках. М.: Российское Библейское общество, 2013.

Большой Англо-русский словарь 1993 — Новый Большой англо-русский словарь в трех томах / Под общ. руков. акад. Ю.Д. Апресяна. Т. II. М.: Русский язык, 1993.

Гаффаров 1976 — *Гаффаров М.А.* Персидско-русский словарь. Т. I / Под ред. Ф.Е. Корша; Т. II / Под ред. Л.И. Жиркова. М.: Наука, ГРВЛ, 1976.

Гребнев 1994 — *Гребнев Н.* Книга псалмов (Псалтирь). Пер. в стихах. М.: Вост. лит.; «Школа–Пресс», 1994.

Грилихес 1998 — *Свящ. Леонид Грилихес*. Практический курс библейско-арамейского языка. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998.

Кази Ахмад 2016 — *Кази Ахмад б. Хусайн ал-Хусайни ал-Куми*. Трактат о каллиграфах и художниках / Критич. текст первой ред. на базе трех списков, пер. на рус., прилож., коммент.

и примеч. О.Ф. Акимушкина; подгот. к публикации, предисл. и указ. Б.В. Норика. М.: ИВР РАН, Садра, 2016.

Коран 1986 — Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, ГРВЛ, 1986. С. 445–448.

Коссович 1875 — Еврейская хрестоматия со ссылками на Грамматику Гезениуса и Глоссарием еврейско-русским, составленная профессором К. Коссовичем. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1875.

Лявданский 2009 — *Лявданский А.К.* Финикийский язык // Языки мира. Семитские языки. М.: ИЯ РАН, 2009. С. 278–295.

Неймат 1991 — *Неймат М.С.* Корпус эпиграфических памятников Азербайджана. Арабо-персо-тюркоязычные надписи Баку и Апшерона XI — начала XX века. Баку: Элм, 1991.

Пиотровский 1991 — *Пиотровский М.Б.* Коранические сказания. М.: Наука, ГРВЛ, 1991.

Рубинчик и др. 1970 — Персидско-русский словарь в двух томах / Под ред. Ю.А. Рубинчика. Т. I, II. М.: Советская энциклопедия, 1970.

Ягелло 1910 — *Ягелло И.Д.* Полный персидско-арабско-русский словарь. Т. I, II. Ташкент, 1910.

Afghani Nawees 1957 — Afghan Dictionary Persian into Persian and Pashto / 2nd vol. by Abdullah Afghani Navees. Pashto Academy. Kabul: Government Printing House, 1957.

Afghani Nawees 1958 — Afghan Dictionary Persian and Pashto / 3rd vol. by Abdullah Afghani Nawees. Pashto Academy. Kabul: Government Printing House, 1958.

Biblia Hebraica 1990 — Biblia Hebraica Stuttgartensia. Leiden: Brill, 1990.

Brockelmann 1928 — Lexicon Syriacum auctore Carolo Brockelmann. Editio secunda aucta et emendata. Halis Saxonium: Sumptibus Max Niemeyer, 1928.

Henning 1977 — *Henning W.B.* Selected Papers. Téhéran; Liège, 1977 (Hommages et Opera Minora. Vol. V).

The Holy Bible —The Holy Bible Containing the Old and New Testaments. Translated out of the Original Tongues and with the Former Translations Diligently Compared & Revised. Set Forth in 1611 and Commonly Known as the King James Version. American Bible Society, instituted in the year 1816. New York.

Johnson 1852 — Dictionary Persian, Arabic, and English by Fr. Johnson. Published under the Patronage of the Honorable East-India Company. London, 1852.

Junker, Alavi 1965 — *H. Junker, B. Alavi*. Persisch-Deutsches Wörterbuch. Leipzig: Veb Verlag Enzyklopädie, 1965.

Koran (Übersetzung) 1989 — Der Koran. Übersetzung von Max Henning, Einleitung von Ernst Werner und Kurt Rudolph. Textdurchsicht, Anmerkungen, Register von Kurt Rudolph. Leipzig, 1989: 233 (Sure 13. Der Donner).

MacKenzie 1971 — *MacKenzie D.N.* A Concise Pahlavi Dictionary. London, etc.: Oxford University Press, 1971.

Paper 1965 — Vatican Judeo-Persian Pentateuch. Genesis by Herbert H. Paper. Reprinted from “Acta Orientalia”. XXVIII, 3–4 (1965).

Payne Smith 1903 — Syriac Dictionary, founded upon the *Thesaurus Syriacus* of R. Payne Smith, D.D. Ed. by J. Payne Smith (Mrs. Margoliouth). Oxford at the Clarendon Press, 1903.

Platts 1884 — A Dictionary of Urdu, Classical Hindī, and English. (Vol.) I, II by John T. Platts. London: Sampson Low, Marston and Company Limited. Publishers to the India Office. Oxford 1884 (2nd impression: Moscow: Vostochnaya literatura, 1959).

Steingass 1930 — A Comprehensive Persian-English Dictionary Including the Arabic Words and Phrases to be met with in Persian Literature being Johnson and Richardson’s Persian, Arabic, and English Dictionary, revised, enlarged and entirely reconstructed by F. Steingass. 2nd impression. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. Ltd., 1930.

Tsybulsky 1979 — *Tsybulsky V.V.* Calendars of Middle East Countries. Conversion Tables and Explanatory Notes. Moscow: Nauka, 1979.

Vullers 1864 — *Vullers I.A.* Lexicon Persico-Latinum etymologicum. T. II. Bonnae ad Rhenum, 1864.

Yūsofī 1990 — *Yūsofī Ġolām-Hosayn*. Calligraphy // Encyclopaedia Iranica / Ed. by Ehsan Yarshater. Vol. IV. Fasc. 7. London; New York, 1990. P. 680–719.

Zenker 1866 — *Zenker J.Th*. Dictionnaire Turc-Arabe-Persan. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, Libraire-Editeur, 1866.

Abbassie 1961 — Farhang-e bozorg-e Fārsī ba Ālmānī dar ĥodūd-e 80000 loγat wa eşţelāĥāt, taʾlīf-e Mohammad ʿAbbāsī [Большой персидско-немецкий словарь объемом 80000 слов и выражений, составитель Мохаммад ʿАббāсӣ]. Tehrān: Farwardīn–māh-e 1340 xōršīdī / mārs-e 1961.

ʿAmīd 1963 — ʿAmīd Hasan. *Farhang-e ʿAmīd*, taʾlīf-e Hasan ʿAmīd [Словарь ʿАмӣда, составитель Хасан ʿАмӣд]. Tehrān. Sal-e 1342 xoršīdī / 1963.

Anwari 2002 — Farhang-e Bozorg-e Sohan, be sarparasti-ye doctor-e Hasan Anwari [Большой толковый словарь под редакцией доктора Хасана Анвари]. Vol. VII. Tehran, 1381/2002.

Berešīt yā Sefr-e Peydāyeš 1900 — Xumša Xūmšī Tōra yā Aspār-e Xomce-ye Mosī, ke ān-rā sarkār-e doctor Barūs az aşl-e zabān-e ʿebrī ba zabān-e fārsī tarjome namūde and wa āqā-ye Mīrzā Norollah bin ham xakīm Moše ba moʿāwenat-e āqā-ye Mīrzā Xodādād bin χakīm ba enheta-ye entefāʿ-e yahūdīyān-e Īrān ān-rā az xaţţ-e fārsī ba xaţţ-e ʿebrī naql namūde and. British and Foreign Bible Society [Пятикнижие Моисеево, или Пять книг Моисея, которые доктор Барӯс перевел с оригинального еврейского языка на персидский, а господин Мӣрзā Нӯруллāх ибн Хакӣм Мōше при содействии господина Мӣрзы Ходāдāда ибн Хакӣма переложил с персидского алфавита на еврейский для удобства иранских евреев. Британское и Иностранное Библейское Общество]. London, šnat 1900 mīlādī [Norollah and Khodadad. Judeo-Persic Pentateuch].

Burhān-e Qāţeʿ — Farhang-e Fārsī-ye Burhān-e Qāţeʿ, taʾlīf-e Mohammad Hosayn ebn-e Xalaf Tabrīzī mutahallis ba Burhān. Bā muqābele nusax-e mutaʿaddadī ke tā konūn dar dastras būde [Персидский словарь «Бурхāн-е Кāтеʿ», составленный Мохаммадом Хосайном ибн Халафом Табрӣзӣ, известным под псевдонимом Бурхāн. На основе сравнения многочисленных рукописей, доступных на сегодняшний момент]. Bd. 1, 2 [s. a.].

Habibi 1971 — Tārīx-e xaţţ va naveštehā-ye kohan-e Afγānestān. taʾlīf-e ʿAbd-al-Hayy Habibi [История письменности и древних текстов Афганистана. Автор: ʿАбд ал-Хайй Хабиби]. Kābul, 1350/1971.

Koran (Text) 1984 — *al-Musahhaf al-Sherif* [Священный Коран]. Qazan. 1404/1984: 229 (Surat 13 al-Raʿad [Сура 13: ал-Paʿад]).

Nazima 1902 — Mukammal ʿOsmanly loγatī, Enšā-e ʿosmānīde mustaʿmal-e ʿarabī, fārsī kalamāt wa taʿbīrāt wa eşţelāhāt-ī ĥāwīdār, asar-e Ali Nazima [Полный османский словарь, содержащий арабские и персидские слова, выражения и термины, используемые в османском языке, автор Али Назима]. Dar-e Saadat, 1319/1902.

References

ʿAbbassie, Mohammad. *Farhang-e bozorg-e Fārsī ba Ālmānī dar ĥodūd-e 80000 loγat wa eşţelāĥāt* [The Great Persian-German Dictionary containing approximately 80,000 words and expressions]. Tehrān. Farwardīn–māh-e 1340 xōršīdī / mārs-e 1961 (in Persian and German).

Afghan Dictionary Persian into Persian and Pashto. 2nd vol. Pashto Academy. Kabul: Government Printing House, 1957 (in Pushtu and Persian).

Afghan Dictionary Persian and Pashto. 3rd vol. Pashto Academy. Kabul: Government Printing House, 1958 (in Pushtu and Persian).

Akimushkin, Oleg F. “Persidskaia rukopisnaia kniga” [Persian Manuscripts]. In: *Rukopisnaia kniga v culture narodov Vostoka. Ocherki*. *Kniga pervaia* [Manuscripts in the Culture of Peoples of the Orient. The Book 1]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1987, pp. 330–406 (in Russian).

ʿAmīd, Hasan. *Farhang-e ʾAmīd, taʾlīf-e Hasan ʾAmīd* [ʿAmid's Vocabulary]. Tehrān, Sal-e 1342 xoršīdī/1963 (in Persian).

Anwari, Hasan. *Farhang-e Bozorg-e Sohan, be sarparasti-ye doctor-e Hasan* Anwari [The Great Explanatory Dictionary edited by Dr. Hasan Anvari]. Vol. VII. Tehran, 1381/2002 (in Persian).

Aslanov, Martiros G. *Afgansko-Russkiy Slovar'* (*Pushtu*) [Pushtu-Russian Dictionary]. Moscow: Soviet Encyclopedia, 1966 (in Russian with Pushtu).

Baranov, Kharlampii K. *Arabsko-Russkii Slovar'. Izdanie 6-e* [Arabic-Russian Dictionary. 6th ed.]. Moscow: The Russkii Yazyk Publishers, 1984 (in Russian).

Berešīt yā Sefr-e Peydāyeš [Bereshit or the Book of the Creation of the World] — *Xumša Xūmšī Tōra yā Aspāp-e Xomce-ye Mosī*, ke ān-rā sarkār-e doctor Barūs az aṣl-e zabān-e ʿebrī ba zabān-e fārsī tarjome namūde and wa āqā-ye Mīrzā Norollah bin hamakīm Moše ba moʿāwenat-e āqā-ye Mīrzā Xodādād bin χakīm ba enheta-ye entefāʿ-e yahūdīyān-e Īrān ān-rā az xaṭṭ-e fārsī ba xaṭṭ-e ʿebrī naql namūde and. British wa Foreign Bible Society [The Pentateuch or the Five Books of Moses, which Dr. Barūs translated from the original Hebrew language into Persian, and Mr. Mīrzā Norollah bin Hakim Moshe, with the assistance of Mr. Mīrzā Xodādād bin Hakim, transcribed from Persian script to Hebrew script for the benefit of Iranian Jews. British and Foreign Bible Society]. London, šnat 1900 mīlādī [Norollah and Khodadad. *Judeo-Persic Pentateuch*] (in Persian with Hebrew script).

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Leiden: Brill, 1990 (in Hebrew).

Biblia na evreiskom i russkom yazykakh [Bible in Hebrew and Russian]. Moscow: Rossiyskoe Bibleyskoe obshchestvo, 2013.

Brockelmann, Carolo. *Lexicon Syriacum*. Editio secunda aucta et emendata. Halis Saxonium: Sumptibus Max Niemeyer, 1928 (in Latin).

A Comprehensive Persian-English Dictionary including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature being Johnson and Richardson's Persian, Arabic, and English Dictionary, revised, enlarged and entirely reconstructed by F. Steingass. 2nd impression. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. Ltd., 1930 (in Persian and English).

A Dictionary of Urdu, Clasical Hindī, and English. Vol. I–II by John T. Platts. London: Sampson Low, Marston and Company Limited. Publishers to the India Office. Oxford, 1884 (2nd impression: Moscow: Vostochnaya literatura, 1959) (in Urdu, Hindi and English).

Farhang-e fārsī-ye Burhān-e Qāṭeʿ, taʾlīf-e Mohammad Hosayn ebn-e Xalaf Tabrīzī mutahallis ba Burhān. Bā muqābele nusax-e mutaʿaddadī ke tā konūn dar dastras būde [The Persian Dictionary "Burhān-e Qateʿ", authored by Mohammad Hosayn ebn-e Xalaf Tabrīzī, known by the pen name Burhān. With comparison of multiple manuscripts that have been available until now]. Bd. 1, 2 [s. a.] (in Persian).

Gaffarov, Mirza Abdulla. *Persidsko-Russkii slovar'* [The Persian-Russian Dictionary in 2 vols. Vol. 1, ed. by F.Ye. Korsh; vol. 2, ed. by L.I. Zhirkov]. Moscow: Nauka, 1976 (in Persian and Russian).

Grebniev, Naum. *Kniga psalmov (Psaltyr'). Perevod v stikhakh* [The Book of Psalms. Translation in Verse Form]. Moscow: Vostochnaya literatura, RAS, 1994 (in Russian).

Grilikhes, Leonid. *Prakticheskii kurs Bibleisko-Arameiskogo iazyka* [A Practical Course of the Biblical-Aramaic Language]. Moscow: Sviato-Vladimirskoye Bratstvo, 1998 (in Russian with Aramaic).

Habibi, ʿAbd-al-Hayy. *Tārīx-e xaṭṭ va naveštehā-ye kohan-e Afγānestān* [A Short History of Calligraphy and Epigraphy in Afghanistan by Prof. Abd-al-Hayy Habibi]. Kābul: Government Printing House, 1350/1971 (in Persian).

Henning, Walter B. *Selected Papers*. Téhéran–Liège, 1977 (Hommages et Opera Minora. Vol. V.) (in German and Pahlavi).

The Holy Bible Containing the Old and New Testaments. Translated out of the Original Tongues and with the Former Translations Diligently Compared & Revised. Set Forth in 1611 and Commonly Known as the King James Version. New York: American Bible Society, instituted in the year 1816 (in English).

Johnson, Friedrich. *Dictionary Persian, Arabic, and English*. Published under the Patronage of the Honorable East-India Company. London, 1852 (in Persian, Arabic and English).

Junker, H. & Alavi, B. *Persisch-Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Veb Verlag Enzyklopädie, 1965 (in Persian and German).

Kazī Ahmad b. Hosayn al-Hosaynī Kumī. *Traktat o kalligrafakh i khudozhnikakh* [Treatise on Calligraphers and Painters, Translated with Commentary by Akimushkin Oleg F.]. Moscow: Sadra, 2016 (in Russian with Persian critical text).

Knigi Sviashchennogo Pisaniia Vetkhogo i Novogo Zaveta kanonicheskie v russkom perevode s parallel'nymi mestami i slovarem [The Bible. Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testament, canonical in Russian translation with parallel passages and a dictionary]. Kiev: Ukrainian Bible Society, 2001 (in Russian).

Koran (*Text*). *Al-Musahhaf al-Sharif* [The Sacred Scroll]. Qazan, 1404/1984: 229 (Surat 13 al-Raʿad) (in Arabic).

Koran. Translation and Commentary by Ignatii Krachkovsky. 2nd ed. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura, 1986 (in Russian).

Koran (*Übersetzung*) *Der Koran*. Übersetzung von Max Henning, Einleitung von Ernst Werner und Kurt Rudolph. Textdurchsicht, Anmerkungen, Register von Kurt Rudolph. Leipzig, 1989: 233 (Sure 13. Der Donner) (in German).

Kossovich, K. *Evreiskaia khrestomatia so ssylkami na Grammatiku Gezeniusa i Glossariem evreisko-russkim* [Jewish Chrestomathy with References to Gezenius' Grammar]. St. Petersburg: Typography of the Imperial Academy of Sciences, 1875 (in Russian and Hebrew).

Lyavdansky, Aleksei K. "Finikiiskii iazyk" [Phoenician]. In: *Yazyki mira. Cemitskiye yazyki* [Languages of the World. The Semitic Languages]. Moscow: Institute of Linguistics, RAS, 2009, pp. 278–295 (in Russian).

MacKenzie, Daniel N. *A Concise Pahlavi Dictionary*. London, etc.: Oxford University Press, 1971 (in English and Pahlavi).

Nazima, ʿAli. *Mukammal 'Osmanly loγatī .Enšā-e 'osmānīde musta'mal-e 'arabī, fārsī, kalamāt wa ta'bīrāt wa eşţelāhāt-ī ĥāwīdār* [Complete Ottoman Dictionary. Containing Arabic and Persian words, expressions, and terms used in Ottoman composition]. Dar-e Saadat, 1319/1902 (in ʿOsmani and Farsi).

Neymat, Meshadikhanum. *Korpus epigraficheskikh pamyatnikov Azerbaydzhana*. *Arabo-persotyurkoyazychnyie nadpisi Baku i Apsherona XI — nachala XX veka* [Corpus of the Epigraphical Monuments of Azerbaijan. Arabic, Persian and Turkic Inscriptions in Baku and Apsheron Dated from the 10th to early 20th centuries]. Baku: Elm, 1991 (in Russian with Arabic, Persian and Turkic texts).

Novyi Bol'shoy Anglo-Russkii slovar' [New English-Russian Dictionary ed. by Acad. Yu.D. Apressyan]. Vol. II. Moscow: Russkii Iazyk, 1993 (in Russian).

Paper, Herbert H. *Vatican Judeo-Persian Pentateuch.* Genesis by Herbert H. Paper. Reprinted from "Acta Orientalia". XXVIII, 3–4 (1965) (in Persian with Latin transliteration).

Piotrovsky, Mikhail. *Koranicheskie Skazania* [Koranic Stories]. Moscow: Nauka, 1991 (in Russian).

Persidsko-Russkii Slovar' v 2 tomakh pod red. Yu.A. Rubinchika [Persian-Russian Dictionary in 2 volumes ed. by Yu. Rubinchik]. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia, 1970 (in Persian and Russian).

Syriac Dictionary. Founded upon the *Thesaurus Syriacus* of R. Payne Smith, D.D. Ed. by J. Payne Smith (Mrs. Margoliouth). Oxford at the Clarendon Press, 1903 (in English).

Tsybulsky, Vladimir. *Calendars of Middle East Countries*. Conversion Tables and Explanatory Notes. Moscow: Nauka, 1979 (in English).

Vullers, I.A. *Lexicon Persico-Latinum etymologicum*. Vol. II. Bonnae ad Rhenum, 1864 (in Persian, Latin).

Yagello, Ivan. *Polnyi Persidsko-Arabsko-Russkii slovar'* [Persian-Arabic-Russian Dictionary]. Vol. I–II. Tashkent, 1910 (in Russian with Persian and Arabic words).

Yūsofī, Ġolām Hosayn. “Calligraphy”. *Encyclopaedia Iranica*. Ed. by Ehsan Yarshater. Vol. IV. Fasc. 7. London–New York, 1990, pp. 680–719 (in English).
Zenker, Julius Th. *Dictionnaire Turc-Arabe-Persan*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, Libraire-Editeur, 1866 (in Turkish, Arabic and Persian).

The Verbal Root *Raqa'* in Moslem and Biblical-Aramaic Texts

Aliy I. KOLESNIKOV
Institute of Oriental Manuscripts, RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 17.05.2024.

Abstract: The paper pursues two goals: (1) to trace the evolution of semantics of the verbal root ***raqa'*** and its lexical derivatives (participles, verbal names, etc.) in Persian and Arabic Moslem texts; and (2) to compare the obtained results with semantics of the same Semitic root in the Biblical-Aramaic texts of the Old Testament. The comparison reveals a great variety in branches of the root ***raqa'*** in Persian and Arabic Moslem texts and shows a shortage of those in the Biblical-Aramaic texts. The author explains this phenomenon by the specific contents of the Old Testament where the verbal root ***raqa'*** with its derivatives is used to glorify God the Creator of the Universe and to curse idolatry.

Key words: *Raqa'*, *riqā'*, *muraqqa'*; Arabic, Persian and Afghan dictionaries; the Holy Bible, the Old Testament, Judeo-Persian Pentateuchs, the Koran.

For citation: Kolesnikov, Aliy I. “The Verbal Root *Raqa'* in Moslem and Biblical-Aramaic Texts”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2024, vol. 21, no. 3 (iss. 58), pp. 81–93 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO634896.

About the author: Aliy I. KOLESNIKOV, Dr Sci. (History), Counselor of Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (ali.koles@mail.ru).

Письменные памятники Востока. 2024. Том 21. № 3 (вып. 58). С. 94–100

Обзор трудов по истории Кашмира: от традиционных санскритских до новых английских источников

А.М. СМИРНОВА
Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO634361

Статья поступила в редакцию 11.06.2024.

Аннотация: Статья представляет собой обзор ключевых источников по истории Кашмира, охватывающих период с древних санскритских хроник до более поздних исторических трудов на персидском и английском языках. В работе анализируются такие тексты, как «Раджатарангини» Калханы, которая считается одним из важнейших источников по истории Кашмира, сочинения Нараяна Каула, Мухаммада ʻАзама Дидамари и др. Исследование этих исторических трудов позволяет не только реконструировать события прошлого, но и понять, менялось ли с течением времени в сознании людей восприятие истории и культуры Кашмира. Сравнение различных источников помогает выявить общие темы и расхождения в интерпретации исторических событий, что способствует более глубокому пониманию сложной и многогранной истории региона, а также проливает свет на роль Кашмира как культурного и политического центра, его взаимоотношения с соседними регионами и влияние на Индийский субконтинент в целом. Это дает возможность рассматривать историю Кашмира не изолированно, а в контексте более широких исторических процессов, происходивших в Южной Азии.

Ключевые слова: Кашмир, история, источники, рукописи, персидский язык.

Для цитирования: *Смирнова А.М.* Обзор трудов по истории Кашмира: от традиционных санскритских до новых английских источников // Письменные памятники Востока. 2024. Т. 21. № 3 (вып. 58). С. 94–100. DOI: 10.55512/WMO634361.

Об авторе: СМИРНОВА Анастасия Михайловна, младший научный сотрудник Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия), (anastasiiasmirnova111@gmail.com). ORCID: 0009-0000-0931-4696.

© Смирнова А.М., 2024

История Кашмира, занимающего важное место среди регионов Индийского субконтинента и обладающего богатым многовековым культурным наследием, представляет особый интерес для исследователей. Настоящая статья посвящена обзору ключевых исторических источников, посвященных Кашмиру.

Считается, что хроник, содержащих информацию о древней Индии, не так много. Такого мнения придерживался индийский историк Р. Маджумдар (1888–1980), писав-

ший: «Мы должны признать, что литературный гений Индии, столь активный и плодотворный почти во всех мыслимых областях науки, не был применен к ведению хроник царей, а также к описанию взлетов и падений государств и наций» (Majumdar 1951: 47). Однако прошлое Кашмира было отображено в ряде исторических произведений на санскрите, самое известное из которых — «Раджатарангини» (Rajatarangini, «Поток царей», 1149–1150) Калханы (Kalhana). В этом источнике упоминаются и более ранние хроники, посвященные жизни правителей Кашмира».

Калхана называет несколько сочинений по истории Кашмира, к которым он обращался: «Нрапавали» (*Nrapavali*, «Ряд царей») Кшемендры (Kshemendra, XI в), хроники Падмамихиры (Padmamihira, VIII–IX вв.), «Ниламата-пурана» (*Nilamatapurana*, пурана, излагающая «учения Нилы», VI–VIII вв.). Кроме «Ниламата-пураны», все остальные хроники считаются утерянными, что делает «Раджатарангини» особенно важным историческим источником в санскритской литературе, практически единственным свидетельством о прошлом Кашмира.

В «Ниламата-пуране» (Nilamatapurana 1924: 6–7) содержатся легенды о происхождении Кашмира и его первых правителях.

Следует упомянуть и некоторые другие источники по истории Кашмира на санскрите:

— религиозные тексты «Махатмья» (*Mahatmyas*, «Прославление», V–VI вв.). Калхана использовал фрагменты из них для географического и топографического описания Кашмирской долины (Brown 1998: 77);

— сборник текстов с описаниями священных мест Кашмира под общим названием «Харачаритачинтамани» (*Haracaritacintamani,* «Сокровище деяний Хары», XIII в.), принадлежащий Раджанаке Джаядратхе (Rajanaka Jayadratha, XII–XIII вв.). Как пишет кашмирский историк П. Бамзай (1910–2007), «топонимы, использованные Джаядратхой, соответствуют тем, которые упоминались Калханой в „Раджатарангини“» (Bamzai 2007: 42);

— текст «Куттанимата-кавья» (*Kuttanimata Kavya,* поучительная поэма в стиле *кавья*) поэта Дамодрагупты (Damodragupta, VIII в.), содержащий описание социально-экономического уклада в долине Кашмира (Ray 1957: 113–114).

Особый интерес представляют сочинения поэта Кшемендры. Как уже говорилось, Калхана ссылался на его «Нрапавали», не дошедшую до наших дней и изображавшую, по мнению П. Бамзая, «социально-политическую жизнь кашмирцев того времени» (Bamzai 2007: 43). Сохранились несколько сатирических поэм Кшемендры с карикатурными характеристиками жителей Кашмира, что позволяет представить их образ жизни. В поэме «Самаяматрика» (*Samayamatrika*, «Попечитель куртизанки», XI в.) описываются путешествия героини по Кашмиру, причем все топонимы соответствуют современным названиям. Также в этом тексте встречается одно из первых упоминаний о горном перевале Пир-Панджал, который находится на одноименном хребте Пир-Панджал в штате Джамму и Кашмир (Ray 1957: 8).

Также на санскрите писали еще два поэта — Билхана (Bilhana, XI в.) и Манкха (Mankha, XII в.).

Поскольку «Раджатарангини» Калханы считается основным произведением по истории Кашмира, которое многократно переводилось с санскрита на другие языки, включая персидский, и на него ссылаются уже персоязычные авторы кашмирских хроник, на нем следует остановиться подробнее.

«Раджатарангини» состоит из восьми частей, в которых описывается правление в Кашмире различных династий с древности до времени написания текста. Как пишет Р. Маджумдар, автор «Раджатарангини» «не только приложил большие усилия, чтобы собрать материал из существующих летописей и других источников, но и в начале своей работы изложил несколько общих принципов написания истории, примечательных тем, что намного опережали его время. Действительно, можно считать, что они в значительной степени предвосхитили критический метод исторического исследования, который окончательно сформировался лишь к XIX в.» (Majumdar 1951: 49–50).

Как было сказано выше, текст «Раджатарангини» переводился на другие языки: на персидский в XV в. (в полном объеме не сохранился), на французский в XIX в. (Kalhana 1995), на английский в XIX–XX вв. (Kalhana 1879; 1900).

Хроника Калханы была продолжена Джонараджей (Jonaraja) и доведена до середины XV в., а затем его учеником — Шриварой (Srivara) — до конца XV в. Основной заслугой последователей Калханы можно назвать фиксацию событий, свидетелями которых они были.

Четвертая хроника на санскрите под общим названием «Раджавалипатака» (*Rajavalipataka*, как правило, переводят как «Продолжение хроники царей»), авторами которой являются Праджья Бхатта (Prajya Bhatta, XVI в.) и его ученик Шука (Suka, XVI в.), содержит в себе сведения по истории Кашмира вплоть до завоевания этих земель Акбаром (1586) и присоединения их к Империи Великих Моголов.

Многие последующие историки Кашмира придерживались установленных Калханой традиций, характеризующихся объективным подходом к описанию событий.

Более столетия после установления исламского правления в Кашмире в XIV в. санскрит оставался официальным языком наряду с персидским, хотя было очевидно, что последний в скором времени вытеснит первый как официальный и язык элиты. Поэтому неудивительно, что султан Заин ал-’Абидин (прав. 1422–1474), поощрявший просветительскую деятельность, заботился о сохранении богатого культурного наследия Кашмира и учредил центр переводов санскритских произведений на персидский язык. Именно в это время была переведена «Раджатарангини» Калханы.

Далее речь пойдет о кашмирских хрониках и сочинениях на персидском языке.

Точное количество исторических произведений о Кашмире на персидском языке, написанных с древних времен до наших дней, сложно установить. Тем не менее в перечне «Персидских историй» («*Persian Histories*»), хранящемся в Департаменте исследований и публикаций штата Джамму и Кашмир, г. Сринагар (Research and Publication Department of Jammu and Kashmir, Srinagar), упоминается 17 рукописей. Самой ранней из них является «Тарих-и Кашмир» («История Кашмира»), написанная Сейидом Али б. Сейидом Мухаммадом в 1579 г., а самой поздней — «Тарих-и Кабир» («Великая история»), автором которой стал Гулам Мохи ад-Дин в 1900 г. (Baharistan-i Shahi 1991: 22).

«Бахаристан-и Шахи» («Сад царей», 1614) считается первым, хоть и анонимным, но датированным сочинением по истории Кашмира на персидском языке, в полном объеме дошедшим до наших дней. По мнению исследователей, существовали и более ранние тексты, принадлежавшие таким авторам, как Моулана Надери, Кази Ибрагим и Мулла Хусейн (Хасан) Кари, однако они были утрачены (Baharistan-i Shahi 1991: 27).

«Бахаристан-и Шахи» послужил основой для более известной исторической работы — «Тарих-и Хайдар Малик» («История Хайдара Малика [Чадуры]»). В этом

труде представлены сведения о древнем Кашмире (на основе «Раджатарангини») и событиях, происходивших до смерти автора в 1617 г. (Тайиби Фард 2014: 10).

Другим автором, писавшим о Кашмире на персидском языке, является Нараян Каул Аджез (Mattoo 1984: 701). Его «Тарих-и Кашмир» («История Кашмира», 1710), которая, по сути, является аналитической обработкой «Истории» Хайдара Малика, предоставляет нам сведения о султанах и ранних правителя Могольской империи.

Еще одна работа подобного характера под названием «Ваки'ат-и Кашмир» («События Кашмира») принадлежит Мухаммаду 'Азаму Дидамари. По словам автора, его сочинение является результатом обширного исследования трудов Муллы Хусейна Кари, Хайдара Малика Чадуры и текста «Раджатарангини». Начатая в 1148/1735-36 г., в период правления Мухаммад-Шаха, или Насер ад-Дина Абу-л-Фатха Мухаммада (прав. 1719–1748), из династии Великих Моголов, книга освещает историю Кашмира с древних времен до 1746/1747 г., когда было завершено ее написание (Bamzai 2007: 49–50).

Бирбал Качру в «Тарих-и Кашмир» («История Кашмира», 1835) рассматривает период поздних Моголов и афганских правителей, а также проводит анализ социально-экономического аспекта жизни местного населения (Bamzai 2007: 38).

«Тарих-и Кашмир» («История Кашмира») в трех томах — более поздний труд на персидском языке Маулави Гулама Хасана (1832–1898). Однако особенно значимым его вкладом в историческую науку было спасение копии перевода «Ратнакар-пураны» (*Ratnakar Purana*, можно перевести как «Пурана о сокровищнице»).

Точную дату создания «Ратнакар-пураны» установить не удалось, однако известно, что она была обнаружена в XV в. во времена правления Заин ал-'Абидина и по его приказу переведена на персидский язык Муллой Ахмадом. Маулави Гулам Хасан обнаружил копию этого персидского перевода и написал на его основе собственную «Историю Кашмира». Считается, что в «Ратнакар-пуране» содержались навсегда утраченные для истории рассказы о 35 царях, правивших в Кашмире пять тысяч лет назад, а также о семи царях, правивших с конца II до начала VI в. н.э. (Koul 1913: 198).

Ни «Ратнакар-пурана», ни перевод Муллы Ахмада до сегодняшнего дня не сохранились, что делает текст Маулави Гулама Хасана особенно ценным.

В XX в. несколько текстов были написаны на новых для региона языках — английском и урду. В 1910 г. Пандит Ананд Каул, член кашмирского правительства, представил «Азиатскому обществу Бенгалии» («Asiatic Society of Bengal») две статьи о раннем периоде истории Кашмира, которые были опубликованы в журнале «Общества» (Koul 1910; 1913), а также издал работу, посвященную географии Джамму и Кашмира (Koul 1925). В 1925–1949 гг. бывший сотрудник Делийского университета Мохи ад-Дин Суфи занимался составлением обширной книги «Кашир» («Kashir») по истории Кашмира, также на английском языке (Sufi 1949). С 1910 по 1936 г. вышло несколько работ Мухаммада Дина Фаука на языке урду, которые были посвящены истории, географии и фольклору Кашмирской долины (Фаук 1938).

Таким образом, традиция написания хроник и трудов по истории Кашмира сохранялась на протяжении нескольких веков, и, хотя за это время в регионе сменилось несколько официальных языков, суть и форма таких работ оставались практически неизменными до распространения здесь европейской научной традиции.

В заключение можно отметить, что перечень источников, представленный в работе, позволяет глубже понять Кашмир и его прошлое. Анализ сочинений, начиная от

древних санскритских текстов до более поздних исторических трудов на персидском языке, расширяет наше представление о жизни и культуре Кашмира на протяжении веков. Благодаря источниковедческому обзору исследователи смогут лучше оценить важность и уникальность Кашмира в контексте истории не только Южной Азии, но и так называемого Большого Ирана.

Литература

Baharistan-i Shahi 1991 — Baharistan-i Shahi. A Chronicle of Medieval Kashmir / Ed. by Pandit K.N. Calcutta: Firma KLM Private Limited, 1991.

Bamzai 2007 — *Bamzai P.N.K.* Culture and Political History of Kashmir. Ancient Kashmir. Vol. 1. Kashmir: Golshan Books, 2007.

Brown 1998 — *Brown Cheever Mackenzie*. The Devi Gita: The Song of the Goddess: A Translation, Annotation, and Commentary. New York: State University of New York Press, 1998.

Kalhana 1879 — *Kalhana*. Kings of Kashmira / English translation by J.Ch. Dutt. Vol. 1–3. London, 1879.

Kalhana 1900 — *Kalhana*. Kalhana's Rajatarangini / English translation by M. Aurel Stein. Vol. 1–2. Westminster, 1900.

Kalhana 1995 — *Kalhana*. Histoire des Rois du Kachmir: Rajatarangini / French translation by M. Anthony Troyer. New Delhi: Asian Educational Services, 1995.

Koul 1910 — *Koul Pandit Anand*. History of Kashmir // Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. Vol. 6. Calcutta, 1910. P. 195–219.

Koul 1913 — *Koul Pandit Anand*. Hasan's History of Kashmir // Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. Vol. 9. Calcutta, 1913. P. 195–203.

Koul 1925 — *Koul Pandit Anand*. Geography of the Jammu and Kashmir State. Calcutta, 1925.

Majumdar 1951 — *Majumdar R.C.* The History and Culture of the Indian People. The Vedic Age. Vol. 1. London: George Allen & Unwin LTD, 1951.

Mattoo 1984 — *Mattoo I.A.* 'Ajez, Narayan Kaul. Encyclopædia Iranica. http://www.iranicaonline.org/articles/ajez-narayan-kaul (дата обращения: 25.01.2024).

Nilamatapurana 1924 — Nilamatapurana. Critical Edition / Ed. by Ram Lal Kanji Lal, M.A., Vedanta-tirtha, Vidyaratna and Pandit Jagad-dhara Zadoo. Lahore: The Punjab Sanskrit Book Depot, 1924.

Ray 1957 — *Ray Sunil Chandra.* Early History and Culture of Kashmir. Calcutta: U.N. Dhur & Sons Private Ltd., 1957.

Sufi 1949 — *Sufi Ghulam Mohi-ud-Din*. Kashir. A History of Kashmir. Lahore, 1949.

Тайиби Фард 2014 — *Тайиби Фард Казем*. Хайдар малик ва китаб-и тарих-и кашмир [Хайдар Малик и книга «История Кашмира»] // Гозареш-и мирас [Доклад наследия]. Вып. 5–6. Тегеран, 2014. С. 8–14.

Фаук 1938 — *Фаук Мухаммад Дин*. Тарих-и аквам-и кашмир [История народов Кашмира]. Лахор, 1938.

References

Baharistan-i Shahi. A Chronicle of Medieval Kashmir. Ed. by Pandit K.N. Calcutta: Firma KLM Private Limited, 1991 (in English).

Bamzai, P.N.K. *Culture and Political History of Kashmir. Ancient Kashmir*. Vol. 1. Kashmir: Golshan Books, 2007 (in English).

Brown, Cheever Mackenzie. *The Devi Gita: The Song of the Goddess: A Translation, Annotation, and Commentary*. New York: State University of New York Press, 1998 (in English).

Fauq, Muhammad Din. *Tarikh-i Akwam-i Kashmir* [History of the Peoples of Kashmir]. Lahore, 1938 (in Urdu).
Kalhana. *Kings of Kashmira*. English translation by J.Ch. Dutt. Vol. 1–3. London, 1879 (in English).
Kalhana. *Kalhana's Rajatarangini*. English translation by M. Aurel Stein. Vol. 1–2. Westminster, 1900 (in English).
Kalhana. *Histoire des Rois du Kachmir: Rajatarangini*. French translation by M. Anthony Troyer. New Delhi: Asian Educational Services, 1995 (in French).
Koul, Pandit Anand. "History of Kashmir". *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 1910, vol. 6, pp. 195–219. Calcutta (in English).
Koul, Pandit Anand. "Hasan's History of Kashmir". *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 1913, vol. 9, pp. 195–203. Calcutta (in English).
Koul, Pandit Anand. *Geography of the Jammu and Kashmir State*. Calcutta, 1925 (in English).
Majumdar, R.C. *The History and Culture of the Indian People. The Vedic Age*. Vol. 1. London: George Allen & Unwin LTD, 1951 (in English).
Mattoo, I.A. 'Ajez, Narayan Kaul. Encyclopædia Iranica. http://www.iranicaonline.org/articles/ajez-narayan-kaul. (access date: 25.01.2024) (in English).
Nilamatapurana. Critical Edition. Ed. by Ram Lal Kanji Lal, M.A., Vedanta-tirtha, Vidyaratna and Pandit Jagad-dhara Zadoo. Lahore: The Punjab Sanskrit Book Depot, 1924 (in English).
Ray, Sunil Chandra. *Early History and Culture of Kashmir*. Calcutta: U.N. Dhur & Sons Private Ltd., 1957 (in English).
Sufi, Ghulam Mohi-ud-Din. *Kashir. A History of Kashmir*. Lahore, 1949 (in English).
Taiibi Fard, Kazem. "Haidar malik va kitab-i tarih-i Kashmir" [Haidar Malik and the Book "History of Kashmir"]. *Gozaresh-i miras* [Heritage Report], 2014, vol. 5–6, pp. 8–14. Tehran (in Persian).

An Overview of Works on the History of Kashmir: From Traditional Sanskrit to New English Sources

Anastasia M. SMIRNOVA
Institute of Oriental Manuscripts, RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 11.06.2024.

Abstract: This article provides an overview of key sources on the history of Kashmir, covering the period from ancient Sanskrit chronicles to more recent historical works in Persian and English. The paper analyses texts such as Kalhana's *Rajatarangini*, which is considered to be one of the most important sources on the history of Kashmir, the works of Narayan Kaul, Muhammad 'Azam Didamari, and others. The study of these historical works allows us not only to reconstruct the events of the past but also to understand whether the perception of the history and culture of Kashmir has changed in the minds of people over time. Comparison of various sources helps to identify common themes and differences in the interpretation of historical events, which contributes to a deeper understanding of the complex and multifaceted history of the region, and sheds light on the role of Kashmir as a cultural and political hub, its relationships with neighboring regions, and its influence on the development of the Indian subcontinent as a whole. This makes it possible to consider the history of Kashmir not in isolation, but in the context of broader historical processes taking place in South Asia.

Key words: Kashmir, history, sources, manuscripts, the Persian language.

For citation: Smirnova, Anastasia M. “An Overview of Works on the History of Kashmir: From Traditional Sanskrit to New English Sources”. *Pis’mennye pamiatniki Vostoka*, 2024, vol. 21, no. 3 (iss. 58), pp. 94–100 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO634361.

About the author: Anastasia M. SMIRNOVA, Junior Researcher, the Department of Middle Eastern and Near Eastern Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (anastasiiasmirnova111@gmail.com). ORCID: 0009-0000-0931-4696.

Письменные памятники Востока. 2024. Том 21. № 3 (вып. 58). С. 101–110

К истории петербургской ассириологической школы: Ростислав Антонович Грибов

В.В. ЕМЕЛЬЯНОВ
Санкт-Петербургский государственный университет
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO632040

Статья поступила в редакцию 17.05.2024.

Аннотация: статья посвящена 90-летию со дня рождения замечательного востоковеда и педагога Ростислава Антоновича Грибова (1933–2001), воспитавшего несколько поколений российских ассириологов. В ней содержится биография ученого, дополненная характеристикой его научной и педагогической деятельности. Рассмотрены основные направления деятельности Р.А. Грибова: создание новой методики преподавания клинописных языков Месопотамии, исследование социально-политической истории города Мари, работы по истории отечественной ассириологии. К статье прилагается список опубликованных и неопубликованных работ.

Ключевые слова: Р.А. Грибов, ассириология, Санкт-Петербургский государственный университет, Мари.

Для цитирования: *Емельянов В.В.* К истории петербургской ассириологической школы: Ростислав Антонович Грибов // Письменные памятники Востока. 2024. Т. 21. № 3 (вып. 58). С. 101–110. DOI: 10.55512/WMO632040.

Об авторе: ЕМЕЛЬЯНОВ Владимир Владимирович, доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор кафедры семитологии и гебраистики СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия) (banshur69@gmail.com). ORCID: 0000-0002-5824-8792.

© Емельянов В.В., 2024

В минувшем году исполнилось 90 лет со дня рождения замечательного российского ассириолога, доцента Санкт-Петербургского Государственного университета, кандидата исторических наук, ученого секретаря кафедры истории стран Древнего Востока Восточного факультета СПбГУ Ростислава Антоновича Грибова (1933–2001). На протяжении четверти века он был фактическим руководителем кафедры и лучшим российским педагогом в области ассириологии.

Р.А. Грибов родился 17 августа 1933 г. в Ленинграде в семье военного. Его отец, полковник Антон Иванович Грибов (1903–1951), белорус по национальности, был офицером связи. Мама будущего ученого, Галина Палладиевна Грибова (1912–1984)



Р.А. Грибов

была дальней родственницей великой русской певицы Н.А. Обуховой[1]. Часть детства Р.А. Грибов провел в Магнитогорске по месту службы отца, а после снятия блокады в 1944 г. семья вернулась в Ленинград. В возрасте 17 лет Ростислав Антонович пережил инфаркт. Последствия этой тяжелой болезни сказывались на протяжении всей его жизни: он не мог надолго сосредоточиваться на одном деле, требовался перерыв на отдых. В 1952 г. выпускник мужской школы № 308 Ростислав Грибов становится студентом Ленинградского государственного университета им. А.А. Жданова. Сначала он хочет поступить на юридический факультет, но затем подает документы на Восточный факультет, на кафедру истории стран Древнего Востока. Это был первый набор новой кафедры, организованной академиком В.В. Струве. Вместе с Р.А. Грибовым на отделении ассириологии занимались такие известные впоследствии ученые, как доктор исторических наук В.К. Афанасьева и доктор филологических наук И.Т. Канева. Занятия по аккадскому языку вел доцент Л.А. Липин, шумерский язык читал сам В.В. Струве, поддержавший первые шаги Ростислава Антоновича в науке. Дипломная работа студента Грибова называлась «Наемный труд по законам Билаламы и Хаммурапи» и была ориентирована на проблемы социально-экономической истории, а ее руководителем был сам заведующий кафедрой. Окончив университет в 1957 г., Ростислав Антонович поступает в аспирантуру университета к В.В. Струве, его темой становится социально-историческая интерпретация статуй Гудеа. В ноябре 1960 г. его зачисляют ассистентом на родную кафедру, и с тех пор вся жизнь Р.А. Грибова проходит в стенах университета. После смерти В.В. Струве в 1965 г. меняется тема диссертации[2], и новый руководитель Л.А. Липин предлагает своему бывшему студенту заняться социально-политической историей государства Мари по архивам Старовавилонского периода. В 1971 г. Р.А. Грибов блестяще защищает кандидатскую диссертацию «Ассирия при Шамши-Ададе I (по данным архива Мари)» (Грибов 1971), а еще через два года удостаивается звания доцента Ленинградского государственного университета им. А.А. Жданова.

В жизни Р.А. Грибова было мало интересных событий. Он никогда не был за границей и всего трижды выезжал за пределы Ленинграда. Сперва это был Ереван, где Ростислав Антонович проходил студенческую археологическую практику под руковод-

[1] Сам Ростислав Антонович называл Обухову своей теткой. Он вспоминал, что во время своих приездов в Москву в 1950-х годах останавливался в ее квартире на последнем этаже знаменитого дома артистов на ул. Неждановой. К сожалению, Ростислав Антонович не имел способностей к музыке и не мог оценить свою родственницу как певицу (гораздо больше он понимал живопись). Он с юмором говорил о ее привычке распеваться в час ночи.

[2] К сожалению, Струве не мог понять, что на материале статуй Гудеа нельзя заниматься социально-политической историей Шумера, потому что они являются религиозными текстами. Однако это хорошо понимал И.М. Дьяконов, ставший после смерти Струве главой советской ассириологии. Именно он поручил Л.А. Липину предложить аспиранту тему, которая соответствовала бы его научному направлению. Перемена темы была для Р.А. Грибова настоящей катастрофой. Он рассказывал мне о собранной им картотеке по шумерскому языку и надписям Гудеа, которую после перемены темы он уничтожил в порыве отчаяния.

ством Б.Б. Пиотровского, а через много лет — Москва и Орджоникидзе, куда он выезжал для участия в двух конгрессах историков древнего мира. На протяжении многих десятилетий параллельно с работой на Восточном факультете ЛГУ Р.А. Грибов вел курс лекций по истории Древнего Востока в Ленинградском Педагогическом институте им. А.И. Герцена. Он рано женился. Его супруга Лилия Николаевна (1933–2011) была инженером, а сын не продолжил отцовских занятий наукой. Проблемой последних лет жизни Ростислава Антоновича стал диабет, осложнившийся тромбофлебитом. Он скончался 9 ноября 2001 г. в Петербурге в ночь перед операцией по ампутации ноги. Прощание проходило в крематории. Урна с прахом Р.А. Грибова захоронена в могилу его родителей на Большеохтинском кладбище Петербурга. Единственная награда Ростислава Антоновича — грамота «За педагогическое мастерство», присужденная ему 24 декабря 2001 г. приказом ректора университета — уже не застала его в живых.

В научно-педагогической деятельности Р.А. Грибова можно выделить три основных направления. Первое и главное — преподавание на кафедре истории стран Древнего Востока базовых предметов отделения ассириологии: аккадского и шумерского языков, истории древней Месопотамии и истории Древнего Востока. После смерти своего коллеги и научного руководителя Л.А. Липина (1908–1970) Ростислав Антонович в течение 12 лет (1970–1982) был единственным университетским ассириологом и в одиночку подготовил три выпуска специалистов. В неблагоприятных для кафедры условиях, наступивших после смерти В.В. Струве, когда руководителями кафедры были уважаемые академики, лишь формально принимавшие участие в ее делах, а сама кафедра не имела помещения и библиотеки, Ростислав Антонович фактически взял административное и бюрократическое управление на себя. Не счесть составленных им протоколов заседаний кафедры, научных отчетов и перспективных планов, как не измерить ничем ту затрату его нервов и сил, которая не позволила кафедре в тяжелые для нее годы снизить качество преподавания и требования к студентам.

Основы преподавания ассириологии были заложены в России А.П. Рифтиным (Каплан 2015), но созданная им кафедра ассириологии и гебраистики погибла в 1949 г. в разгар антисемитской кампании, и нужно было все начинать с нуля. Л.А. Липиным были созданы хрестоматия и словарь аккадского языка (Липин 1957), а впоследствии и его краткая грамматика (Липин 1964). Пособий по шумерскому языку не было, как не было и печатного курса по истории древней Месопотамии. Необходима была новая программа обучения, и она была разработана Р.А. Грибовым настолько тщательно и точно, что стала классической для петербургской школы историков Древнего Востока. Клинопись изучалась от простого к сложному, т.е. от новоассирийских ста знаков к шумерским идеограммам и старовавилонской скорописи. На первом курсе читалась грамматика аккадского языка и изучался текст шестигранной призмы Синаххериба. На втором и третьем курсе студенты проходили историю древней Месопотамии и текст десятигранной призмы Ашшурбанапала. Старшие курсы отводились на овладение шумерским языком и на углубление знаний в области аккадской диалектологии. На третьем курсе читались Законы Хаммурапи, элементарная грамматика шумерского языка (подкрепляемая примерами из простейших строительных надписей правителей Лагаша), а также курс истории шумеро-аккадской литературы (его вела В.К. Афанасьева). В конце третьего курса начиналось изучение письма Саргона II к богу Ашшуру по поводу восьмого похода на Урарту — сложнейший по палеографии и лексическому составу текст, после которого, как говорил И.М. Дья-

конов, студент мог уже чувствовать себя специалистом-ассириологом. На четвертом курсе студенты знакомились с письмами и хозяйственными документами из архивов Мари и пробовали одолеть надписи на статуях шумерского правителя Гудеа. На пятом курсе студенты под руководством своего опытного наставника пытались освоить высший пилотаж шумерологии — ритуальный текст, написанный по приказу Гудеа на двух глиняных цилиндрах. К сожалению, в этой программе совсем не уделялось внимания нововавилонским текстам и табличкам персидско-селевкидского периода. Но для этого потребовался бы еще один, шестой курс, и к тому же Р.А. Грибов всегда предпочитал глубину многообразию, а освоение — поверхностному знакомству.

О Грибове-педагоге разговор особый. Каждый читаемый им курс он набело писал на машинке со всеми необходимыми транскрипциями и библиографическими списками. Получались образцовые учебно-методические пособия, которые он, однако, никогда не публиковал (они сохранились в его архиве, см. список научных трудов). Лекции общего характера он никогда не читал по записи (хотя всегда имел под рукой их беловые машинописные конспекты), но лекции по грамматике всегда диктовал по учебному пособию и требовал, чтобы студенты записывали текст пособия слово в слово. Этим достигалась высокая дисциплина мысли как самого лектора, так и его слушателей. Импровизаций в теории он не терпел, а импровизационные находки в переводах поощрял, почти всегда уточняя стиль фразы. Ростиславу Антоновичу было присуще высокое мастерство стилиста. Он мастерски писал статьи и делал доклады, у него было прекрасное чувство времени и формы. Поэтому его мысль никогда не растекалась по древу, количество примечаний было строго продумано и никогда не забивало основной текст, а цитаты были подобраны безукоризненно точно и употреблялись для доказательства постулируемых положений, а вовсе не для демонстрации авторской эрудиции (причем все транслитерации аккадских текстов для удобства непрофессионалов размещались в сносках). Он всегда внимательно и критично относился к докладам своих студентов, помогал уточнить композиции дипломов и первых аспирантских статей и настаивал на том, что время читателя и слушателя нужно уважать и экономить. Неудивительно, что при такой дисциплине мысли и основательности в работе Р.А. Грибов смог воспитать множество поколений специалистов-ассириологов, среди которых заведующая кафедрой истории стран Древнего Востока (1998–2011), доктор исторических наук, профессор Н.В. Козырева, кандидат филологических наук Г.Х. Каплан, кандидаты исторических наук Л.А. Чипирова, И.С. Клочков, М.Л. Хачикян, Е.М. Дарбанова, С.Г. Кошурников, Л.В. Боброва, научный сотрудник Публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина Ф.Д. Шахов, заведующая Отделом Востока Государственного Эрмитажа Н.В. Козлова и автор этой статьи. Можно сказать, что российские ассириологи получали в Ленинграде два профессиональных образования. Школьно-«эдубное» давал Р.А. Грибов, а за высшим нужно было идти в наш ленинградский филиал Института востоковедения к И.М. Дьяконову. Но трудности высшего образования преодолевались тем легче, чем труднее были школьные уроки у Грибова.

Вторым направлением многогранной деятельности Р.А. Грибова было исследование жизни в городе-государстве Мари по источникам из царского архива Старовавилонского периода, сохранившимся на аккадском языке (причем написаны они на особой среднеевфратской разновидности вавилонского диалекта). Так случилось, что никто из учеников Ростислава Антоновича не захотел последовать за ним в этот удивительный и многообразный мир частной переписки, полный интригующих исто-

рика житейских подробностей. Кроме того, контакты с зарубежными специалистами были в советский период ограничены. Поэтому российский ученый не мог получать все необходимые ему источники (отчего очень страдал), фактически был лишен научного общения и вследствие этого в своих исканиях, как сказано в древнеегипетской сказке, «имел другом только собственное сердце». Работы Р.А. Грибова в области истории Мари носили просветительский характер и были адресованы не столько международному научному сообществу ассириологов (которые не могли их должным образом оценить, так как не читали по-русски), сколько коллегам-историкам, извлекавшим из них пользу методологического характера, и просто образованным людям, интересовавшимся подробностями жизни древнего человека. В трудах Р.А. Грибова читателю открывается широкая панорама жизни человека из Мари: царская власть, структура администрации, налоги и повинности, организация военного дела, дипломатия, обработка металлов, перепись населения, медицина и путешествия, частная жизнь женщин царского дома (Грибов 1972; 1979б; 1990; 2000; 2002). В теоретическом отношении они согласуются с исторической картиной, нарисованной для общества эпохи ранней древности И.М. Дьяконовым, добавляя множество новых подробностей. К собственно ассириологическим трудам по Мари следует добавить написанный Р.А. Грибовым очерк источниковедения и историографии вавилонских городов региона Мари (Грибов 1984). Помимо работ по проблемам истории Мари известны оригинальная и точная грибовская интерпретация статьи 117 Законов Хаммурапи (срок долгового рабства здесь соответствует сроку выполнения государственных повинностей свободными людьми и составляет три года) (Грибов 1979а), а также его перевод аккадского текста о походе Саргона Аккадского на Малую Азию (Грибов 1963: 183). В архиве остался подробный план монографии о государстве Мари на 10 п.л., к сожалению, не обнаруженной.



Египтолог доцент Игорь Владимирович Виноградов (1933–1984),
египтолог профессор Николай Сергеевич Петровский (1923–1981)
и ассириолог доцент Ростислав Антонович Грибов. 1980 г.

Третье направление деятельности Р.А. Грибова — история российской ассириологии. Здесь им сделано очень много: написаны статьи и заметки о П.К. Коковцове, В.К. Шилейко, В.В. Струве, Л.А. Липине, а также некролог Б.Б. Пиотровского, бывшего в 1965–1990 гг. заведующим кафедрой истории стран Древнего Востока. В каждой статье объективно оценивается вклад ученого в ассириологию, освещается методика его работы с источниками, приводятся интересные архивные материалы о его преподавательской деятельности. Следует особо отметить тот факт, что именно Грибов дал первый очерк научной деятельности В.К. Шилейко, сопроводив перечисление его работ их точной оценкой с позиций науки своего времени (Грибов 1968). Хорошо известно также, что множество некрологов ассириологам и египтологам, подписанных «Группа товарищей», также принадлежат перу Ростислава Антоновича, который добровольно брал на себя этот тяжкий труд.

Р.А. Грибова отличали большая скромность, интеллигентность, сосредоточенность на своем деле, неприхотливость в быту и нежелание вступать в печатную полемику (единственная опубликованная им рецензия написана в соавторстве с египтологом И.В. Виноградовым) (Виноградов, Грибов 1980). Он умел находить общий язык со всеми коллегами по науке и факультету, боялся обидеть кого-нибудь неосторожно сказанным острым словом, избегал банкетов, и не только по причине диабета, но и потому, что боялся обделить коллег. Он никогда не выставлял напоказ свои обширные знания древних языков (только в лекциях иногда проскальзывали примеры из египетского, древнееврейского или финикийского языков). Своей специальности он стеснялся, и при расспросах незнакомых людей о профессии назывался бухгалтером. Его единственным хобби была рыбалка, а из книг он предпочитал исторические романы и биографии.

Уход Р.А. Грибова стал подлинно невосполнимой потерей для российской ассириологической школы и науки, для его учеников и коллег во всем мире (а среди студентов кафедры истории стран Древнего Востока были граждане США, Германии, Болгарии и Польши). К сожалению, мировая ассириология не знает его работ. Если бы они были своевременно опубликованы, нет никакого сомнения, что современная наука о Мари вдохновлялась бы трудами Р.А. Грибова в той же мере, в какой следует сегодня за А. Парро и Д. Шарпэном. Но суждено было иное…

Приложение

СПИСОК НАУЧНЫХ ТРУДОВ Р.А. ГРИБОВА

(составитель — д.филос.н., к.и.н. Емельянов В.В.)

1. ОПУБЛИКОВАННЫЕ РАБОТЫ

1а. Статьи, тезисы и автореферат

1. Египтология и ассириология в Ленинградском Университете // Востоковедение в Ленинградском Университете (Ученые записки ЛГУ, вып. 296, сер. вост. наук, 13). Л.: ЛГУ, 1960 (в соавт. с О.Д. Берлевым). С. 160–176.

2–6. Статьи для Советской Исторической Энциклопедии: Амореи (I, 469), Ассириология (I, 896–897), Ашшурбанипал (I, 1021), Вавилон (II, 901–903), Гудеа (IV, 877) // Советская Историческая Энциклопедия. М., 1961–1964.

7. В.В. Струве (к 75-летию со дня рождения) // Вестник ЛГУ. Вып. 20, сер. ист., яз., лит. 1963. № 4. С. 162–164.
8. К организации ассирийской армии при Шамши-Ададе I (по письмам из Мари) // Филология и история стран Зарубежной Азии и Африки. Тезисы научной конференции вост. ф-та, 1964/65 уч. г. Л.: ЛГУ, 1965. С. 56–57.
9. Администрация ассирийского государства при Шамши-Ададе I (по текстам из Мари) // Филология и история стран Зарубежной Азии и Африки. Тезисы докладов юбилейной научной конференции вост. ф-та, посв. 50-летию Великого Октября. Л.: ЛГУ, 1967. С. 69–70.
10. *Tēbibtum* в текстах из Мари // Палестинский сборник. История и филология стран Ближнего Востока в древности и средневековье. 1967. № 17. С. 3–5.
11. Из истории русской ассириологии. В.К. Шилейко (1891–1930) // Очерки по истории Ленинградского университета. Вып. 2. Л.: ЛГУ, 1968. С. 94–99.
12. Земельные отношения в Мари // Вестник древней истории. 1970. № 2. С. 31–40.
13. Л.А. Липин (некролог) // Вестник ЛГУ. Вып. 14, сер. ист., яз., лит. 1970. № 3. С. 167–168.
14. О повинностях и об ответственности за уклонение от них в государстве Мари // V Всесоюзная сессия по Древнему Востоку. Тезисы докладов. Тбилиси, 1971. С. 49–50.
15. *Ассирия при Шамши-Ададе I (по данным архива Мари)*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Л.: ЛГУ, 1971. 14 с.
16. Воинская и трудовые повинности в Мари // Вестник древней истории. 1972. № 3. С. 3–16.
17. Северомесопотамский город в XIX–XVIII вв. до н.э. по текстам из Мари // Города и торговля на Древнем Востоке. Ереван, 1973. С. 22–29.
18. К интерпретации статьи 117 Законов Хаммурапи // VIII Всесоюзная конференция по Древнему Востоку, посв. памяти акад. В.В. Струве. Тезисы докладов. М., 1979. С. 44–45.
19. Натуральные и денежные налоги в Мари // Переднеазиатский сборник III. История и филология стран Древнего Востока. М.: Наука, ГРВЛ, 1979. С. 78–80.
20. Мари // Источниковедение истории Древнего Востока. М.: Высшая школа, 1984. С. 96–102.
21. Внешнеполитическая деятельность ассирийского царя Шамши-Ададе I // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки, IX. ЛГУ, 1986. С. 61–71.
22. Архив Мари как источник по истории военного дела древней Месопотамии // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки, XIII. ЛГУ, 1990. С. 65–73.
23. Б.Б. Пиотровский (1908–1990) // Вестник ЛГУ. Вып. 2, сер. ист., яз., лит. 1991. № 4. С. 118–119.
24. П.К. Коковцов как ассириолог // Тезисы докладов участников XIII объединенной научной сессии кафедр арабской филологии и семитологии Московского, Тбилисского, Ереванского и Ленинградского Университетов, посвященной 130-летию со дня рождения академика П.К. Коковцова. Л., 1991. С. 9.
25. Академик В.В. Струве как ассириолог // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки, XIV. СПбГУ, 1992. С. 26–33.
26. Переписи населения в древней Месопотамии // Филология и история стран Азии и Африки. Тезисы научной конференции, посвященной 50-летию воссоздания восточного факультета СПбГУ. СПб., 1994. С. 43.
27. Медицина в царстве Мари // Материалы научной конференции Восточного факультета, посвященной 275-летию Санкт-Петербургского Университета (8–9 апреля 1999 г.). СПбГУ, 1999. С. 134–135.
28. Из истории переписей населения (по материалам «царских архивов Мари») // Клио (журнал для ученых). 1999. № 1. С. 70–73.

29. Дороги и путешественники в древней Месопотамии // Ассириология и египтология. СПбГУ, 2000. С. 54–59.
30. Царский «дом женщин» в Мари // История и языки Древнего Востока. Памяти И.М. Дьяконова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. С. 44–52.

1b. Участие в хрестоматиях

31. Легенда о походе Саргона Аккадского в Малую Азию (С. 183), Частноправовые документы Нововавилонского царства (С. 262–263). Взятие Вавилона Киром (С. 263) // Хрестоматия по истории Древнего Востока. М.: Вост. лит., 1963.
32. Переписка из архива Мари (С. 183–185) // Хрестоматия по истории Древнего Востока, ч. 1. М.: Высшая школа, 1980.
33. Переписка из царского архива Мари (С. 197–201) // История Древнего Востока. Тексты и документы. М.: Высшая школа, 2002.

1c. Рецензии

34. *Петровский Н.С*. Звуковые знаки египетского письма как система. М., 1978 // Вестник древней истории. 1980. № 3. С. 193–196 (в соавт. с И.В. Виноградовым).

2. НЕОПУБЛИКОВАННЫЕ РАБОТЫ

1. Наемный труд по законам Билаламы и Хаммурапи (дипломная работа, 2 п.л.).
2. Ассирия при Шамши-Ададе I (по данным архива Мари) (Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук, 165 с.).
3. Город-государство Мари (план монографии на 10 п.л.).
4. История Древней Месопотамии (конспект лекций, 6 п.л.).
5. Аккадский язык (учебное пособие, 6 п.л.).
6. Шумерский язык (учебное пособие, 4 п.л.).
7. Медицина в царстве Мари (статья и материалы, ок. 2 п.л.).
8. Из истории дипломатии на Древнем Востоке (доклад, 0,6 п.л.).
9. Упоминание о металлах в архиве Мари (статья и материалы, ок. 0,5 п.л.).

Литература

Виноградов, Грибов 1980 — *Виноградов И.В., Грибов Р.А.* [Рец. на:] *Петровский Н.С*. Звуковые знаки египетского письма как система. М., 1978 // Вестник древней истории. 1980. № 3. С. 193–196.

Грибов 1963 — *Грибов Р.А.* Легенда о походе Саргона Аккадского в Малую Азию // Хрестоматия по истории Древнего Востока. М.: Вост. лит., 1963. С. 183.

Грибов 1968 — *Грибов Р.А.* Из истории русской ассириологии. В.К. Шилейко (1891–1930) // Очерки по истории Ленинградского университета. Вып. 2. Л.: ЛГУ, 1968. С. 94–99.

Грибов 1971 — *Грибов Р.А.* Ассирия при Шамши-Ададе I (по данным архива Мари). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Л.: ЛГУ, 1971.

Грибов 1972 — *Грибов Р.А.* Воинская и трудовые повинности в Мари // Вестник древней истории. 1972. № 3. С. 3–16.

Грибов 1979а — *Грибов Р.А.* К интерпретации статьи 117 Законов Хаммурапи // VIII Всесоюзная конференция по Древнему Востоку, посв. памяти акад. В.В. Струве. Тезисы докладов. М., 1979. С. 44–45.

Грибов 1979б — *Грибов Р.А.* Натуральные и денежные налоги в Мари // Переднеазиатский сборник. III. История и филология стран Древнего Востока. М.: Наука, ГРВЛ, 1979. С. 78–80.

Грибов 1984 — *Грибов Р.А.* Мари // Источниковедение истории Древнего Востока. М.: Высшая школа, 1984. С. 96–102.

Грибов 1990 — *Грибов Р.А.* Архив Мари как источник по истории военного дела древней Месопотамии // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. XIII. ЛГУ, 1990. С. 65–73.

Грибов 2000 — *Грибов Р.А.* Дороги и путешественники в древней Месопотамии // Ассириология и египтология. СПбГУ, 2000. С. 54–59.

Грибов 2002 — *Грибов Р.А.* Царский «дом женщин» в Мари // История и языки Древнего Востока. Памяти И.М. Дьяконова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. С. 44–52.

Каплан 2015 — *Каплан Г.Х.* Александр Павлович Рифтин (1900–1945): автобиография, письма, другие материалы к биографии / Введение, публикация, примечания и приложения Г.Х. Каплан. СПб.: Контраст, 2015.

Липин 1957 — *Липин Л.А.* Аккадский язык. Вып. 1. Хрестоматия с таблицами знаков. Вып. 2. Словарь. ЛГУ, 1957.

Липин 1964 — *Липин Л.А.* Аккадский язык. М.: Наука, 1964.

References

Gribov, Rostislav A. “Legenda o pokhode Sargona Akkadskogo v Maluiu Aziiu” [The Legend of Sargon of Akkad’s Campaign in Asia Minor]. In: *Khrestomatiia po istorii Drevnego Vostoka* [Reader on the History of the Ancient East]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1963, p. 183 (in Russian).

Gribov, Rostislav A. “Iz istorii russkoi assiriologii. V.K. Shileiko (1891–1930)” [From the History of Russian Assyriology. V.C. Shileiko (1891–1930)]. In: *Ocherki po istorii Leningradskogo universiteta* [Essays on the History of Leningrad University], iss. 2. Leningrad: LGU, 1968, pp. 94–99 (in Russian).

Gribov, Rostislav A. *Assiriia pri Shamshi-Adade I (po dannym arkhiva Mari)* [Assyria under Shamshi-Adad I (Based on the Archives of Mari)]. Avtoreferat dissertastii na soiskanie uchenoi stepeni kandidata istoricheskikh nauk [Abstract of the dissertation for the degree of candidate of historical sciences]. Leningrad: LGU, 1971 (in Russian).

Gribov, Rostislav A. “Voinskaia i trudovye povinnosti v Mari” [Military and Labor Duties in Mari]. *Vestnik drevnei istorii*, 1972, no. 3, pp. 3–16 (in Russian).

Gribov, Rostislav A. “K interpretatsii stat’i 117 Zakonov Hammurapi” [On the Interpretation of Law 117 of the Code of Hammurabi]. In: *VIII Vsesoiuznaia konferentsiia po Drevnemu Vostoku, posv. pamiati akad. V.V. Struve. Tezisy dokladov* [VIII All-Union Conference on the Ancient East, dedicated in memory of academician V.V. Struve. Abstracts of reports]. Moscow, 1979, pp. 44–45 (in Russian).

Gribov, Rostislav A. “Natural’nye i denezhnye nalogi v Mari” [Natural and Cash Taxes in Mari]. In: *Peredneaziatskii sbornik III. Istoriia i filologiia stran Drevnego Vostoka* [Western Asian Collection. III. History and Philology of the Countries of the Ancient East]. Moscow: Nauka, GRVL, 1979, pp. 78–80 (in Russian).

Gribov, Rostislav A. “Mari”. In: *Istochnikovedenie istorii Drevnego Vostoka* [Source Study of the History of the Ancient East]. Moscow: Vysshaia shkola, 1984, pp. 96–102 (in Russian).

Gribov, Rostislav A. “Arhiv Mari kak istochnik po istorii voennogo dela drevnei Mesopotamii” [Mari Archive as a Source on the History of Military Affairs of Ancient Mesopotamia]. In: *Istoriografiia i istochnikovedenie istorii stran Azii i Afriki, XIII* [Historiography and Source Study of the History of Asian and African Countries. XIII]. LGU, 1990, pp. 65–73 (in Russian).

Gribov, Rostislav A. “Dorogi i Puteshestvenniki v Drevnei Mesopotamii” [Roads and Travelers in Ancient Mesopotamia]. In: *Assiriologiia i egiptologiia* [Assyriology and Egyptology]. SPbGU, 2000, pp. 54–59 (in Russian).

Gribov, Rostislav A. “Tsarskii ‘dom zhenshchin’ v Mari” [The Royal “House of Women” in Mari] In: *Istoriia i iazyki Drevnego Vostoka. Pamiati I.M. D’yakonova* [History and Languages of the Ancient East. In memory of I.M. Dyakonov]. St. Petersbirg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2002, pp. 44–52 (in Russian).

Kaplan, Golda Kh. *Aleksandr Pavlovich Riftin (1900–1945): avtobiografiia, pis’ma, drugie materialy k biografii. Vvedenie, publikastiia, primechaniia i prilozheniia G.Kh. Kaplan.* [Alexander Pavlovich Riftin (1900–1945): Autobiography, Letters, other Materials for the Biography. Introduction, Publication, Notes and Appendices by G.Kh. Kaplan]. St. Petersburg: Kontrast, 2015 (in Russian).

Lipin, Lev A. *Akkadskii iazyk. Vyp. 1. Khrestomatiia s tablitsami znakov. Vyp. 2. Slovar’* [Akkadian Language. Iss. 1. Reader with Tables of Signs. Iss. 2. Dictionary]. LGU, 1957 (in Russian).

Lipin, Lev A. *Akkadskii iazyk* [Akkadian Language]. Moscow: Nauka, 1964 (in Russian).

Vinogradov, Igor V. & Gribov, Rostislav A. [Rets. na:] “Petrovskii N.S. *Zvukovye znaki egipetskogo pis’ma kak sistema*. Moscow, 1978” [(Rev.:) Petrovsky N.S. Sound Signs of Egyptian Writing as a System. M., 1978]. *Vestnik drevnei istorii*, 1980, no. 3, pp. 193–196 (in Russian).

On the History of the St. Petersburg Assyriological School: Rostislav Antonovich Gribov

V.V. EMELIANOV

St. Petersburg State University
St. Petersburg, Russian Federation

Received 17.05.2024.

Abstract: the article is dedicated to the 90th anniversary of the remarkable Orientalist and teacher Rostislav Antonovich Gribov, who trained several generations of Russian Assyriologists. It contains a biography of the scholar, supplemented by characteristics of his scholarly and pedagogical activities. The main directions of R.A. Gribov’s activity are considered: the creation of a new methodology for teaching the cuneiform languages of Mesopotamia, a study of the socio-political history of the city of Mari, works on the history of Russian Assyriology. A list of published and unpublished works is attached to the article.

Key words: R.A. Gribov, Assyriology, St. Petersburg State University, Mari.

For citation: Emelianov, Vladimir V. “On the History of the St. Petersburg Assyriological School: Rostislav Antonovich Gribov”. *Pis’mennye pamiatniki Vostoka*, 2024, vol. 21, no. 3 (iss. 58), pp. 101–110 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO632040.

About the author: Vladimir V. EMELIANOV, Dr. Sci. (Philosophy), Cand. Sci. (History), Professor of the Department of Semitic and Hebrew Studies of St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia Federation) (banshur69@gmail.com). ORCID: 0000-0002-5824-8792.

Письменные памятники Востока. 2024. Том 21. № 3 (вып. 58). С. 111–135

«Книжные» письма Самуила Винера барону Д.Г. Гинцбургу

Е.М. БЕЛКИНА
Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO634862

Статья поступила в редакцию 13.02.2024.

Аннотация: В статье публикуются два письма Самуила Винера, библиотекаря Азиатского Музея в Петербурге в конце XIX в., барону Давиду Горациевичу Гинцбургу, коллекционеру и востоковеду еврейского происхождения. Письма написаны на иврите в 1897–1898 гг., хранятся в архиве Д.Г. Гинцбурга в Российской национальной библиотеке. Через комментированный перевод писем на русский язык анализируются тематика и уровень взаимодействия еврейских интеллектуалов того времени: упоминается ряд известных востоковедов (К.Г. Залеман, Д.А. Хвольсон, О.Э. Лемм и др.), перечисляются купленные бароном книги, еврейские и не только, освещается проблема доставки этих книг в Петербург. Помимо этого, письма являются ярким примером взаимоотношений ученых друг с другом, а также свидетельством комплектования личных библиотек в Российской империи, так как Винер подробно расписывает, за чем «охотились» коллекционеры и как конкурировали между собой.

Ключевые слова: барон Гинцбург, Самуил Винер, еврейские рукописи, коллекционирование, инкунабулы, палеотипы, переписка, евреи в России.

Благодарность: Исследование было проведено в рамках грантовой программы Исследовательского центра Частного учреждения культуры «Еврейский музей и Центр толерантности» (Москва) при финансовой поддержке А.И. Клячина.

Для цитирования: *Белкина Е.М.* «Книжные» письма Самуила Винера барону Д.Г. Гинцбургу // Письменные памятники Востока. 2024. Т. 21. № 3 (вып. 58). С. 111–135. DOI: 10.55512/WMO634862.

Об авторе: БЕЛКИНА Екатерина Максимовна, младший научный сотрудник Отдела рукописей и документов ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия) (belkinakat@gmail.com). ORCID: 0000-0002-2592-8679.

© Белкина Е.М., 2024

Во второй половине XIX в. в Российской империи среди еврейского населения появилась плеяда коллекционеров. Одним из пионеров этого дела являлся Авраам Самуилович Фиркович (1786–1874). Его имя известно тем, кто знаком с историей поступления в Императорскую Публичную библиотеку[1] большого объема еврейских рукописей. Вторым можно назвать барона Давида Горациевича Гинцбурга (1857–1910),

[1] Ныне — Российская национальная библиотека (РНБ) в Санкт-Петербурге.

предпринимателя, ученого, мецената и коллекционера. Его имя известно в первую очередь в Москве, так как его рукописное собрание было перемещено в 1917 г. в Румянцевский музей[2]. Другие коллекции — проф. Даниила Абрамовича Хвольсона (1819–1911) или же купца Моше Арье Лейба (Льва Файвелевича) Фридлянда (1826–1899) — сегодня не на слуху в широких кругах, ведь их рукописная составляющая меньше двух первых упомянутых собраний (ныне обе коллекции находятся в ИВР РАН). Тем не менее, будучи интересантами одного дела, коллекционирования, все собиратели еврейских древностей так или иначе оказывались взаимосвязанными в конце XIX — начале XX в. (за исключением Фирковича, деятельность которого пришлась на вторую четверть XIX в.).

Цель настоящей статьи — через сохранившуюся переписку проанализировать и продемонстрировать, каким образом были взаимосвязаны евреи-коллекционеры в Российской империи. Речь идет о письмах Самуила (Шмуэля) Еремеевича Винера (1860–1929) барону Д.Г. Гинцбургу в 1897–1898 гг. Личный архив барона Гинцбурга находится в Петербурге, составляет фонд № 183 в Отделе рукописей РНБ. Большую часть материалов в нем представляют различные по времени и тематике письма, есть некоторое количество фотографий и личных работ Гинцбурга. Два письма Винера, которые посвящены его работе с рукописной коллекцией барона, составляют ед. хр. № 320 этого фонда[3].

Самуил Еремеевич Винер — еврейский библиограф. Известно, что он был родом из Борисова, происходил из семьи религиозных евреев, с детства отличался любовью к «библиографическим занятиям»[4]. Фигура Винера становится крайне важной для еврейского коллекционирования, когда с 1892 г. он начинает работать с библиотекой М.А.Л. Фридлянда в Азиатском Музее. Фридлянд, купец первой гильдии, получивший право на проживание в столичном Петербурге, собрал за свою жизнь более 10 тыс. книжных и порядка 300 рукописных еврейских памятников. В 1892 г. он принимает решение передать в дар Азиатскому Музею всю свою коллекцию целиком, без дробления — и Музей получает первую крупную партию еврейских рукописей, с которой, по завещанию самого Фридлянда, будет работать Винер. Задача последнего — составить каталог *всей* коллекции. До 1918 г. Винер успел издать только первые несколько томов каталога, всего семь, с буквы *алеф* до буквы *каф*[5], под единым заглавием «Коэлет Моше» (ивр. קהלת משה), или Bibliotheca Friedlandiana[6] (BF 1893–1918).

Обычно на этом повествование о личности Самуила Винера завершается[7]. Однако письма в архиве барона Гинцбурга проливают свет на некоторые другие «рукописные» взаимосвязи российского еврейства. Аннотированный перевод этих двух писем представлен далее в статье. Намеренно опущены многочисленные приветствия, позд-

[2] Ныне — Российская государственная библиотека (РГБ) в Москве.

[3] Отдел рукописей РНБ (далее — ОР РНБ). Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320.

[4] См. о нем на сайте ИВР РАН. URL: http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_personalities&Itemid=74&person=802 (дата обращения: 11.02.2024).

[5] В 1936 г. последним был опубликован том VIII (на букву *ламед*) под редакцией акад. П.К. Коковцова (1861–1942), сост. Иосиф Бендер. Этот том см. (BF 1936).

[6] Ивр. *коэлет* — «собрание».

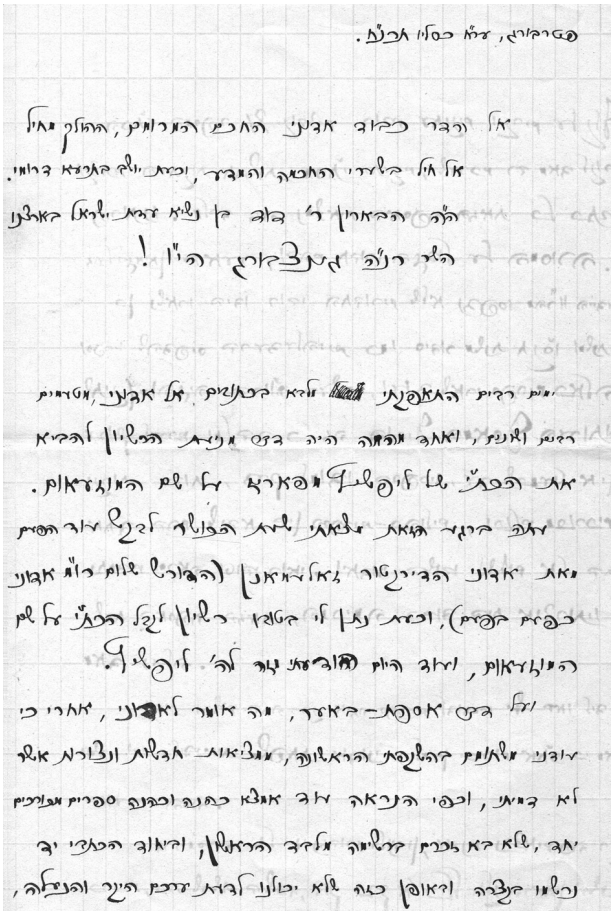
[7] Известно также, что сам Винер мог похвастаться большой личной библиотекой. Какая-то часть книг оказалась в Музее, большая же ее часть после его смерти была переправлена в Нью-Йорк. URL: http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_personalities&Itemid=74&person=802 (дата обращения 11.02.2024).

равления и благопожелания, так как они не информативны для настоящего исследования. Оставлена та часть эпитетов, которая необходима для отражения взаимоотношений Винера с разными героями его письма. Первое письмо на семи страницах проанализировано подробно (л. 1–4 архивной единицы), второе же — в сокращенном варианте в силу своей специфики, о чем речь пойдет ниже (л. 5–6 архивной единицы). Оригинальный текст на иврите не продублирован в самой статье, так как оба письма полностью публикуются факсимиле (см. ил. 1–8).

Письмо первое

Первое письмо (ил. 1–5) описывает некоторое число старопечатных книг, которые Винер просмотрел для Д.Г. Гинцбурга после получения коллекции Ицхака Зелигмана Баэра из Парижа (Лисицына 2020). Оно написано в «вечер новомесячья кислева (5)658 г.», т.е. 25 ноября 1897 г. по григорианскому летоисчислению, в Петербурге.

Барон Гинцбург в это время отсутствовал в столице, но Винер не указывает, куда он отправит письмо. Он начинает с того, что у него наконец-то есть повод написать:



Ил. 1. Первое письмо Винера. ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 1а

> ...Много дней я избегал писать Моему Господину[8], по разным причинам, и одной из них был отказ в разрешении привезти рукописи Лифшица из Парижа на имя Музея. Сейчас же я улучил подходящий случай снова просить моего г-на директора Залемана (передающего свое приветствие М.Г., как и в предыдущие разы), и он дал мне свое разрешение получить [эти] рукописи на имя Музея, и уже сегодня я сообщил об этом г-ну Лифшицу[9].

Таким образом, купленные Гинцбургом у Менахема Лифшица рукописи и книги коллекции Баэра (Лисицына 2020) были направлены не напрямую в коллекцию Гинцбурга, а присланы были по ходатайству Винера в Азиатский Музей, не в дом Гинцбургов. Из письма неясно, кто и как заказывал эти рукописи, как о них становилось известно Д.Г. Гинцбургу, отбирал ли их кто-то или нет. Однако перед нами одно из свидетельств прямого посредничества Самуила Винера «на стороне», т.е. в пользу пополнения частного собрания. Более того, из письма следует, что тогдашний директор Музея, академик Карл Германович Залеман (1850–1916), был знаком с бароном Гинцбургом — и передавал ему свое приветствие(!) — и даже мог посодействовать в процессе передачи рукописей в Петербург. Была ли какая-либо выгода для возглавляемого им Музея от сделки Лифшица–Гинцбурга в Париже, из писем Винера также неизвестно. Среди провенансов современного Еврейского рукописного фонда ИВР РАН не удалось обнаружить рукописей, имеющих отношение к этому книготорговцу.

Вся последующая информация в письме также касается памятников коллекции Баэра, купленной Гинцбургом. Эта коллекция уже прибыла в Петербург (Винер не указывает — куда и когда), и он успел бегло первый раз просмотреть приобретения:

> …А по поводу собрания Баэра, что мне сказать М.Г., я остаюсь поражен [тем, что увидел] при первом просмотре, [т.е.] новыми находками, удивительными, чего представить не мог, — и, по всей вероятности, еще найду [здесь] подобные переплетенные вместе книги, о которых не упоминается в перечне [Баэра], кроме первого [произведения], да к тому же рукописи перечислены кратко и так, что их высокую ценность и значимость мы не могли узнать[10].
>
> Рукописей — 71 «сборник», большинство из них древние[11] и ценные, на старом пергамене, а некоторые [другие] — новые копии со старых списков, чья ценность невероятно велика для истории нашей литературы. Кроме того, в этом собрании есть все рукописи р<абби> Ицхака Зелигмана Баэра, и среди них его главный труд по масоре[12].

Так приобретения Гинцбурга, подразумевавшие один набор рукописей, в несколько раз увеличивались по числу сочинений благодаря конволютам, которые обнаружил

[8] «Моему Господину» (לאדוני) — традиционное обращение к собеседнику в третьем лице. Здесь — обращение к Гинцбургу. Далее в тексте статьи сокращено до «М.Г.».

[9] ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 1а, стк. 6–12; см. ил. 1.

[10] Там же. Стк. 13–17; см. ил. 1.

[11] «Древними» в еврейской манускриптологии обычно называют рукописи X–XII вв., так как в зависимости от геокультурного региона этих письменных памятников сохранилось не так много. Винер же понимает под этим словом (עתיקים), скорее всего, средневековые рукописи допечатного периода. Более точного определения он нигде не дает.

[12] ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 1б, стк. 1–4; см. ил. 2.

Винер уже на месте, в Петербурге. В описи Баэра[13] было указано название только первого сочинения, а не вся информация о памятнике, при этом сведения даны кратко, что и «поразило» Винера. При описании он пользуется словом קובצים, т.е. «сборники», однако зачастую этим же словом обозначался и сам источник. Поэтому вряд ли речь идет о 71 конволюте — более вероятно, что всего 71 рукопись была приобретена Гинцбургом в рамках этой сделки.

Следующая часть комментариев Винера посвящена публикациям Вольфа Гейденгейма, немецкого гебраиста и издателя еврейских комментариев, богослужебных книг и пр.:

> …Также осталось [у Баэра] большинство произведений, которые не опубликовал В. Гейденгейм, а [также те] его книги, которые опубликовал [он] в Редельхайме, такие как: молитвенник (5)566 г. и (5)581 г. [= 1806 и 1821 гг.], которые исправлял и вычитывал сам В. Гейденгейм, и другие подобные книги, бесценные, а кроме всего этого добавил [еще] коллекционер, [т.е. Баэр], ценнейшие правки и примечания. <....> М.Г., когда вернется в здравии домой, не нарадуется этому собранию, которое возвеличивает дом богатств его самым лучшим образом[14].

Помимо рукописей среди приобретений были и книги из библиотеки Баэра, как показывает история с изданиями В. Гейденгейма: опубликованные им произведения были в коллекции Баэра, а на полях этих экземпляров Баэр оставлял многочисленные — бесценные (ивр. אין ערוך לערכם, «нет подобных им в ценности») — пометки и комментарии. Здесь же Винер впервые упоминает, что Гинцбург получит удовольствие от того, что такими значимыми, важными для любого коллекционера предметами, повышающими престиж его коллекции, он теперь обладает. Более в письме Винер нигде не обращается к эмоциональной стороне восприятия рукописей, к «радости покупки или владения». Из этого пассажа также становится ясно, что Винер имел право и возможность работать с коллекцией Гинцбурга в его отсутствие, т.е. был допущен в дом барона (это же подтвердят и текст, приведенный ниже из первого письма, и второе письмо). Сложно сказать, что скрывается в данном контексте под словами «дом богатств»: под אוצרות («сокровища», «богатства») могут подразумеваться и объемы коллекции, собиравшейся не одним поколением семьи, и реальные помещения, выделенные под библиотеку Гинцбургов[15], и, наконец, уникальность тех памятников, которые попадали в коллекцию.

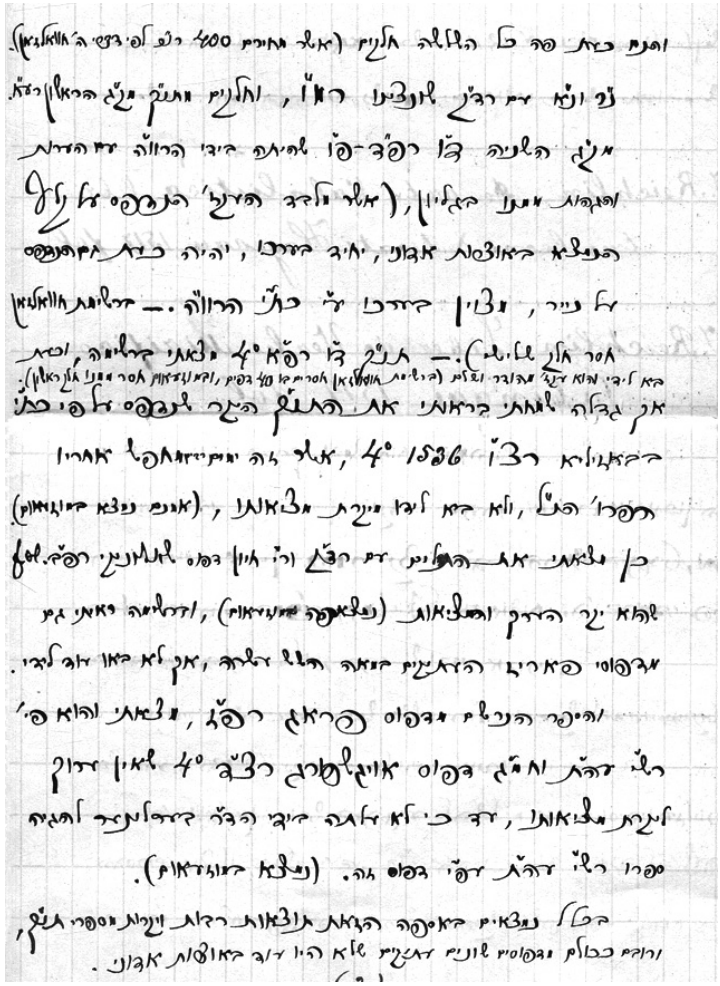
Сразу после этого Винер перечисляет те самые «бесценные богатства», которыми теперь владеет Гинцбург. Бóльшая часть списка идет в сокращениях, поэтому распространенные в еврейской среде аббревиатуры в переводе расшифрованы и в скобках приведены в еврейской графике:

---

[13] Также встречается вариант написания фамилии — Бэр. В публикуемых письмах пишется באער, и мы используем транслитерацию «Баэр». Подробнее о собрании Баэра/Бэра, а также о книгах Вольфа Гейденгейма в его коллекции см. (Гольденберг, Лисицына 2017).

[14] ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 1б, стк. 5–13; см. ил. 2.

[15] Словосочетание «бейт-ʻоцар» (בית אוצר) использовалось для наименования казны в прежние времена, поэтому аллюзия на *место* скопления богатств вполне имеет право на существование, на наш взгляд. К сожалению, фотокопию или описание внешнего вида библиотеки Гинцбургов найти не удалось.



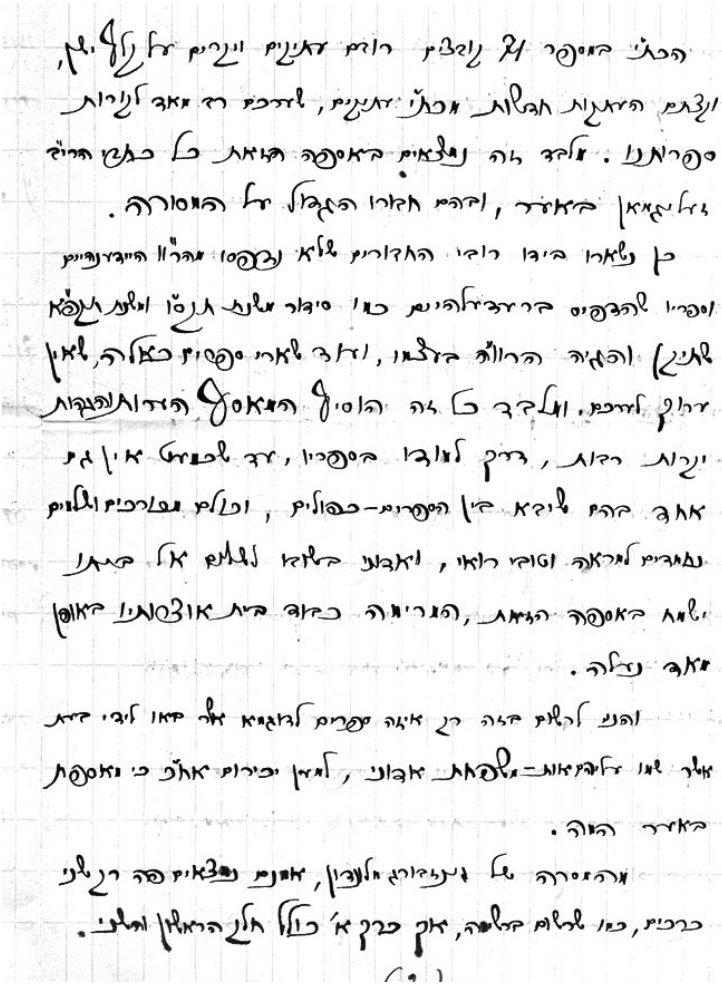
И здесь же я привожу только некоторые [наименования] книг для примера <…>, когда ставили на них экслибрис М.Г., чтобы узнавать их потом, что из собрания Баэра они.

— Из масоры Гинзбурга из Лондона, хотя здесь есть только два тома, первый том содержит части 1 и 2; и вот теперь здесь есть все три части (цена которым 400 [рублей серебром], по словам [проф.] Хвольсона),

— Ранние пророки (נ"ר) и Поздние пророки (נ"א) с [комментарием] р. Давида Кимхи (רד"ק), Сончино, (5)246 [=1486 г.],

— части из Танаха [т.е. Еврейской Библии] первого издания, [именуемого] «Великие Писания»[16] (מק"ג) (5)277 [=1517 г.],

[16] «Великие Писания» (ивр. מקראות גדולות) — общее название для печатного издания библейского текста, которое не ограничивается им, а включает в себя ряд комментариев и переводов, например на арамейский язык (таргумов). Первое издание было выпущено в свет в 1516–1517 гг. в типографии



Ил. 2. Первое письмо Винера. ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 1б–2а

— второе издание «В.П.», издание Венеции (ד"ו), (5)284–86 [=1524–26 гг.], которое побывало в руках В<ольфа> Г<ейденгейма>, с его примечаниями и правками на листе (которое, кроме экземпляра, напечатанного на пергамене и находящегося в коллекции М.Г., уникального по своей ценности, теперь еще будет и [в экземпляре] на бумаге, особенного по своей ценности, благодаря записям В.Г.; — в списке Хвольсона[17] нет третьей части).

— Танах, издание Венеции, (5)281 [=1521 г.] [формата] 4, я нашел в перечне и теперь держу в руках — роскошный и полный экземпляр (в списке Хвольсона не хватает 40 листов, а в Музее нет у него первой части, [т.е. в коллекции Фридлянда]).

Даниила Бомберга в Венеции (см. Шухман 2014). Далее в переводе сокращено как «В.П.», что также отражает аббревиатурное название этих книг в письме.

[17] В 1897 г. проф. Д.А. Хвольсон опубликовал опись своей коллекции, см. (Хвольсон 1897).

— [Еще больше] я обрадовался, когда увидел драгоценный Танах, который был издан по рукописи в Базеле, (5)296/1536 [г.] [формата] 4, который уже давно ищет упомянутый выше профессор, [т.е. Хвольсон], и не идет ему в руки удача заполучить его (хотя есть в Музее).

— Также я нашел книгу Псалмов с [комментарием] р. Давида Кимхи и р. Йосефа Хиюна (ר"י חיון), издание Салоник, (5)282 [=1522 г.] [формата] fol. (есть здесь в Музее) <…>

— И в перечне нашел я также пражские старинные издания шестнадцатого века[18], но в руках еще не держал. А книгу, записанную [в перечне как] «из изданий Праги (5)287 [=1527 г.]», я нашел — и это комментарий Раши (פי' רש"י) на Тору (עה"ת) и Пять свитков (חמ"ג), издание Аугсбурга, (5)294 [=1534 г.] [формата] 4 — бесценно найти его, так как пока что он не попадал в руки д-ра Берлинера[19], [дабы] править свою книгу «Комментарий Раши на Тору» по этому изданию (есть в Музее)[20].

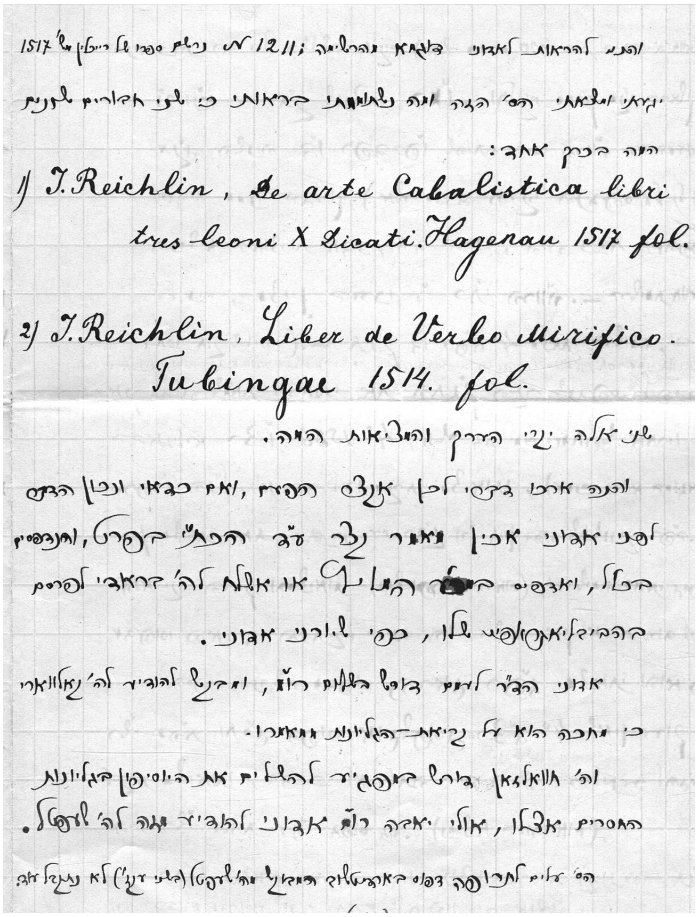
Итак, помимо 71 рукописи были также первопечатные еврейские книги, инкунабулы и, в основном, палеотипы[21]. Из перечислений Винера видно, что он сравнивает каждый раз коллекцию Гинцбурга с двумя другими коллекциями: Фридлянда, которая на момент написания письма уже принадлежала Азиатскому Музею, и Хвольсона, которая была еще в его личном собрании и постоянно пополнялась. Винер ни разу не упоминает имени Фридлянда, постоянно ссылается на «Музей». Вероятно, эта коллекция уже за несколько лет работы с ней именно внутри Музея перестала восприниматься им как чья-то личная библиотека. Что же касается Хвольсона, то обратим внимание на то, как Винер вводит его имя в текст своего письма. Первый раз, когда он пишет про оценку стоимости трех томов Гинзбурга, перед фамилией Хвольсона есть сокращение ה' (ил. 2), что подразумевает написание далее имени с неким уважительным обращением (например, «господин» — ивр. המר) или же титулом («профессор» — ивр. הפרופסור, с определенным артиклем перед существительным). Так как Даниил Абрамович Хвольсон на тот момент уже долгие годы был профессором Петербургского университета, то вторая версия с титулом в данном случае кажется нам более обоснованной. Это подтверждает и тот факт, что несколькими строками ниже, в пассаже о книге из Базеля, Винер так и пишет: «упомянутый выше профессор» (ивр. הפרו' הנ"ל), однако он не выказывает никакого пиетета по отношению к личности Хвольсона. Только официальный титул — и никаких более эпитетов к его имени не приписывается. Наоборот, он постоянно отмечает ту конкурентную борьбу за обладание редчайшими экземплярами еврейских рукописей и в особенности книг, которую ведут коллекционеры. Винеру доподлинно известно, какие фрагменты текстов отсутствуют в других экземплярах, находящихся в Петербурге, известно, кто и насколько удачно или тщетно ищет отдельные книги для своей коллекции. В письме Винер относится к Хвольсону без особо выказываемого уважения: когда в текст вводится имя

[18] Еврейское книгопечатание в Праге началось только в XVI столетии, поэтому наличие этих изданий в коллекции по своей сути значило наличие «инкунабул» этого региона. Подробнее о еврейском книгопечатании в Праге см. (Hebrew Printing 2012).

[19] Доктор Авраам Берлинер — немецкий еврейский историк и теолог XIX в.

[20] ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 1б, стк. 14–18, л. 2а, стк. 1–20; см. ил. 2.

[21] Инкунабулами называют издания с середины XV в. и до 1 января 1501 г., палеотипами же — с 1501 г. до 1 января 1551 г. Подробно про еврейские инкунабулы см. (Якерсон 2023).


1) J. Reichlin, De arte Cabalistica libri tres Leoni X dicati. Hagenau 1517 fol.

2) J. Reichlin, Liber de Verbo Mirifico. Tubingae 1514. fol.

Ил. 3. Первое письмо Винера. ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 2б

Залемана, то он «господин директор», когда упоминается имя Авраама Берлинера, то он «доктор» (ивр. הד"ר), но ни разу целиком не прописано имя с титулом — «профессор Хвольсон» (ивр. הפרו' חוואלזאן). Неизвестно, была ли симпатия или наоборот — антипатия между Винером и Хвольсоном в 1897 г. Они были знакомы и являлись людьми одного круга, столичной интеллигенции. В первом томе каталога Bibliotheca Friedlandiana Винер посвящает Хвольсону абзац с благодарностями за оказание всевозможной помощи при составлении каталога (BF 1893–1918, fasc. I: IV). Это издание вышло в свет в 1893 г. Здесь же, в личном письме Гинцбургу, написанном через 4 года после того пассажа в каталоге, нет никакого «почета» в отношении проф. Хвольсона.

Упоминание стоимости в 400 рублей серебром (ивр. כס"ר) за три тома одного произведения представляет собой единственную отсылку в этом письме к тому, во сколько же обходились покупки еврейских книг и рукописей коллекционерам. Винер постоянно пишет, насколько «драгоценными» за свою уникальность являются приобретения Гинцбурга, но ни одной уплаченной суммы за антикварные издания в письме нет. Также он отдельно указывает, что просматривал книги в момент, когда на них ставился

экслибрис на коллекцию Баэра — дабы знать, что они из этого собрания[22]. Возникает вопрос: были ли такие коллекции, на которые не ставился экслибрис баронов Гинцбургов? Эти подробности учета коллекции в обоих письмах Винера отсутствуют.

Последнее, что хочется отметить в этом пассаже, — что практически все наименования и годы даны в виде аббревиатур. Однако, когда Винер пишет про издание Базеля, он добавляет также год издания «1536» по григорианскому календарю. Эта небольшая деталь будет важна для описания второго письма.

> Здесь я приведу для М.Г. пример из перечня: [под] № 1211 записана книга Рейхлина 1517 г. Добрался я до этой книги, нашел [ее] — и поразился, что увидел в ней два сочинения в одном томе, [т.е. конволют]:
>
> 1) J. Reichlin, De arte Cabalistica libri tres Leoni X Dicati. Hagenau, 1517. fol.
> 2) J. Reichlin, Liber de Verleo Mirifico. Tubingae, 1514. fol. <…>
>
> Многословно пишу я [и] буду краток в этот раз, а если М.Г. найдет верным и стоящим это дело, то подготовлю я короткую статью о рукописях в особенности и о [печатных] изданиях в целом и опубликую ее в газете «ха-Мелиц» или же отправлю г-ну Броди опубликовать в его «Библиографии», как укажет мне М.Г.[23].

В этом отрывке также повторяется исходный тезис Винера, что о конволютах в перечне Баэра ничего не написано, только первое сочинение было указано. И перечислять все эти особенности в письме Винер не хочет — дабы не утруждать своего патрона. А потому предлагает описать это все в статье для одной из первых газет на иврите «ха-Мелиц» (ивр. המליץ), которая в это время уже издавалась в Петербурге[24], или же для журнала “Zeitschrift für Hebraeische Bibliographie” Генриха (Хаима) Броди, который тот основал в 1896 г. и который во многом продвинул вперед изучение еврейской библиографии. Это один из примеров «полуакадемической» переписки двух ученых, Винера-библиографа и Гинцбурга-востоковеда, а для нас как исследователей — пример нормальной науки того времени: выбор изданий, в которых можно опубликовать интересующие их материалы.

> Мой г-н д-р Лемм справлялся о здравии М.Г.[25] и просил сообщить г-ну Кальвари, что ждет он [новостей] о прочтении его статьи[26].

Равным по степени уважения Винер вводит в текст имя проф. Оскара Эдуардовича Лемма («мой господин, д-р Лемм»; ивр. אדוני הד"ר לעמם), основателя отечественной коптологии, состоявшего на тот момент на службе в Азиатском Музее. Через барона Гинцбурга проф. Лемм обращается к своему издателю, также «г-ну» Кальвари, с во-

[22] Экслибрис Д.Г. Гинцбурга под подписью Баэра был опубликован в статье А.В. Лисицыной, см. (Лисицына 2022: 376).

[23] ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 2б, стк. 1–12; см. ил. 3.

[24] В 1860–1871 гг. издавалась в Одессе, а с 1871 г. — в Петербурге.

[25] Здесь М.Г. — аббревиатура выражения «моего рабби и учителя».

[26] ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 2б, стк. 13–14; см. ил. 3.

просом о редактуре(?) его статьи (ивр. מחכה על קריאת-הגליונות ממאמרו)[27]. Издательство «S. Calvary & Co.» находилось в Берлине, поэтому можно предположить, что письмо Винера было адресовано в Берлин или на какие-то соседние территории.

> А [проф.] Хвольсон настойчиво просит завершить свой «Йосиппон» листами, недостающими в его [экземпляре]; может быть, М.Г. соблаговолит сообщить об этом г-ну Шефтелю. Книга «Алим ле-Труфа» [с ивр. עלים לתרופה] издания Бердичева, запрошенная у г-на Шефтеля (в двух экземплярах), еще не получена[28].

Сложно идентифицировать «г-на Шефтеля» (ивр. ה' שעפטל). Книги в коллекцию Гинцбургов действительно поставлялись через книжный магазин Я. Шефтеля в Киеве (Гольденберг, Лисицына 2017), однако, если барон был в это время в немецких землях, то неясно, как он должен был бы сообщить об этом Шефтелю. Возможно, проф. Хвольсон не имел прямого контакта с Шефтелем в Киеве и просил обратиться к нему от своего имени. Последнее предложение Винера о книгах из Бердичева косвенно свидетельствует о том, что речь идет о том самом книготорговце. Два последних фрагмента письма — дополнительные свидетельства всестороннего взаимодействия коллекционеров и в целом «книгочеев» между собой в конце XIX в.

Далее Винер продолжает перечислять поступления в коллекцию барона Гинцбурга уникальных и наиболее любопытных для него самого книг. На наш взгляд, перечень этих книг составлялся в письме одновременно с тем, как Винер просматривал отдельные издания («я видел сам/своими глазами»). Так, он снова возвращается к самым первым изданиям книг в Праге:

> Из старинных изданий Праги есть здесь «Тур Орах Хаим» (более не издавался) с правками р. Авраама из Праги, изданный в шрифте «Цена у-Рена»[29] в (5)300 [=1540 г.], [формата] fol., [такой], который я ранее не видел своими глазами. Теперь же в собрании М.Г. есть две старинные книги из Праги до (5)330 г. [=1570 г.] («Махзор» (5)293 г. [=1533 г.] и «Тур», упомянутый выше). Это единственные [издания], которые я сам видел. <…>
>
> В прекрасном собрании М.Г. многочисленны книги по грамматике святого языка, [т.е. иврита], сочиненные на разных языках, но еще больше, как мне кажется, есть их в собрании Баэра. И среди них «Грамматика святого языка», издание Трира 1525 <…>.
>
> [Также] многочисленны книги, касающиеся мудрости Израиля, в этом собрании, и среди них есть ценные и значимые находки (но [среди них] мало изданий Италии XVI и XVII столетий, которых немного и в самом упомянутом государстве, [в Италии]).

[27] Термин גליון (*гилайон*) относился к развернутому типографскому бумажному листу, поэтому речь идет о большом объеме статьи. Ближайший современный эквивалент — «печатный лист».

[28] ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 2б, стк. 15–17; см. ил. 3.

[29] Речь идет об издании одного из томов (*тур*) главного законоведческого сочинения Нового времени «Шулхан Арух» в еврейской религиозной среде. Упомянутый шрифт был разработан для сочинения «Цена у-Рена» — перевода библейского текста на идиш, так называемой «Библии для женщин».

Ил. 4. Первое письмо Винера. ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 3а

Но более того, наиболее ценно собрание молельных книг из самых драгоценных и значимых изданий, а среди них <…> издания Пасхальной агады, большинство, если не почти все, отсутствуют в собрании Агады в Музее (которое я набрал кропотливо до примерно 300 [единиц] общим числом, а в Британском музее — только 120 [единиц]) <…>[30].

На протяжении нескольких лет Винер трудился над созданием полного библиографического указателя всех изданий текста Пасхальной агады, который вышел в свет в 1902 г. под названием «Bibliographie der Osterhaggadah». Он насчитывает 884 издания. Так как до написания этого письма Винер смог собрать только 420 единиц, а не изданий, то подобное поступление незнакомых изданий Агады в коллекцию Гинцбургов в Петербурге было для Винера одним из наиболее важных в его научной жизни.

[30] ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 3а, стк. 1–18; см. ил. 4.

> Безусловно, не оказалось места книгам на славянских языках в собрании Баэра, и в коллекции М.Г. также немногочисленны русские инкунабулы, которые были изданы в прошлом столетии (числом всего лишь 35 [единиц] и вдобавок к ним [книга] «Жизнь Петра Великого», издание Венеции 1772), поэтому я заполнил эту лакуну из той суммы, что я получил от М.Г. перед его поездкой, и уже собрал различных сочинений и ценных тетрадей, за малую цену, и я надеюсь, [что] М.Г. выразит свою волю [приобрести их], так как много их [продается], и незначительны по ценности — согласно той цене, которую я уплатил за них. Всего 25 рублей серебром. (И среди них и новые, и старые книги)[31].

Перед нами свидетельство того, что коллекция Гинцбурга не ограничивалась исключительно еврейскими книгами. Наоборот, пополнение собрания всевозможными печатными — в первую очередь опять же уникальными и редкими — памятниками было самоцелью собрания. Под «русскими инкунабулами прошлого столетия» Винер подразумевает ранние книги, напечатанные гражданским шрифтом после 1708 г. в Российской империи[32], которые считались библиографической редкостью. К тому же Винер получил от барона Гинцбурга деньги на самостоятельное пополнение коллекции: будучи профессиональным библиографом, он, как можно судить по данному письму, пользовался доверием своего патрона в вопросах пополнения коллекций и брал на себя ответственность в приобретении хотя бы некоторого количества книг, недорогих, но значимых для собрания. Это наталкивает на мысль, что именно Винер мог быть тем «разведчиком», который собирал информацию о купле-продаже самых разных книг или целых коллекций и передавал ее Гинцбургу для дальнейшего решения о покупке.

> [Книготорговец] Базлов выпустил в свет список книг Петрова <…>, большинство из них по-французски, но среди них [есть] и на других языках. И поскольку есть среди них небольшие книжки малой стоимости (по 15 или 10 коп.), я взял два экземпляра этого списка для М.Г. Один отправлю М.Г., возможно, он заинтересуется чем-то и тогда сообщит мне, и я схожу вместе с г-ном Флидербаумом посмотреть оставшееся и взять то, о чем сообщит мне М.Г.[33].

Сложный для идентификации пассаж, так как понятный и Винеру, и Гинцбургу контекст для нас оказывается фрагментарным. По адресно-справочной книге «Весь Петербург» за 1897 г. удалось установить, что Базлов Илья Иванович был «торговцем старинными книгами» в Петербурге[34] (Весь Петербург 1897: 683). Поэтому предшест-

[31] ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 3б, стк. 1–7; см. ил. 5.

[32] В 1708 г. по указу Петра I кириллическая азбука была заменена для печати на новый гражданский шрифт, упростивший способ начертания букв, и тем самым был обозначен новый этап книгопечатания в России. Это нововведение многократно увеличило объемы издательской деятельности в XVIII в. по сравнению со всем предыдущим периодом, начиная с середины XVI в. О гражданском шрифте см. (Виноградова 1991).

[33] ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 3б, стк. 8–13; см. ил. 5.

[34] Читатель может найти издание всего справочника за разные годы в оцифрованном варианте на сайте РНБ (Весь Петербург 1897). Справка об И.И. Базлове есть в краеведческом описании Келломяки (Комарово), однако требуется уточнение источников информации. См.: Открытка, отправленная в июле 1906 г. из Келломяки в С.-Петербург И.И. Базлову // Краеведческая база данных «Старые дачи». URL: https://terijoki.spb.ru/old_dachi/od_letters.php?item=kellomaki&lid=k085 (дата обращения: 11.02.2024).

вующая его имени аббревиатура (ивр. המ"ס) так и была расшифрована — «книготорговец». Установить, о каком издании конкретно идет речь и чьи книги предлагаются на продажу, пока не удалось.

> Со дня на день ожидаем здесь [ответа по поводу] списков наследства Баэра, который мы запрашивали у [продавца] Баэра, чтобы можно нам было отправить их на проверку. (Список из 23 книг, задержанных у Ланды, г-н Флидербаум отправил М.Г.)[35].

Так как в Российской империи в этот период существовала предварительная цензура всех еврейских изданий, то купленные Гинцбургом книги в обязательном порядке отправлялись в Цензурный комитет (в письме букв.: בית-הבקרת). Винер, уже просматривавший книги самостоятельно, вероятно, получил только основную, первую партию на руки, и ожидалось получение второй или нескольких последующих партий

[35] ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 3б, стк. 14–16; см. ил. 5.

Ил. 5. Первое письмо Винера. ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 3б–4а

собрания Баэра. Из этих поступлений 23 книги на тот момент были «арестованы» или «задержаны» на некую дальнейшую проверку цензурой. Их судьба ни в одном из писем не раскрыта. Во втором письме самим Винером будет показана разница между двумя «Баэрами», коллекционером и книготорговцем.

Следующий пассаж письма подтверждает факт доступа Винера в дом барона Гинцбурга и не просто его содействие в приобретении рукописей, а его непосредственную работу на благо этой коллекции:

> Собрание князя Воронцова встало на свое место, так как после того, как я привел в порядок русские книги, стало красиво и аккуратно, и много места осталось свободным, чтобы расставить там небольшие книжки, одетые в хороший переплет и приятные на вид.
>
> Из Парижа получили книги (по-французски), среди них [есть] инкунабула, полный и добротный экземпляр. И я надеюсь, что удастся М.Г. преумножить его [другими] подобными изданиями XV в., так как, по словам проф. Тураева, в Риме продаются на улице первопечатные книги по низкой цене. А настоятель рус-

ской церкви ходил туда ежедневно и приобрел множество инкунабул по цене в полрубля за том. Все это рассказал мне упомянутый выше проф. по простоте душевной.

Книги Баэра мы поставим в два или три места, но согласно их перечню. А рукописи уже стоят в шкафу [для] рукописей, и еще оставлено место для рукописей Лифшица <…>[36].

Так, в коллекцию Гинцбурга попали даже книги из княжеской семьи Воронцовых, которые Винер уже обработал и расставил. Соответственно, Самуил Винер был приглашен не только как *еврейский* библиограф, но и в целом как специалист по книгам, как «личный библиотекарь» барона Гинцбурга, который занимался комплектацией его коллекции в самом доме Гинцбургов. Профессор Борис Александрович Тураев, египтолог и эфиопист, академик РАН, оказался упомянутым в письме вскользь, ради передачи Гинцбургу «между делом» некоторых общих соображений и толков, которые распространялись среди коллег Винера в Азиатском Музее. Он же, как можно видеть из текста, скептически к ним относился.

Последнее, что передает Винер Гинцбургу, — это «новости о коллегах»:

Многие спрашивают меня об альманахе «Даниэль», д-р Лемм ждет [сведений] о получении экземпляров <…>, а проф. Бартольд удивлен, почему прошло так много времени, а г-н Кальвари все не шлет ему корректуру.

Готовы к публикации статьи у г-на проф. Залемана и г-на Изрээльсона[37].

На этом Винер завершает свое письмо к барону Гинцбургу. Последние три строки (18–20) посвящены выражению уважения и передачи приветствий семье барона, а именно баронессе и детям. В самом низу страницы стоит подпись: Самуил Винер (שמואל ווינער).

Письмо второе

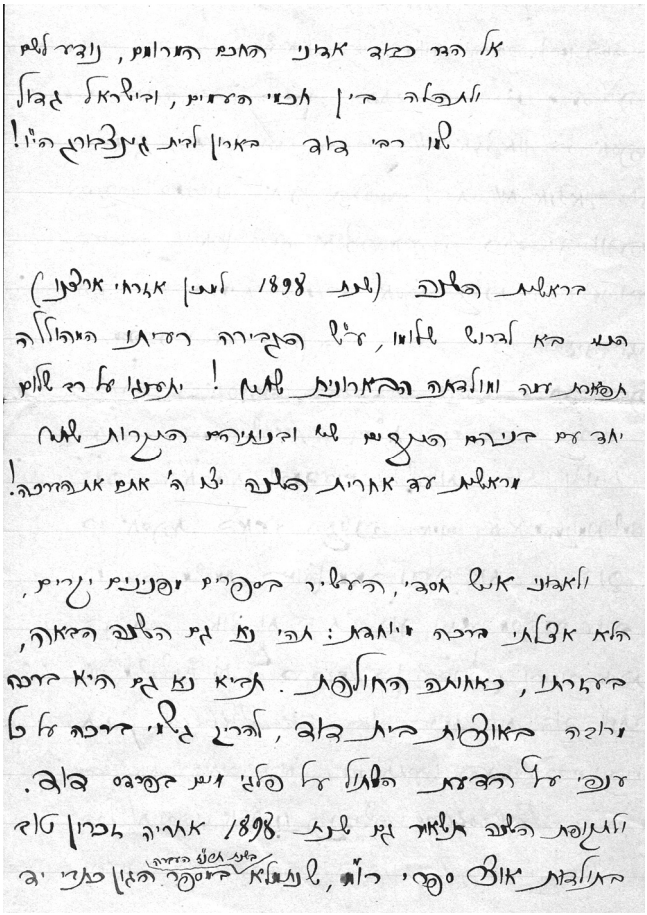
Второе письмо (ил. 6–8), хоть и занимает 4 полные страницы текста, представляет для нас меньший интерес. Оно посвящено празднованию нового, 1898 года (!) «по летоисчислению граждан нашей страны» (ивр. למנין אזרחי ארצנו), а точнее благопожеланиям, которые направляет Винер сначала баронессе и детям Гинцбурга, а потом и самому барону.

Поздравляя и воспевая семью Гинцбурга, Винер также желает своему патрону процветания его книжной и рукописной коллекции:

…да оставит и 1898 год о себе добрые воспоминания в анналах коллекции М.Г., которая пополнилась в прошедшем (5)657 году невероятным числом рукописей, древних и драгоценных, и многочисленными книгами на разных языках <...>. (Как те книги, что приобрели у книготорговца Баэра во Франкфурте-на-Майне, и рукописи, которые купили у книготорговца Лифшица в Париже, и отдельные книги князя Воронцова с драгоценным и великолепным собранием карт,

[36] ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 3б, стк. 17–18, л. 4а, стк. 1–13; см. ил. 5.

[37] ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 4а, стк. 14–17; см. ил. 5.



Ил. 6. Второе письмо Винера. ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 5а

которое собирали еще князья Воронцовы в прошлом столетии, и последнее [приобретение] — коллекция рукописных и печатных книг д-ра Баэра, благословенна его память, не считая небольших собраний здесь [в России] и за границей[38].

Вот более-менее общий перечень достижений Гинцбурга-коллекционера за прошедший 1897 год. (Обратим внимание на смешение в письме летоисчислений по еврейскому и григорианскому календарю прямо на соседних строках.) За истекший декабрь 1897 г. в собрание барона были приобретены рукописи Лифшица (о чем в первом письме как раз упоминается, что они вот-вот должны быть отправлены в Азиатский Музей), а до этого были получены книги от *книготорговца* Баэра. Это не та великолепная коллекция И.З. Баэра, которую подробно описывает Винер в первом письме (л. 1а–3б), а что-то иное, о чем у нас нет сведений. То описание в первом письме относится к собранию уже *д-ра* Баэра, упомянутого в конце данного перечня.

[38] ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 5а, стк. 14–15, л. 5б, стк. 1–7; см. ил. 6–7.

Однофамилец-книготорговец поставлял свои книги из Франкфурта[39], местоположение д-ра Баэра нам из писем неизвестно.

Последующий за этим абзац письма[40] посвящен восхвалению этой столь разной по тематике и в целом уникальной коллекции, которую собрал Баэр, однако она подробно была разобрана в первом письме, здесь мы опустим этот пассаж. Отметим только, что Винер упоминает, что теперь в собрании Гинцбурга свыше 30 тысяч томов!

Далее Винер сокрушается, что мало места в собрании Гинцбурга занимают русский и другие славянские языки:

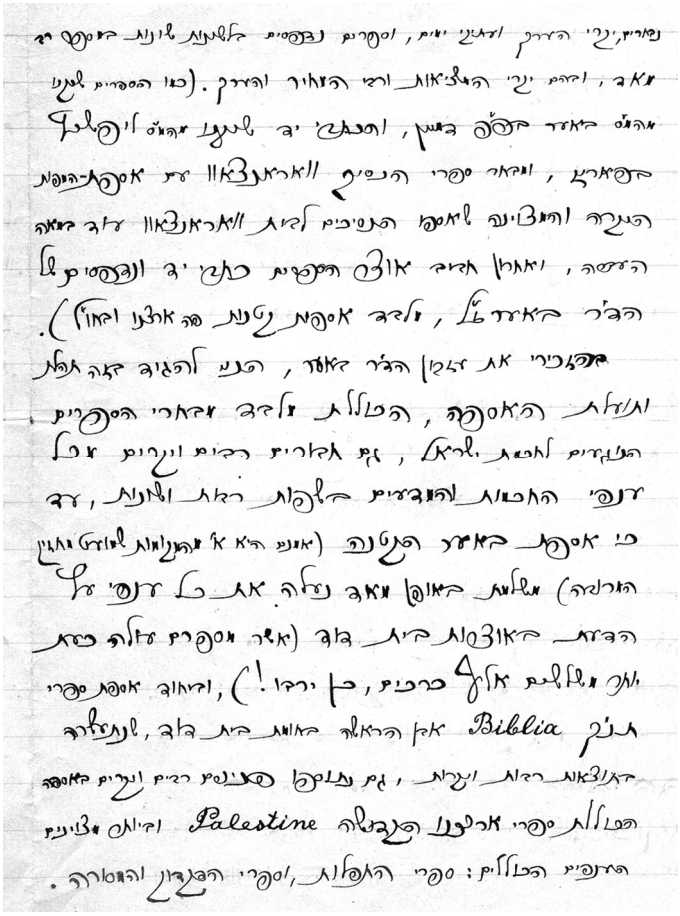
> <…> бедная, бросаемая бурею, безутешная[41] — русская [часть коллекции] и другие славянские языки вместе с нею (которые приведены теперь в порядок[42]),

[39] Один из знаменитых немецких книготорговцев. Его имя часто встречается как фондообразователя библиотеки Азиатского Музея в материалах Архива востоковедов ИВР РАН, ф. 152.

[40] ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 5б, стк. 8–19; см. ил. 7.

[41] Ис 54:11.

[42] Вероятно, расставлены на полках.



Ил. 7. Второе письмо Винера. ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 5б–6а

> практически ничего не собрано из них в наследии [Баэра], и необходимо пополнить нехватку в других местах, [т.е. из других коллекций]. Ведь и в собрании проф. Х[вольсона] малочисленны очень русские книги (кроме полного издания выпусков Императорского православного палестинского общества)[43].

Снова видна конкурентная борьба за обладание книжными редкостями или же количеством книг в целом между Гинцбургом и Хвольсоном. Отметим, что даже фамилия Хвольсона в этот раз не написана целиком, есть только сокращение הפרו' ח"ז (букв. «про<ф>. Х<воль>С<он>»), однако не может быть ошибки в том, что речь идет именно об этом профессоре. Учитывая постоянное сравнение почти каждой описываемой книги в первом письме из собрания Баэра с экземплярами в Музее и у Хвольсона, никто иной, кроме проф. Даниила Абрамовича Хвольсона, не может скрываться за этой аббревиатурой. Однако Хвольсон, в отличие от барона Гинцбурга, обладает полным собранием изданий Императорского православного палестинского об-

[43] ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 6а, стк. 3–8; см. ил. 7.

щества, которое Винер называет [ארץ הקודש] החברה הקסרית לחקירת אה"ק — «Императорское общество изучения Святой земли».

> Драгоценное собрание д-ра Баэра стоит теперь в нижнем отделе шкафов для рукописей, чтобы были [эти рукописи] ближе и легкодоступны, под рукой М.Г. в его кабинете[44].

Перед нами еще одно подтверждение того, что именно Винер распоряжается в доме Гинцбурга его коллекцией. Он наводит порядок в русских книгах, как пишет еще в первом письме, расставляет книги князя Воронцова, а теперь нам становится известно, куда он определил рукописную часть из собрания Баэра. Очевидно, что все это Винер делает в доме барона в его отсутствие.

> <…> к моему сожалению, отсутствуют некоторые маленькие книги [из собрания Баэра], <…> и одна большая драгоценная книга, ашкеназский молитвенник, изданный в Салониках в (5)340/1580 г. [формата] fol. (который я не видел). Теперь, после того, как я расставил книги по их местам, а молитвенник не нашелся, я решил сообщить М.Г. [об этом]. (Молитвенник указан в перечне под номером 292, а также упоминается в предисловии коллекционера [Баэра] к его главному труду «Служение Израиля» (ивр. עבודת ישראל). И теперь [еще стало] известно мне, что были переплетены с ним несколько рукописных листов, содержащих элегии по гонениям [на евреев] во Франкфурте-на-Майне)[45].

Несмотря на свой допуск к коллекции барона Гинцбурга, Винер в обязательном порядке отчитывается последнему о недостачах или утратах, которые в ней обнаруживаются. К сожалению, пока не удалось найти продолжение этой переписки, поэтому история обнаружения или же обстоятельства исчезновения молитвенника 1580 г. из собрания Баэра нам неизвестны. Откуда Винеру становятся известны детали об этом экземпляре — о наличии рукописных вставок, — он не уточняет (ведь в оригинальном перечне нет подробностей, как было сказано в первом письме).

> Конечно же, М.Г. получил опись книг на разных языках из наследства Попова, которую опубликовал книготорговец Базлов и которую я отправил с Флидербаумом, и удивительно, что нет в ней некоторых книг, которыми бы хотелось дополнить уже имеющееся в коллекциях [М.Г.].
>
> От Лифшица из Парижа я получил письмо какое-то время назад, что он отправил рукописи и книги на имя Музея, но [они] еще не прибыли.
>
> И [дабы] закончить на хорошей ноте, спешу сообщить М.Г., что нашлась пропажа, два листа рукописи о кончине Моисея на персидском языке, которые одолжил М.Г. г-ну Залеману, директору Музея[46].

Нам не удалось достоверно установить ни того, о какой описи книг по смерти г-на Попова идет речь, ни личность самого г-на Попова. Книги же Лифшица, как стано-

[44] ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 6а, стк. 9–11; см. ил. 7.

[45] Там же. Стк. 12–19; см. ил. 7.

[46] ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 6б, стк. 1–10; см. ил. 8.

Ил. 8. Второе письмо Винера. ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 6б

вится известно, все еще не прибыли в Петербург и, по-видимому, ожидались в начале 1898 г. Наиболее любопытная деталь этого отрывка — одалживание одного востоковеда другому рукописного фрагмента. Из письма не до конца очевидно, кто кому одолжил этот фрагмент («Моему Господину» или же «у Моего Господина», ивр. לאדוני): Залеман — Гинцбургу или же Гинцбург — Залеману. Так как Залеман был заинтересован в изучении еврейско-персидского языка, то, по-видимому, именно Залеман позаимствовал из коллекции Гинцбурга фрагмент. В любом случае Винеру как библиотекарю следовало бы сообщить Гинцбургу о пропаже в *его* коллекции, поэтому последнее предложение следует понимать как «одолжил [Гинцбург] *г-ну* Залеману, директору Музея». В фонде рукописей Гинцбурга в РГБ находятся две рукописи (№ 724 и № 653), содержащие текст на еврейско-персидском языке, что может подтвердить наше предположение о передаче для изучения фрагмента одной из них Залеману в Музей.

В завершение Винер возвращается к благопожеланиям в отношении барона Гинцбурга, подписывает письмо и указывает дату и место его отправки:

Петербург, на (*их*) Новый год 1898[47].

Еще одна «светская» деталь в общении двух интеллигентов-евреев в Петербурге. Винер поздравляет Гинцбурга — значит, как минимум, Гинцбург не будет возражать против столь многочисленных и пламенных поздравлений на «чужой» новый год. Тем не менее, и в первом случае, в начале письма, и здесь Винер подчеркивает, что это *их*, а не еврейский праздник. В данном случае определение «новый год» служит, на наш взгляд, более каноничной привязкой к указанию даты по еврейскому календарю (на Рош ха-Шана, т.е. новый год, или же, например, на рош ходеш, т.е. новомесячье, и т.д.), чем свидетельством полноценного «празднования» христианского Нового года.

* * *

Так, благодаря этим двум письмам выясняется, что:

1. Винер вхож в дом барона даже в его отсутствие, так как занимается его коллекцией непосредственно как личный библиотекарь Гинцбургов.
2. Винер подробно перечисляет — а значит и знает — состояние других еврейских коллекций в Петербурге. Одна из них — коллекция Фридлянда в Азиатском Музее, вторая — частная коллекция проф. Хвольсона.
3. Винер получает коллекции из-за границы, в том числе по месту своей работы, в Азиатский Музей, что разрешает директор Музея Карл Залеман, в свою очередь лично знакомый с бароном Гинцбургом. Ни одна из рукописей, купленных Гинцбургом, не оседает в собрании Музея, честно и полностью передается в личную библиотеку барона.
4. Пополнение коллекций не является тайной или же чем-то личным. Наоборот, коллеги Винера в Азиатском Музее передают с его письмом свои личные вопросы (про публикацию статей) и новости (про дешевизну книг в Италии) Гинцбургу, а иногда и далее, третьим лицам.
5. Винер отчитывается перед Гинцбургом о любых своих действиях в его доме, а именно в его библиотеке. Самые малые передвижения, расстановки и местонахождения книг и рукописей прописаны для барона в мельчайших подробностях.
6. Винеру и Гинцбургу, соблюдающим традиционное общение на иврите («мой господин», принятые эпитеты и благословения после имени в тексте), не чужды светские праздники, у них нет каких-либо ограничений, связанных с иудейским вероисповеданием. Их переписка, хотя и представленная лишь письмами Винера о коллекции, оказывается такой же, как и любых других «ученых мужей» конца XIX в.

Письма Винера в фонде РНБ, таким образом, отличаются от большинства других, составляющих архив барона Гинцбурга. Например, письмо типографов «Вдовы и братьев Ромм» из Вильнюса Гинцбургу представляет исключительно еврейский контекст переписки: в нем нет ни фамилий третьих лиц, ни описания какой-либо внешней деятельности типографии — рабочее письмо еврейских типографов по еврейским вопросам. То же самое можно утверждать относительно всех писем-прошений за еврейских студентов или жертв погромов. Винер же ни разу не обсуждает с Гинц-

[47] ОР РНБ. Ф. 183. Оп. 1. Ед. хр. 320. Л. 6б, стк. 15; см. ил. 8.

бургом какие-то «еврейские вопросы». Все, о чем он пишет, проникнуто интеллектуальной жизнью и интересами обеих сторон. Более того, посторонние вопросы, приветствия, комментарии и просьбы от самых разных людей также касаются только интеллектуальной сферы жизни. Таким образом, разобранные в статье письма действительно подтверждают непосредственное взаимодействие еврейских коллекционеров, причем не только на «еврейском» уровне, т.е. ограниченном материалами на еврейских языках и иудейской средой. Наоборот, это взаимодействие оказывается составной частью научного и в целом библиофильского сотрудничества.

Литература

Весь Петербург 1897 — Весь Петербург на 1897 год: адресная и справочная книга г. С.-Петербурга. СПб.: издание А.С. Суворина, 1897.

Виноградова 1991 — *Виноградова Л.А.* История книжного дела в России (988–1917): Курс лекций для вузов. М.: Изд-во МПИ, 1991.

Гольденберг, Лисицына 2017 — *Гольденберг С., Лисицына А.* Коллекция барона Давида Гинцбурга: «Это моя душа, все содержание моей жизни» // Лехаим. Книжный разговор. 2017. URL: https://lechaim.ru/events/kollektsiya-barona-davida-gintsburga/ (дата обращения: 11.02.2024).

Лисицына 2020 — *Лисицына А.В.* Прежние владельцы рукописей из семейного собрания Гинцбургов: попытка идентификации // Библиотековедение. 2020. Т. 69. № 4. С. 375–386.

Хвольсон 1897 — *Хвольсон Д.А.* Решимат сифрей Исраэль ха-нимцаим бе-оцар ха-сфарим ашер ле-ха-професор Даниэль Хвольсон [Список еврейских книг, находящихся в собрании книг проф. Даниила Хвольсона]. Вильнюс: дфус ха-альмана ве-ха-ахим Ромм [Типография вдовы и братьев Ромм], 1897 (на иврите).

Шухман 2014 — *Шухман Е.О.* Еврейские палеотипы в коллекции ИВР РАН (краткий обзор) // Письменные памятники Востока. 2014. Т. 1 (вып. 20). С. 231–242.

Якерсон 2023 — *Якерсон С.М.* Еврейские инкунабулы. М.: Книжники, 2023.

BF 1893–1918 — *Wiener S.* Catalogus Librorum Impressorum Hebraeorum in Museo Asiatico Imperialis Academiae Scientiarum Petropolitanae asservatorum. Opera et Studia Samuelis Wiener. Fasc. I–VII. Petropoli, 1893–1918. (Bibliotheca Friedlandiana).

BF 1936 — Bibliotheca Friedlandiana. Каталог еврейских книг (изданных до 1892 г.) библиотеки ИВ АН СССР. Вып. VIII (ל) / Сост. И.Г. Бендер; под ред. акад. П.К. Коковцова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936.

Hebrew Printing 2012 — Hebrew Printing in Bohemia and Moravia / Ed. Olga Sixtová. Prague, 2012.

References

Bibliotheca Friedlandiana. Katalog evreiskikh knig (izdannykh do 1892 g.) biblioteki IV AN SSSR. Vyp. VIII (ל) [A Catalog of Jewish Books (Published before 1892) of the Library of the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences. Issue VIII]. Comp. I.G. Bender; ed. by P.K. Kokovtsov. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1936 (in Russian and Hebrew).

Goldenberg, Samuil & Lisitsyna, Alina. "Kollektsiia barona Davida Gintsburga: 'Eto moia dusha, vse soderzhanie moei zhizni'" [Baron David Gunzburg's Collection: "This is My Soul, the Whole Content of My Life"]. In: *Lekhaim. Knizhnyi razgovor* [Lechaim. Book Talk], 2017. URL: https://lechaim.ru/events/kollektsiya-barona-davida-gintsburga/ (date of access: 11.02.2024) (in Russian).

Hebrew Printing in Bohemia and Moravia. Ed. Olga Sixtová. Prague, 2012 (in English).

Iakerson, Semion M. *Evreiskie inkunabuly* [Hebrew Incunabula]. Moscow: Knizhniki, 2023 (in Russian).

Khvolson, Daniel. *Reshimat sifrej Yisra'el ha-nimca'im be-'ocar ha-sfarim 'asher le-ha-profesor Daniel Khvol'son* [A List of Jewish Books in Prof. Daniel Chwolson's Book Collection]. Vilnius: Dfus ha-'almana ve-ha-'ahim Romm [Printed by The Widow and the Brothers Romm], 1897 (in Hebrew).

Lisitsyna, Alina V. "Prezhnie vladel'tsy rukopisei iz semeinogo sobraniia Gintsburgov: popytka identifikatsii" ["Former Owners of Manuscripts from the Günzburg Family Collection: An Identification Attempt"]. *Bibliotekovedenie* [*Russian Journal of Library Science*], 2020, vol. 69(4), pp. 375–386 (in Russian).

Shukhman, Ekaterina O. "Evreiskie paleotipy v kollektsii IVR RAN (kratkii obzor)" ["Hebrew Palaeotypes in the Collection of the St. Petersburg Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (A Brief Review)"]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2014, vol. 1 (iss. 20), pp. 231–242 (in Russian).

Ves' Peterburg na 1897 god: adresnaia i spravochnaia kniga g. S.-Peterburga [The Whole of St. Petersburg for 1897: Address and Reference Book of St. Petersburg]. St. Petersburg: izdanie A.S. Suvorina, 1897 (in Russian).

Vinogradova, Liudmila A. *Istoriia knizhnogo dela v Rossii (988–1917): Kurs lektsii dlia vuzov* [The History of Bookmaking in Russia (988–1917): A Course of Lectures for Universities]. Moscow: Izdatel'stvo MPI, 1991 (in Russian).

Wiener, Samuel. *Catalogus Librorum Impressorum Hebraeorum in Museo Asiatico Imperialis Academiae Scientiarum Petropolitanae asservatorum*. Opera et Studia Samuelis Wiener. Fasc. I–VII. Petropoli, 1893–1918. (Bibliotheca Friedlandiana) (in Hebrew).

Samuel Wiener's "Book" Letters to Baron D.G. Günzburg

Ekaterina M. BELKINA
Institute of Oriental Manuscripts, RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 13.02.2024.

Abstract: The article is a publication of two letters from Samuel Wiener, a librarian of the Asian Museum in St. Petersburg in the late 19th century, to the baron David Goratsievich Günzburg, a collector and Orientalist of Jewish origin. The letters were written in Hebrew in 1897–98 and are housed in the Günzburg's archive at the National Library of Russia. Through the commented translation of the letters into Russian, the article analyzes the subject matter and the level of interaction of Jewish intellectuals in that time: renowned scholars are mentioned (C. Salemann, D. Chwolson, O. Lemm, etc.), books purchased by the baron, in Hebrew and other languages, a problem of delivering these books to St. Petersburg is highlighted. In addition, the letters turn out to be a vivid example of relationship between the scholars, as well as a source of information on the acquisition of personal libraries in the Russian Empire: S. Wiener described in detail what the collectors were "hunting" for and how they competed with each other.

Key words: baron Günzburg, Samuel Wiener, Jewish manuscripts, Collection, incunabula, palaeotypes, correspondence, Jews in Russia.

Acknowledgments: This research was conducted as part of the Scholarship program of the Research center of the Private Cultural Institution “Jewish Museum and Tolerance Center” (Moscow), with financial support of A. Klyachin.

For citation: Belkina, Ekaterina M. “Samuel Wiener’s ‘Book’ Letters to Baron D.G. Günzburg”. *Pis’mennye pamiatniki Vostoka*, 2024, vol. 21, no. 3 (iss. 58), pp. 111–135 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO634862.

About the author: Ekaterina M. BELKINA. Junior Researcher, the Department of Manuscripts and Documents, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (belkinakat@gmail.com). ORCID: 0000-0002-2592-8679.

Письменные памятники Востока. 2024. Том 21. № 3 (вып. 58). С. 136–139

Фрейманские чтения–2024 (Санкт-Петербург, 27 мая 2024 г.)

О.М. ЧУНАКОВА
Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO634898

Статья поступила в редакцию 24.06.2024.

Ключевые слова: А.А. Фрейман, иранская филология, иранская текстология.

Для цитирования: *Чунакова О.М.* Фрейманские чтения–2024 (Санкт-Петербург, 27 мая 2024 г.) // Письменные памятники Востока. 2024. Т. 21. № 3 (вып. 58). С. 136–139. DOI: 10.55512/WMO634898.

Об авторе: ЧУНАКОВА Ольга Михайловна, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Лаборатории Сериндика ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия) (ochunakova@inbox.ru). ORCID: 0000-0001-6409-1149.

© Чунакова О.М., 2024

27 мая 2024 г. в Институте восточных рукописей РАН прошло очередное заседание семинара петербургских иранистов «Фрейманские чтения», проводимого в память об Александре Арнольдовиче Фреймане (1879–1968), основателе отечественной школы сравнительно-исторического иранского языкознания. На заседании выступили постоянные участники семинара, сотрудники Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ), Государственного Эрмитажа (ГЭ), Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и Института восточных рукописей РАН (ИВР РАН), в качестве содокладчика выступил сотрудник Института истории, археологии и этнологии им. Б. Джамгерчинова Национальной академии наук Кыргызской Республики (ИИАЭ НАН КР).

На заседании были заслушаны доклады как по вопросам исторического иранского языкознания, так и по различным источниковедческим проблемам, и при всем разнообразии тематики докладчиков объединяло понимание значимости текстологического изучения рукописных источников.

В докладе М.С. Пелевина (СПбГУ) «Ашраф-хан Хатак о поэзии пашто» было рассмотрено содержание и идейное значение касыды Ашраф-хана Хатака (1635–1694) о поэзии пашто в контексте его творчества и в рамках общего дискурса паштунских авторов начала Нового времени о литературе на их родном языке. В произведениях

Ашраф-хана тема поэзии тесно связана с ностальгическими мотивами, поэтому в ней нашли косвенное отражение представления автора о языке и литературе как ключевых факторах этнической идентичности. Творчество Ашраф-хана способствовало концептуальному восприятию литературы пашто как обособленного явления в пространстве персофонной культуры. Кроме того, продолжая идейные традиции своего отца Хушхал-хана Хатака (1613–1689), Ашраф-хан явно связывал развитие письменного языка и литературы пашто с практическими задачами просвещения паштунов на племенных территориях.

Доклад П.Б. Лурье (ГЭ) и В.А. Кольченко (ИИАЭ НАН КР) «Согдийская надпись на хуме из раскопок Кен-Булуна (Кыргызстан)» был посвящен согдийской надписи на венчике хума, раскрытого в процессе исследования городища Кен-Булун на востоке Чуйской долины в 2023 г. Стратиграфическое залегание находки указывает на дату не позднее начала XI в. Надпись поздняя, по-видимому, владельческая, в ней имеется несколько не отмеченных ранее слов или имен. Есть основания считать контекст надписи христианским.

А.И. Колесников (ИВР РАН) в докладе «Глагол *Raqa'* в исламских и библейско-арамейских текстах» проанализировал семантику данного корня в мусульманских и иудео-христианских сочинениях и показал многозначность и разнообразие глагольных и именных значений, среди которых значения «расширять», «вытеснять»; «твердь», «поднебесная» и др. По мнению докладчика, шаблонность иудео-христианских текстов объясняется консервативностью авторов, которые считали невозможным изменять лексику Священного писания, делая исключения для переводов этих текстов на персидский язык.

Доклад Ю.А. Иоаннесяна (ИВР РАН) «В.А. Ива́нов — выдающийся исследователь живых западноиранских диалектов» был посвящен известному иранисту XX в. — В.А. Иванову, научная деятельность которого объединяла два направления: персидскую/иранскую диалектологию и исмаилизм, а сам он стоял у истоков обоих этих направлений. В докладе был сделан обзор лишь лингвистических работ ученого, т.е. посвященных живым персидским и иранским диалектам, материалы о которых востоковед собирал во время своих многочисленных поездок в разные районы Ирана, особенно Хорасана, научному изучению говоров которого В.А. Ива́нов положил начало.

В докладе А.А. Хисматулина (ИВР РАН) «Идентификация средневековых подделок методами современной стилеметрии» были представлены результаты компьютерной стилеметрии *Фустат ал-'адала фи кава'ид ал-салтана* (فسطاط العدالة في قواعد السلطنة) — «Шатер справедливости в правилах султаната», проведенной с помощью ПО R-stylo. Несмотря на использованные компилятором способы маскировки источников заимствования, объективные и проверяемые результаты стилеметрии подтверждают, что *Фустат ал-'адала* представляет собой плагиатную компиляцию разножанровых текстов, основным из которых послужил *Сийар ал-мулук* («Житие владык»).

В докладе А.А. Амбарцумяна (СПбГУ, НИУ ВШЭ) «О происхождении и значении авестийского термина āθravan- „жрец“» был представлен анализ происхождения и значения указанного термина. Авестийский термин *āθravan-* «жрец» засвидетельствован в «Младшей» Авесте в различных формах, к которым восходят соответствующие формы в пехлевийской зороастрийской литературе на среднеперсидском языке. В авестийском фрагменте «Нирангистан» появляется термин для обозначения класса жрецов: *aθauruna-*, которому соответствует пехл. *āsrō*(*n*)*īh*. Докладчик также привел

засвидетельствованные композиты и производные слова, связанные с этим термином, и древнеиндийские параллели этого термина: *átharvan-* «жрец» и *Átharva* — имя персонажа полубога; рассказал об искажении его среднеперсидской формы в рукописях «Шахнаме» Фирдоуси (کاتوزیان kātuziān, вместо возможных آتوربان āturbān или آثرونان āsrunān), а также высказал несколько соображений по переводу этого термина в свете недавней гипотезы А. Лубоцкого о его неиндоевропейском происхождении и заимствовании в праиндоиранский (**atharvan-*) из неизвестного языка так называемого «Бактрийско-маргианского археологического комплекса (БМАК)».

Доклад А.М. Смирновой (ИВР РАН) «Наименования административных единиц в Кашмире на персидском языке (по рукописи В 720 из собрания ИВР РАН)» был посвящен анализу и соотнесению с русскими эквивалентами наименований кашмирских административных единиц: *суба*, *парґане*, *моузе'*, *махале*, *йейлак*. Данные термины были обнаружены в рукописи В 720 из собрания ИВР РАН, написанной на персидском языке и датированной 1747–1748 гг.

В докладе О.М. Чунаковой (ИВР РАН) «Неопубликованные согдийские фрагменты Дуньхуанского фонда» говорилось о шести фрагментах, не вошедших в недавно подготовленное Ю. Ёсидой издание дуньхуанских текстов, основанное на фрагментах из шанхайского издания китайских рукописей Дуньхуанского фонда (т. 1–17, 1994–2001 гг.). В монографию Ю. Ёсиды вошел 51 новый фрагмент, прокомментировано чтение 11 фрагментов, изданных ранее, и включена таблица соответствий согдийских фрагментов китайским отрывкам из сочинений Тайшо Трипитака, написанных на оборотной стороне рукописей. Не вошедшие в шанхайское издание фрагменты Дуньхуанского фонда в таблице не учтены, и совпадение строк этих фрагментов со строками включенных рукописей Дуньхуанского и других фондов свидетельствует о том, что согдийские тексты написаны на разных копиях определенной китайской сутры (например, Дх 7254 и Ot 9005). Из шести фрагментов, не вошедших в новое издание, однозначно читается только фрагмент Дх 6484, содержащий транскрипцию двух строк из некоего парфянского гимна.

Нынешнее заседание стало юбилейным, десятым, после 2014 г., когда была возобновлена работа семинара, действовавшего в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР (ЛО ИВ АН СССР) с 1968 по 1987 г. Прошедшие годы показали, что встречи иранистов для представления коллегам своих работ, обсуждения их результатов и обмена мнениями остаются актуальными, и поэтому заседания иранистического семинара «Фрейманские чтения» будут продолжены.

Seminar in Memory of A.A. Freiman–2024 (St. Petersburg, May 27, 2024)

Olga M. CHUNAKOVA
Institute of Oriental Manuscripts, RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 24.06.2024.

Key words: A.A. Freiman, Iranian philology, Iranian textology.

For citation: Chunakova, Olga M. “Seminar in Memory of A.A. Freiman–2024”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2024, vol. 21, no. 3 (iss. 58), pp. 136–139 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO634898.

About the author: Olga M. CHUNAKOVA, Dr. Sci. (Philology), Researcher-in-Chief, Serindia Laboratory, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (ochunakova@inbox.ru). ORCID: 0000-0001-6409-1149.

Письменные памятники Востока. 2024. Том 21. № 3 (вып. 58). С. 140–143

Рецензия на книгу:
Успенский М.В.
Куниёси и его время / науч. ред. каталога А.В. Савельева. — СПб.: Арка, 2024. — 472 с., цв. ил. — ISBN 978-5-91208-524-6

В.В. ЩЕПКИН
Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO634570

Рецензия поступила в редакцию 24.07.2024.

Ключевые слова: Утагава Куниёси, Утагава Кунисада, японская гравюра, укиё-э, эпоха Эдо, Эрмитаж.

Для цитирования: *Щепкин В.В.* [Рец. на:] *Успенский М.В.* Куниёси и его время / науч. ред. каталога А.В. Савельева. — СПб.: Арка, 2024. — 472 с., цв. ил. // Письменные памятники Востока. 2024. Т. 21. № 3 (вып. 58). С. 140–143. DOI: 10.55512/WMO634570.

Об авторе: ЩЕПКИН Василий Владимирович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Дальнего Востока ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия) (vshepkin@gmail.com). ORCID: 0000-0003-0007-1143.

© Щепкин В.В., 2024

Японская гравюра, после нескольких всплесков увлечения и собирательства начиная с конца XIX в., к настоящему моменту окончательно стала неотъемлемой частью культурной и научной жизни России. Не проходит и года, чтобы какой-либо из крупных музеев Москвы или Санкт-Петербурга не организовал выставку *укиё-э*, причем не только из собственных фондов, но и из многочисленных частных коллекций. Ни одна из таких выставок не обходится без издания каталога или альбома «по следам» мероприятия. Только за последние пять лет увидели свет такие книги, как «Великие мастера укиё-э: японская гравюра» Р. Жирнова (М., 2020), «Повседневная жизнь Японии периода Эдо в гравюре укиё-э» А.Э. Пушаковой (М., 2021), «В пучине бренного мира: японское искусство и его коллекционер Сергей Китаев» и двухтомник «Манга Хокусая» Е.С. Штейнера (М., 2022), «Восточная столица. Жизнь Эдо: японская гравюра и нэцкэ из собрания Государственного музея Востока» А.А. Егоровой (М., 2023) и «Красавицы и воины Тиканобу. Японская гравюра из собрания Государственного музея Востока и коллекции А.В. Ивановой» (М., 2024). Казалось бы, недостатка в ли-

тературе на русском языке, посвященной японскому искусству гравюры, нет. И когда на этом фоне выходит в свет переиздание книги об *укиё-э* более чем 25-летней давности, может возникнуть вполне логичный вопрос — зачем? Но не спешите с таким вопросом, ибо главное в этом случае — что это за книга и как именно она переиздана.

Книга М.В. Успенского «Куниёси и его время» впервые увидела свет в 1997 г., тогда — с подзаголовком «Японская гравюра XIX века. Школа Утагава». Формально она являлась каталогом одноименной выставки, открывшейся в Эрмитаже в ноябре 1997 г. Однако очень скоро стало ясно, что «Куниёси и его время» — это гораздо больше, чем каталог. Книга, которая вышла в день скоропостижной кончины своего автора, стала его лебединой песнью. К тому времени М.В. Успенский успел опубликовать уже несколько трудов, каждый из которых (за исключением преобразованной из диссертации монографии «Нэцкэ») формально был каталогом выставки или собрания: «Нэцкэ и японская гравюра из собрания С.П. Варшавского: каталог выставки» (Л., 1983), «Нэцкэ в собрании Государственного Эрмитажа» (СПб., 1994), «Самураи Восточной столицы, или Сорок семь преданных вассалов в гравюрах Итиюсая Куниёси и биографиях Иппицуана (из собрания Государственного Эрмитажа)» (СПб., 1997). И в каждом из них вступительная статья становилась не только предисловием к репродукциям гравюр и фотографиям предметов, но и самостоятельным полноценным исследованием.

Однако вступительная статья к книге «Куниёси и его время» превзошла все предшествующие опыты автора. Она стала не просто обзором творчества двух выдающихся мастеров конца эпохи Эдо (1603–1867) — Куниёси и Кунисада, а исследованием целого периода в истории японской гравюры на фоне общественно-политических трансформаций Японии первой половины — середины XIX в. Куниёси и Кунисада, оба принадлежавшие к крупнейшей школе гравюры XIX в. — Утагава, были антиподами как в профессии, так и в жизни. Кунисада пользовался расположением их общего учителя Тоёкуни, никогда не испытывал проблем с заказами и не знал бедности, а на склоне лет возглавил школу Утагава. Куниёси же, выходец скорее из менее благополучной богемной среды, испытывал немало лишений на своем жизненном пути, в большой степени в силу своих личностных особенностей: таких, как он, называли «чудаками» или «безумцами» за их экстравагантность, отрицание многих общественных норм, творческую свободу. По мнению М.В. Успенского, «творчество этих мастеров дополняет друг друга, создавая едва ли не исчерпывающую картину состояния гравюры укиё-э позднего периода».

Впрочем, пересказывать содержание книги, которая широко известна среди японистов и искусствоведов, представляется излишним. Выпущенная скромным тиражом, она очень быстро стала библиографической редкостью, но в то же время и настольной книгой для многих специалистов и просто любителей японской гравюры. Поэтому в данной рецензии хотелось бы в первую очередь сосредоточить внимание на отличиях и преимуществах нового издания книги перед оригиналом, что поможет одновременно объяснить, зачем вообще это переиздание было предпринято.

Прежде всего нужно сказать, что содержательно текст в новом издании почти не изменился: была добавлена глава «Мемориальные портреты и автопортреты в творчестве Куниёси и его учеников», ранее публиковавшаяся в виде статьи в сборнике «Из истории японского искусства» (СПб., 2004), а также научным редактором издания А.В. Савельевой были уточнены некоторые каталожные описания. В остальном

текст М.В. Успенского сохранен в неизменном виде, но на этом сходства заканчиваются.

Новое издание выполнено в твердом переплете, на высокого качества мелованной бумаге и заметно увеличилось в размерах — как форматом, так и количеством страниц (472 вместо 294). Такое увеличение произошло не случайно: в оригинальном каталоге не все экспонаты сопровождались иллюстрациями, теперь же можно с уверенностью говорить о полном каталоге гравюр школы Утагава из собрания Государственного Эрмитажа. Кроме того, все гравюры в новом издании выполнены в цвете, в то время как в оригинальном большинство иллюстраций были монохромными (лишь 19 из 299 гравюр воспроизведены в оригинале на цветных вклейках и обложках). Страницы с репродукциями гравюр теперь распределены группами по всей книге и связаны с содержанием глав. Таким образом, изменена сама структура книги: фактически это уже не каталог со вступительной статьей, а полноценная монография, дополненная каталогом гравюр. Удобства в пользовании новым изданием каталога добавляет выделенная цветом параллельная пагинация страниц с репродукциями гравюр наряду с общей для всей книги обычной пагинацией. Еще одной находкой создателей стало восполнение недостающих в коллекции Эрмитажа страниц в репродукциях полиптихов черно-белыми оттисками из других собраний.

Помимо основных иллюстраций, составляющих каталог, книга содержит также большое количество вспомогательных, призванных оживить, дополнить или разъяснить текст: буквально на каждой странице книги есть пронумерованные вставки с фрагментами гравюр, содержащими подписи художников, печати цензоров или тексты комментариев к изображениям.

В заключение можно лишь добавить: отрадно, что у такой замечательной книги, которая за 27 лет с момента своего первого издания не утратила научной значимости, появилась возможность обрести вторую жизнь, теперь уже в более достойной ее ценного и уникального содержания форме.

Review of the book:
Uspenskii, Michail V.
Kuniyoshi and His Time.
St. Petersburg: Arca, 2024. 472 pp., il. ISBN 978-5-91208-524-6

Vasilii V. SHCHEPKIN
Institute of Oriental Manuscripts, RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 24.07.2024.

Key words: Utagawa Kuniyoshi, Utagawa Kunisada, Japanese woodblock prints, *ukiyo-e*, Edo period, Hermitage.

For citation: Shchepkin, Vasilii V. [Rev. of the book:] “Uspenskii Michail V. Kuniyoshi and His Time. St. Petersburg: Arca, 2024. 472 pp., il.”. *Pis’mennye pamiatniki Vostoka*, 2024, vol. 21, no. 3 (iss. 58), pp. 140–143 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO634570.

About the author: Vasilii V. SHCHEPKIN, Cand. Sci. (History), Senior Researcher, the Department of Far Eastern Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (vshepkin@gmail.com). ORCID: 0000-0003-0007-1143.

Письменные памятники Востока

Научный журнал

У ч р е д и т е л ь

Институт восточных рукописей РАН (Азиатский Музей)

А д р е с у ч р е д и т е л я : Дворцовая наб., 18, Лит. А, Санкт-Петербург, 191181, Россия

Г л а в н ы й р е д а к т о р : член-корр. РАН Ирина Федоровна Попова

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: 191181, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18, Лит. А — www.orientalstudies.ru

Над номером работали:

А.А. Ковалев, О.В. Мажидова, М.А. Унке, О.В. Волкова, М.П. Горшенкова, А.Е. Танчарова, И.И. Чернышева, Н.Н. Щигорева

Сдано в набор 26.08.2024. Подписано к печати 20.09.2024. Дата выхода 27.09.2024. Формат $70\times100^{1}/_{16}$. Печать офсетная. Усл. п. л. 9,0. Уч.-изд. л. 10,3. Тираж 500 экз. Зак. № Цена свободная.

А д р е с р е д а к ц и и и и з д а т е л ь с т в а: 191181 Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18, Лит. А – www.orientalstudies.ru

А д р е с т и п о г р а ф и и : ООО "Литография Принт". 191119, Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8, офис 14, Лит. А. www.litobook.ru e-mail: info@litobook.ru. Тел. +7 (812) 712-02-08

«Письменные памятники Востока» – международное научное рецензируемое издание, специализирующееся на изучении письменного наследия Востока. С 1970 по 1987 г. оно выходило в формате ежегодника и издавалось Институтом восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН). В 2004 г. ИВР РАН возобновил «Письменные памятники Востока» как научный журнал; с 2015 г. выходит английская версия журнала; с 2016 г. он публикуется с периодичностью 4 раза в год. Издание сохраняет своим главным направлением изучение рукописного, старопечатного и архивного наследия народов Востока, а также широкого круга связанных с ним проблем истории, филологии, философии, источниковедения, историографии, кодикологии, палеографии, эпиграфики, текстологии.

The periodical “Pis’mennye pamiatniki Vostoka” is an international peer-reviewed journal, which is focused on the study of written legacy of Asia. From 1970 till 1987, it was published annually by the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. In 2004 the IOM, RAS resumed “Pis’mennye pamiatniki Vostoka” as an academic journal; in 2015 the English version of the journal appeared; since 2016 it has been published quarterly.
The main direction of the journal is the study of the manuscripts, early printed editions and archival heritage of the peoples of the Orient, as well as of a wide range of problems in history, philology, source study, historiography, codicology, palaeography, epigraphy, textology.

Научное содержание публикаций, наименования и содержание разделов соответствуют требованиям к рецензируемым изданиям Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим группам научных специальностей:

07.00.00 Исторические науки и археология
07.00.02 Отечественная история
07.00.03 Всеобщая история (соответствующего периода)
07.00.09 Историография, источниковедение и методы исторического исследования

09.00.00 Философские науки
09.00.03 История философии
09.00.14 Философия религии и религиоведение

10.00.00 Филологические науки
10.01.03 Литература народов стран зарубежья
10.02.22 Языки народов зарубежных стран Европы, Азии, Африки, аборигенов Америки и Австралии

Правила оформления рукописей представлены на сайте Института восточных рукописей РАН www.orientalstudies.ru.

По вопросам публикации просим обращаться в редакцию журнала.
Плата за публикацию рукописей не взимается.
Адрес: 181191, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18, Лит. А.
Тел.: (812) 315-87-28. Факс: (812) 312-14-65. E-mail: ppv@orientalstudies.ru

ISSN 1811-8062 ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА, 2024, ТОМ 21, № 3 Индекс 11254